

熊谷地区労働組合協議会
(熊谷地域労働者福祉協議会)
地域社会研究会

地域社会研究論集 4

共同体論の展開における概念化の諸相
— ゲマインシャフト論の系譜と共同体概念に関する諸理論をめぐって —

山下祐樹

2017

熊谷地区労働組合協議会
(熊谷地域労働者福祉協議会)
地域社会研究会

共同体論の展開における概念化の諸相
— ゲマインシャフト論の系譜と共同体概念に関する諸理論をめぐって —

Aspects of conceptualization in transition of community theories
-A study on the genealogy of Gemeinschaft concepts and various theories of the community-

目 次

序論	・・・	2
第1節 共同体の様態に関する社会学の前提	・・・	3
第1項 概念の定義		
第2項 ゲマインシャフト論の系譜		
第3項 コミュニティの概念		
第4項 共同体論と共同体概念		
第2節 共同体に関する社会学の諸理論	・・・	10
第1項 社会態と共同態		
第2項 社会的結合と共同体		
第3節 共同体と経済の相互関連	・・・	16
第1項 経済と共同性の関連		
第2項 中世の経済思想		
第3項 近代経済学史の展開において		
脚注・出典	・・・	23

序論

本論においては、共同体の様態に関する様々な理論を提示し、その理論に関しての意義を論じることが主としたテーマである。特に、共同体への眼差しを提供してくれた社会学の諸理論は数多くの論点を孕んでいる。ただし、今の言述は逆説であるともいえる。なぜなら、社会学とはまさしく「社会」に対応する学問であり、「共同体」に関しての視点は二次的であると捉えることも可能であるからである。しかし、社会に対する視座は、同時に共同体への関心を含み合わせていることは言うまでもないことである。つまり、社会の様態を考察する際には、社会態（ソキエタス）だけではなく、共同態（コムニタス）についても考慮する必要がある。この二分法は、様々な論証によって批判されることになるが、議論の前提として、社会態と共同態、社会と共同体という相互関係に着目することは極めて有意義である。そして、社会学の範疇としての共同体論は、多様な視点を提供し、社会とは何か、共同体とは何かという普遍的な解答の存在しない問題に対して、大きく寄与したといえよう。すなわち、その問題に対して、様々な研究が様々な解答を提出したということに、本章は注目したい。普遍的な解答への追及という観点ではなく、様々な解答を提示し、それらの解答に対しての証左を行うことが本章の目的である。換言するならば、社会学的な見地における、「この場面で捉える共同体とは何か」、「その立場から考察する共同体とは何か」という各々の問題意識を根本に据えて、本論は考察を行うことになる。

本章の構成において並行して参照した著書、中久郎『共同性の社会理論』の後書きにおいて、社会学的視点から捉えた「共同的」という性格や様態について、以下のようなことが示されている。

社会学は、その学的な認識対象に即していえば、「人間の社会的関連に分析的焦点を据えながら、社会的現実の構成を研究する理論科学」であると規定することができる。「人間の社会的関連」は、社会学に一つの科学としての専門性をあたえる認識の固有の理論的焦点なのであり、これまで様々な方法や角度から、それにたいし深い考察が加えられてきた。そうしたなかで、社会本質論的な問題関心にも関わる論題として、格別重視されてきたのは、その関連の様態としての〈共同的〉な一ウェーバーの規定に拠っていえば、関与者たちの主観的に感じられた「共属」にもとづく様態である。このことは、この結合様態やその集合体としての実現形態である共同体の歴史的な実態把握の努力が、数多く重ねられてきた多年の研究上の経過をみても明らかである。また、現実には（共同的な結合様態とは典型的に区別される）社会（＝ゲゼルシャフト）化が進むなか相互（並存化）やアノミー化さえ際立つような過程のうちに、各個人の選択的な理想様態での共同体の実現に志向する動きや、その高まりにたいし寄せられてきた社会学上の強い認識関心にも、この主題の重要性がよくうかがえるのである。⁽¹⁾

このような共同態に対する広汎な認識関心にもとづき、かつてテンニエスは、社会学が人間の共同生活の学であると定義しているが、近年では、たとえばパーソンズにとっても、社会学的分析の基本的拠点となるのは社会的共同態（societal community）である。それは「経済」が経済学の、また「政治」が政治学の分析の第一次的焦点であるのと同じ、意味において、社会学により諸社会の構造にアプローチするさいの、社会的「統合」の第一次的焦点として選択的に強調されるものである。この規定は、社会学という科学の、現在みるような理論的認識視座の構成にあずかって基本的な力となってきた主要諸理論の学説史的考察からも導かれる帰結であるといえることができるであろう。社会学は、一般的にいって、近代市民社会の自己認識の学として成立したといえるのであるが、この科学を実証主義の方法によって基礎づけようとしたコントに問題関心は、啓蒙主義に批判的な方向での社会の共同体的な再組織化にあった。そのようなモチーフは、その論拠がリベラルかラジカルかの如何を問わず西欧において社会学的伝統の共通の核をなすものであったと考えられる。⁽²⁾

ここに示される見解は、社会学の成立はあくまで、「人間の社会的関連に分析的焦点を据えながら、社会的現実の構成を研究する理論科学」に動機付けられるものの、共同体と、共同体を形成するための共同性の観点を看過することはできないと意味を含んでいる。すなわち、社会学は近代市民社会の認識と、社会の共同体的な再組織化に向けての理念追究の学問としての意義を持しているのである。理論の部分と実証の部分において、共同体を議論することは社会学の領域に少なからず入り込むことである。本章の第一節と第二節はその社会学の領域を幅広く見渡すことを前提として、多くの議論とその内容を提示することに重点を置き、「社会の共同体的な再組織化」に向けての社会学からの見解を説明することになる。特に、第一節は共同体の様態に関して、第二節は社会学の諸理論に関して論じることになるが、双方は分け隔てのない問題意識を共有しているといえよう。

加えて、第三節は、第一節、第二節とは異なり、経済学による共同体への眼差しについて考察する。まさしく、この節の意図は、共同体と、経済の実質的な舞台である市場との関係について着目し、日常生活を営む上で必須の経済行動と共同体の相互関係を把握しようとするものである。しかし、経済と共

同体、市場と共同体の相互は対立するものと想起される。この問題性について論じることになる。つまり、それは、経済学の行った議論から共同体論を抽出することによって、経済と共同体の関係を論じようという試みである。特に、前節による社会学的な見地が網羅できない側面として「経済」の分野が挙げられるということを前提に、前節の補足的な意味を含んでいるといえよう。

第1節 共同体の様態に関する社会学の前提

第1項 概念の定義

テンニースが『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』⁽¹⁾において「純粹社会学の基本概念」としてあたえた定義は、数多くの研究がなされているが、改めて確認することも有意義であろう。この両概念には、-schaft という語尾を持ち、ドイツ語としての抽象的、具象的の二つの意味が含まれているとされる。まず抽象的には、「人々の間の相互肯定的な結合関係の様態」をいい、具象的には、そのような様態によって基礎づけられる集団ないし「結合体」(Verbindung)を指している。この両者は概念化に際して、基本的な認識を含むのは抽象的な意味である。その側面でゲマインシャフト(「共同態」)は、「すべての信頼にみちた親密な水いらずの共同生活」⁽²⁾をいう。ゲゼルシャフト(「社会態」)は「相互に独立せる人々の単なる並存」を基礎にしている⁽³⁾。前者においては、パーソナルで直接的、感情的な紐帯が本源的であり、「我々意識」ないし共属意識、共通の運命感などが日常的に体験される。ところが、後者での関係は、インパーソナルで間接的である⁽⁴⁾。そこでは「各人はすべて自己自身の利益を追求し、他人の利益は、それが自己自身の利益を促進しうるものであるかぎりにおいてのみ肯定される」⁽⁵⁾。

テンニースの考察において、このような様態が社会的統合の基本特性をなす「結合体」ゲマインシャフト(共同体)とゲゼルシャフト(社会体)は、「個々人を支配する客観的な力」を持つという認識があるが、「本質的に人間自身の意志によって規定・制約される」⁽⁶⁾。つまり、二つの集団類型を区別する原理は、意志分析に基づく必要がある。この観点からテンニースは、本質意志(Wesenwille)と選択意志(Kürwille)という区分を行ったのである。この区分がゲマインシャフトとゲゼルシャフトを類別したと考えられる⁽⁷⁾。ここに示される本質意志は、有機的な生命といった人間の根源的な部分の根拠がある実在的、自然的な意志であるとされる。この意志に基づく結合は相互の共感ということから、その結合自体に価値があると認識されるのである⁽⁸⁾。対して、選択意志は、目的とそれを実現するための手段とを選択するところの観念的・作為的な意志であると認識される⁽⁹⁾。

すなわち、結合体としてのゲマインシャフトは、自然的な意味を持つ「実在的、有機的な生命体」である。ゲゼルシャフトは、作為的な意味を持つ「観念的、機械的な構成体」である。ゲマインシャフトは、人間的結合が「共同的」であることを前提としており、その共同的結合の様態を意味するといえる。加えて、その様態は可能態であると捉えられ、何らかの機縁によって成立すると考えられている。テンニースは、その機縁を人間学の前提として三点に区分している。つまり、それは人間の生を、植物的(または有機的)、動物的、人間的(または精神的)という三層からなる生命発展の類型的把握を行うものである。この把握方法は、アリストテレスにもみられ、西洋の思想史の伝統にしたがっている⁽¹⁰⁾。ゲマインシャフトも、この三段階に対応して、「血」を、「場所」を、「精神」を機縁とする各ゲマインシャフトに区別される。

血と性のゲマインシャフトは、生誕による植物的な生命の繋がりを前提として、母子関係、全般的な動物にも通じる夫婦関係、兄弟姉妹として互いに結びつけられている⁽¹¹⁾。場所のゲマインシャフトは、有機的な生命を維持するための外部に対する運動を契機として、一定場所につくられる生活連関である。その典型的な結合体は、「共同居住」という場所であり、近隣や村落の共同生活という具体的な例が挙げられる。そして、精神のゲマインシャフトは「協同体」という意味を持ち、目的や意図を等しくする共同作業、共同管理としての心的生活の連関である⁽¹²⁾。

テンニースによるゲマインシャフトの三類型は、それらを存続させる「社会的生命統一体」の存在に着目している⁽¹³⁾。この統一体は、人々を全体の部分として結合させるところの「社会的意志」の表れとして捉えられる。その意志は客観的な存在であり、諸個人の相互意識として内在していると理解できる⁽¹⁴⁾。

すなわち血のゲマインシャフトは、血縁を同じくしていると認め合う互いの「合意」(Verständnis)と、「一体性」(Eintracht「家族精神」)を、場所のゲマインシャフトは、「習慣」(Brauch)と「慣習」

(Sitte) を、そうして精神のゲマインシャフトは、「信仰」と「宗教」というような心的結合契機をそれぞれ必要としている⁽¹⁵⁾。テンニースの諸契機について類型的に論じたことは、集団の共同体的構成の条件を、共同的に人々の行為を方向づける内在的な規範的価値や行動原理に求めようとする以後の時代における試論に向けた試金石であったといえる⁽¹⁶⁾。

ゲマインシャフトという概念は、特定の歴史の実体を把握したものではない。テンニースの言及は、類型概念であり、「具体的な歴史的個体認識の目的に応じようとする個性的類型」と、「抽象的に概念の一義性が求められる要素的類型」と内包しているとされる⁽¹⁷⁾。前者の観点からすると、テンニースは、ゲマインシャフト的生活の性質を相互的であり、共同財の所有と享樂であると捉えて、この所有の享樂の意志が防衛や防御の意志であるとしていた。テンニースはこれらの解釈に基づき、原初段階における人々は、住居と耕地に束縛され、この家と土地との持続的関係がゲマインシャフト的生活へと結びつくとした。つまりテンニースは「家」と「村落」がゲマインシャフトの根本であると理解したのである⁽¹⁸⁾。更に、テンニースは家や村落の形成の前史として「氏族」(Klan) に注目し、氏族のなかには、家父長的性格と同胞的性格、つまり支配的性格と仲間の性格とが混在していたことを論じる。そして、氏族から分化した二つの形態のうち、家共同体 (Hausgemeinde) には家父長的性格が、また村落共同体 (Dorfgemeinde) には同胞的性格が表出したとする。また、村落においても残存していた家父長的な支配的性格が封建制の重要な基礎となったと捉えるのである⁽¹⁹⁾。

村落共同体は、共用地 (Allmend) が活動の対象であり、土地の「共同所有」と意味していた。各家に分配された耕地の所有は「限られた期間」だけに限られ、耕作強制によるゲマインシャフト的秩序が成立していた。このような村落共同体における家父長的性格は、優れた血統をもつ家の格に関連付けられ、本家格の家を次第に長たる地位 (Häuptlingschaft) に位置付けられることになった⁽²⁰⁾。しかしながら、「封建領主に特有な権力は、主として彼の利益となるような結果を生み出す諸機能を、彼が共同体の名において行う場合に、はじめて生ずる」という側面もあった⁽²¹⁾。領主がその上級所有権を自己の独占的権利のように行使するようになると、それはゲマインシャフト的としての特色を失うことになる。このような行使の状況が見られると、無限の奉仕や労役が要求される完全な農奴制が成立するか、過重な奉仕や労役がある程度抑制される自由契約的な小作関係が成立すると考えられる。この小作関係はある程度のゲゼルシャフト的関係の発展を前提とするものの、テンニースは、その小作関係は村落内部または都市と村落間の交換関係から発生するものではなく、ゲマインシャフトの外部における全く異質的な「交換ゲゼルシャフト」の発展とそれの影響によるものであると捉えたのであった⁽²²⁾。

テンニースは、交換ゲゼルシャフトについて更に論及している。テンニースの論述は、類型としてのゲマインシャフトとゲゼルシャフトを、祖国ドイツの歴史的現実の認識に役立てようとする表明でもある。つまり、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへという変動の図式によって、社会全体を歴史的に捉えた場合の社会の発展過程の類型論的な把握へと結びつくのであった⁽²³⁾。ただし、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの両概念は、分極的に対立するものとして一般的に認識されるのは周知のとおりであり、発展の過程は類型論的にしか説明できていないという批判が向けられるのも当然である。テンニースにおいては、ゲマインシャフトの内部から、異質なゲゼルシャフト的関係が成立発展するという歴史的過程についての議論が希薄であるといえる⁽²⁴⁾。

テンニースによる二分法的概念を、歴史的理解や社会科学的理解に寄与させるための再構成を行った一人者がマックス・ウェーバーであった。ウェーバーは、理解社会学の立場から、両概念を、分類概念ではなく、分析概念としてとらえ、「ゲマインシャフト的関係」(Vergemeinschaftung) と「ゲゼルシャフト的関係」(Vergesellschaftung) を重視したのであった⁽²⁵⁾。

ゲマインシャフトの関係は「社会的行為の定位が、個々の場合にまたは平均的にまたは純粋型において、関与者たちの、主観的に感じられた(感動的なまたは伝統的な) 共属にもとづくとき、また、その限りでの社会関係」のことをいう。ゲゼルシャフト的関係は「社会的行為の定位が合理的に動機づけられた利害調整、または同様に動機づけられた利害結合にもとづくとき、かつその限りでの社会関係」を指している。ゲマインシャフト的関係を本質的な結合契機として基礎づけられた具象的な集団を認識は、すなわち「共同体」(Gemeinde) の概念化へと導かれるものであった。共同体では、ゲマインシャフト的関係を基礎とするものであるが、同時に、ゲゼルシャフト的関係も対立的に含まれているといえる。具体的に示すと、村落共同体において、ゲゼルシャフト的関係の存在は、質と程度範囲を異にして見出されるのである⁽²⁶⁾。

ウェーバーは『経済と社会』における分析は、「共同体の細胞形態」としての「家共同態」から議論を開始している。そして、歴史の意味をもつ「共同体」とは、家共同態の連合体としての共同組織が隣人

共同態の原理に支えられた範囲のことを指し、更にその進展による類型として、土地占取の主体を担う地域団体や政治的な団体として現出すると認識している⁽²⁷⁾。

第2項 ゲマインシャフト論の系譜

ドイツの社会学界におけるゲマインシャフト論の発展は、同概念を歴史的な個体認識に役立てる目的よりも、広く一般的に適用可能な概念として扱う傾向であったとされている⁽²⁸⁾。シュタウディングエルという社会学者は、テンニースによる二分法的概念を社会関係の観点から見直し、ゲマインシャフトは反省的に自覚的な人格の間の自由な結合態として特に重視されるのであって、それには道徳的に基本的な意味があるとした⁽²⁹⁾。ドイツの現象学者たちは、ゲマインシャフトのなかに、社会の本質概念を見出すのが常であったとされる⁽³⁰⁾。社会学分野では、フィアカントが現象学的立場からゲマインシャフト論を深めたことで知られている。フィアカントはゲマインシャフトを「形式主義的」に理解し、そのうちに社会本質を認めた⁽³¹⁾。彼の考えでは、人間相互の間の共感や内的に基礎づけられた相互作用＝「内的結合」(innere Verbundenheit)は、あらゆる社会の基本をなすものであり、「我々意識」により特徴づけられるゲマインシャフトは、その理想的形式である。したがってゲゼルシャフトは、ゲマインシャフトから多少とも疎遠となった形式であるにすぎないという見解を示している⁽³²⁾。

ゲマインシャフトを社会に関する本質論的意義において重視する目的は、人間関係の基本を再考という根源的な問題提起へと、更に発展可能な含意があるといえる⁽³³⁾。シェーラーは、ゲマインシャフト論を哲学の分野から捉えて、他者の存在を前提とした「我々」の意識のうちに社会的に可能な「共同感情」を認め、それを中心に、ゲマインシャフトの倫理的に重要な含意を明らかにしたのであった⁽³⁴⁾。このような支脈とは異なり、社会学の立場はあくまで、ゲマインシャフトの形態論を重視するのであり、ゲマインシャフトの基本的特性と、この特性を認識している人々の共同体が形成する社会集団の分析に着目することが第一の目的としている。つまり、それらの見地はテンニースが行ったような集団論的な把握解明を基礎とするということも可能である。

ゲマインシャフトの概念を導くための多様な視点において、最も有用と考えられるのはゲマインシャフトの中核的部分に内在する「共同性」への関心と論究である。すなわち、共同性を基本的な集団特性とする結合体は、「本来的あるいは自然的状態」としては、血や性による結合や「場所」における近隣の範囲において構成されるのであり、「一つの心の仕事と考え方の条件および結果として、したがって職業あるいは技術の同一と類似によって」も実現されるということである⁽³⁵⁾。加えて、共同態としてのゲマインシャフトが、資本主義やゲゼルシャフト的な傾向を持つ社会において、適的な形態へと変貌する経過についても、我々は着目する必要がある。つまり、大規模な購買組合、生産組合、ギルド社会主義による組織の特性には、家族的生活を根本的な様態としたゲマインシャフトの形式やその組織原理が含まれており、それらの組織の生成とゲマインシャフト的な意識との関連を軽視することはできないのである⁽³⁶⁾。それはつまり、テンニースの思考するゲノッセンシャフト(Genossenschaft)論において、ゲマインシャフトは過去の共産的な社会に現実的な原像があると認識していることと関連していると考えられる⁽³⁷⁾。

テンニースのゲマインシャフトの認識において、個人的選択という観点からみてゲマインシャフトは、「自然に与えられた」ものと、自律的に「選ばれた」ものがあるという区分がなされているという見解がある⁽³⁸⁾。つまり、テンニースが区別したところの「血」、「場所」、「精神」、三点のゲマインシャフトにおける「精神」は、「血」と「場所」に比べて外的な影響を受けることが少なく、自然に与えられたという感覚も少ない⁽³⁹⁾。共同信仰に基づくものは、「単に自由意志によって維持されるばかりでなく、自由意志によって成立せしめられる団結体」として理解することが一般的である⁽⁴⁰⁾。ところが「血」の繋がりによるゲマインシャフトには、それが誕生とともに、また誕生によって規定されている限り、偶然によって、与えられたものであるという意識が強い。互いに孤立した「場所」での本来的な共同居住によって規定されたゲマインシャフトの有機的な結びつきもまた、そこに生まれた人々にとっては記憶が生じる以前に与えられたものであった⁽⁴¹⁾。

テンニースは、このような自然的ゲマインシャフトが近代社会になって純粋な形態を欠如する過程を提示しているものの、「依然として社会生活の実体をなしている」⁽⁴²⁾と現実を分析する。この状況をテンニースはゲマインシャフトの残滓として捉え、家族や村落生活の内面に保持され、大都会の内面においても継承されていると理解している。つまり、ゲマインシャフト的体験が世代的に保持され、その全

体が文化的に規定されることによって、集合意識の潜在的な、無意識の基層の一部として残存しているといえよう⁽⁴³⁾。

テンニースは、社会は全体として、次第にゲゼルシャフトへ変遷する過程を示したのであるが、ゲマインシャフト的な特徴はゲゼルシャフトの形態の内面にも維持されているといえる⁽⁴³⁾。換言すれば、歴史的社会的諸条件に規定されて表現形態を変えながらも、独自の生存論理によって生命性を保持しているものと考えられる⁽⁴⁴⁾。また、「共同居住」の場を自分のものとして回復しようとする住民の運動において、それを根底において動機づけている力の源泉のなかに、「共同性」の契機があるという見解は適当である。加えて、民族や国民としてのゲマインシャフトの一体性を自覚させるナショナリズムの中心においても、民族的な自立性と排他性という両義的な側面が存在していることは明らかである⁽⁴⁵⁾。

すなわち、共同性は、歴史的に集団の形態をとって表れ、社会を構造化する統合化の契機として理解するのではなく、一定の条件下においては非日常的に発現され、集合的熱狂に支えられた運動の源泉となることもまた可能である⁽⁴⁶⁾。逆にこれらの特質はゲマインシャフト（共同態）という類型よりも、非日常的、急進的な表れとしてのブント（Bund）やコミニオンとしての把握が適当であると考えられる⁽⁴⁷⁾。

第3項 コミュニティの概念

コミュニティは、ゲマインシャフトと同じく、人間結合の様態としての共同態と、それを基本的な統合特性とする集団あるいは「結合体」（community）（共同体：the community）とが含まれた概念であるとされる。共同態の結合が基本的となるような集団は、「地域社会」だけではなく、収益性に対する配慮が基本的な企業組織や組合などのゲゼルシャフトないしアソシエーションにおいても、共同性が集団特性として顕著に実現され、それによる共通のアイデンティティ意識が成員間に高められている限り、そのアソシエーションはコミュニティ的（＝ゲマインシャフト的）として理解できる⁽⁴⁸⁾。加えて、アソシエーション・コミュニティないし「機能的コミュニティ」という表現も可能である、企業や工場（plant）コミュニティ、専門職のコミュニティ、科学者コミュニティ、についての経験的諸研究が実在していることも確かである⁽⁴⁹⁾。

機能的コミュニティについての実質的な問題設定や研究は、デュルケムの『社会分業論』に多く含まれている。『社会分業論』の問題意識は、分業におけるゲゼルシャフト的な機能的相互依存の体系としての組織社会が存続していく過程で、道徳的共同態（communauté morale）が統合原理として果たす理想的な意義の重要性を強調することにあつた⁽⁵⁰⁾。デュルケムは、道徳的共同態の実現が、分業体系の単位をなす「職業集団」の構成を「有機的」なものへと再編成する努力を通じて可能であると提案したのであり、実証科学に従った社会学的見地を提供した。

アメリカにおけるコミュニティ研究は主として幾つかの主流による専門的議論が繰り返り広げられた。特に、コミュニティを、地域とか地理的範域という空間的意味に専ら結びつけて理解する研究手法が挙げられる。この手法においては、コミュニティが、具体的に実在している「村落」や「近隣」、あるいは「地域社会」を指すのに用いられる場合がある。これらのコミュニティについてのアメリカにおける論述には幾つか目立った特徴がある。つまり、集落形態に特徴的な「居住の近接」、「共同居住」、「相互熟知」への着目より、生活関心が志向する実現可能な「共同生活」を重視したのであった。つまり、この共同生活にコミュニティの意味の中核部分と位置付け、その構造や内容に着目したのである⁽⁵¹⁾。

加えて、このコミュニティ研究の主眼は、共同生活を可能にする条件としての生活便益の確保や諸施設、制度の効率の整備といった実際的な問題に向けられていたのであり、研究が一連の実践的な課題にこたえる意味を強くもってきたことである⁽⁵²⁾。例えば都市計画の一分野としてのコミュニティ計画・開発、地域住民の社会福祉に仕向けられるコミュニティ・オーガニゼーションやコミュニティ・ケア、その他住民による自発的な問題解決のための「共同活動」であるコミュニティ・アクションのような表現との関連が該当する⁽⁵³⁾。

付言すると、アメリカにおけるコミュニティ研究の特徴のひとつを挙げるなら、それらはコミュニティ概念に固有の「背後の仮説」をなしている思想の独自性を含んでおり、コミュニティの原義の規定において、個人の自律性と自由の価値の実現をはかろうとする思想が基本にあるといえる。つまり、「コミュニティとは一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己のために織りなすところの人間存在の共同生活のことである」⁽⁵⁴⁾という説明からも分かるように、思想的には、ギ

ロシア・ポリスでの「共同な」(koinon) 公的生活をモデルとし、イギリスではスコットランドの道徳哲学からの影響が覗える。このことは、テンニースの「ゲマインシャフト」が、18～19世紀における歴史法学派やロマン思想にみられる社会の歴史主義的・有機体的見解が背景をなしていたのとは区別される特徴であるという指摘もあるように、ドイツ社会学とはことにする方法論を持っていたといえよう。⁽⁵⁵⁾ また、これらのコミュニティ論の焦点は「共同生活(生存)」である関係上、パーソナルな社会的相互作用過程における「共同性への契機」についての論議は、ゲマインシャフト論の場合ほどには充分深められていない。「縁」による絆や、「個別主義」的な拘束に関わる問題関心は希薄であるとされているのである⁽⁵⁶⁾。

これらのような概念上の諸特徴は、マッキーヴァーによる〈古典的定義〉の要点を含んでいる。マッキーヴァーの定義は、コミュニティとは要するに共同生活の一定の領域(area)を指しており、「共同生活」についての「社会特性論的」な論議よりも、共同性を基礎とする集团的領域の「社会構成論的」な視座を念頭に置いていた⁽⁵⁷⁾。

マッキーヴァーの提示するコミュニティは、相互関連的な幾つかの集団論的視角から説明することが可能である。コミュニティは、人々の全生活がそこで営まれ、生活関心が全体的に充足されているという意味では全体社会である。またその内部に様々な特定の利害関心を追求する組織体＝アソシエーションがみな包括されている点からみれば、包括社会であるといえる。加えて、コミュニティは、アソシエーションのように人為的につくられた機能集団ではなく自生的な集団であると概説できる⁽⁵⁸⁾。これらの観点は、ギディングスが「組成社会」(constituent society)に対比した「生成社会」(component society) (血縁的集成、地縁的集合)に該当する。また、コミュニティ領域は、一定の空間的形態をもち、地域的(territorial)領域として生態学的に基礎づけられている点では「地域社会」であるとされる。コミュニティは、様々なアソシエーションがそこに派生され分化し発達しうる母体あるいは苗床としての面があると解釈することで、すなわち、コミュニティは派生集団としてのアソシエーションに対して、発生的に基礎的な意味をもつ点では「基礎社会」であると理解されうるのである。要するに、「集団類型論的にいえば、コミュニティは、部分社会、組成社会、機能集団または派生集団としてのアソシエーションに対比される概念である」⁽⁵⁹⁾。しかし、コミュニティを全体社会、生成社会、地域社会、基礎社会として定義することをマッキーヴァーは否定し、人々が共同生活の基礎的諸条件を分有することによって共同性が基本的な集団特性として実現されているとき、その程度と範囲においてのみ、これらの「社会」は、コミュニティ(共同生活体)であると認めるのである⁽⁶⁰⁾。

すなわち、マッキーヴァーは、コミュニティが「村とか町、あるいは地方や国とかもっと広い範囲の共同生活のいずれかの領域」に実現されると理解している⁽⁶¹⁾。村や国といった各領域は発達論的に順々と拡大してきたのであり、つまり、この発達の過程でコミュニティは、村や町、国の領域を超えて全世界にまで広がる可能性をもつという見解を併せ持つのである。ただし、村や町は拡大した領域の内部に包摂されるという過程を前提としている。換言するなら、共同生活体としてのコミュニティは、「同心円的な構成をとって重層的に」存在するものと捉えることができる⁽⁶²⁾。

一箇所における生活の自足的(self-sufficient)領域としてのコミュニティは、領域の規模に関わらず孤立することはなく、ほかの領域と経済的、政治的その他の面で機能的に依存し合っている視点がまず重要である。つまり、自足的という類型に基づくコミュニティという捉え方は「程度の問題」であるといえる⁽⁶³⁾。そこで、それぞれの領域を経験科学的に識別するための指標が問題となる。マッキーヴァーはその指標として、「住居の接近」や「地域性」(locality)とともに「習置、伝統、話し方」などの共通の特徴を提示している⁽⁶⁴⁾。対して、イギリスのホップハウスやギンズバーグは、コミュニティの集団的形成の主観的要因としてコミュニティ感情よりも共通の規範を重視している。パーソンズも、人々の生活が集团的に組織されるところの定型化された規範的秩序に特別の意義を認めているのである⁽⁶⁵⁾。

『コミュニティ』(1917年)では、コミュニティの発達が個人の自律化と社会性との発達の過程であることを強調し、全人類のコミュニティの実現へと向かう史的な基本法則を述べている⁽⁶⁶⁾。また『コミュニティ』では、国家をアソシエーションの一種と考え、国家がコミュニティの共同意志を実現する器官(organ)としてもつ機能の特殊性が論証されている。国家についてのマッキーヴァーの論理は、リベラルな「多元的国家論」としての立場に区分され、マッキーヴァーはイギリスのパーカー、コール、ラスキと並び称される論客として位置付けられる。マッキーヴァーの「コミュニティ」は、同著『近代国家論』、『リヴァイアサンと民衆』、『政府論』などに通底する概念であることは明白である⁽⁶⁷⁾。

アメリカにおけるコミュニティ研究の分流として、政治社会学の領域とともに農村社会学を中心とする地域(生活)圏の研究領域からの提起が挙げられる。都市研究と人間生態学とが共存し、実証分析を

多く踏まえた多様な成果が生み出されている。農村社会学は、アメリカの農村地帯の支配形態である中心集落とその周辺の散居農家群（the dispersed farmers）を基本的な構成要素とする農村コミュニティ（共同生活体）へ着目し、実際的な研究を行った⁽⁶⁸⁾。ギャルピン、コルプ、ウィルソン、サンダーソンなど初期の農村社会学者たちは、地域的な人間関係の集合は、地域の商業圏を基礎に取引系統に媒介されてなされること、更には、各種のサービス圏の複合によって、町を中心とした様々な住民の間に関心の共通性が育まれること、などを論じている。つまり、農村の人間関係や商業的な交流がコミュニティ形成の基礎的な契機になることなどを実証的観察によって確かめたのであった⁽⁶⁹⁾。田舎町を中心とした商取引やサービス機関を利用する住民の関係自体はそれぞれ機能的、アソシエーション的なものとして認識されるが、田舎町の諸関係が、更にコミュニティ的といえるためには、それらが住民の生活諸関心を包括的にみだし、このことが人々の共住性を高めるものとなる必要がある、と捉えたのである。このため農村社会学では、「諸関心の共同性」が「重複的に実現される状況」という状況を重視し、その状況からのコミュニティの形成を考察しようとしたのであった⁽⁷⁰⁾。

他方、人間生態学によるコミュニティ研究は、1920年代にシカゴ学派のパーク、バージェス、マッケンジー、ワースなどによって大々的に着手された。シカゴ学派の社会学者は都市研究の社会学的方法として人間生態学を提唱した。彼らは「コミュニティ」を、マッキーヴァーの見解とは距離を置き、「地域」や「地理的領域」の要素に最大の関心を注ぐ実体的な概念として捉え、更に、コミュニティを生態学そのものの影響を受けて生物学的意味合いが強く、動植物の場合と同じように競争的な相互依存関係の集団生活として理解したのである⁽⁷¹⁾。パークのコミュニティは、生物学的、更に物的な関係に重点がおかれた概念である。このような「自然的領域」ともみられるコミュニティの研究は、特定地域についての「地域性志向の行為」など、人間の生活における日常的な必要充足の諸条件の実態把握に向けられてきたのである⁽⁷²⁾。その際に重視されたのは、「地域の人口構成」、「生活関心の相互交流に基づく共同生活の分布状態」、「日々の生活必要をみたすための財やサービス諸制度・施設の地域的配分、その充足活動の時間的リズム」などであり、パークは、コミュニティを生活便益の組織化された「制度的統合」のことである⁽⁷³⁾。この見解は先述の「コミュニティは、生物学的、更に物的な関係に重点がおかれた概念」という見解と矛盾するようであるが、パークはコミュニティの主要側面として、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「生態学的組織」と、同組織範囲内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」の三種を挙げていることから、生物として生きるに相応しい制度的統合がコミュニティであると認識している⁽⁷⁴⁾。

しかし、人間生態学のアプローチでは、社会的結合における共同性への機縁を問うという固有の社会的側面に対する考察があまり重視していないとされている。そのため、地域内に共住することを契機として現れる社会関係や社会過程の側面を中心にコミュニティの問題は考察すべきであり、地域の自治性や自律性も主題とする必要があるという提言が広く支持されている⁽⁷⁵⁾。

第4項 共同体論と共同体概念

「共同体」は、「共同性（態）が基本的な集団特性であるような人々の総体＝結合体を指す概念である」と理解することができよう。つまり、ゲマインシャフトやコミュニティにも、共同体の訳語を当てることが多用されている。社会経済史学において、共同体は前近代的段階において固有の形態で成立したとされ、ゲルマンの血縁を紐帯とする「民族」や中世の各種のギルド、ヨーロッパ中世都市や村落共同体等が論点とされることがある。他方、一般的な認識の中にも、伝統的「村落」か「地域社会」が共同体と誤謬として称されることがある。つまり、「この実体的な規定では、共同体的な集団構成を可能にする諸条件の「解体（消）」とか、新たな共同体再編成の過程にともなう固有に歴史的なダイナミズムは、解釈が難しいといえる」のである⁽⁷⁶⁾。

他方、「共同体」は、人類史の未来をも含む歴史の普遍的形成原理の基本的範疇として重視されることがある。この意味の共同体（態）は、マルクスの歴史理論を構成する主要な着眼点の一つである。マルクスは人類史としての世界史の端緒に着目し、「本源的共同体」を確認し、それをもとに現前における資本家的社会の批判的洞察を行う際の視座設定を行った。共同体は、資本家的私的所有制を廃棄した将来の社会において実現される自覚的な止揚態「人間的なゲゼルシャフト」として構想されうるのである⁽⁷⁷⁾。

マルクスの共同体論は、『経済学批判要綱』の中の本源的蓄積を論じた後の論文「資本家的生産に先行する諸形態」のなかにかがえる⁽⁷⁸⁾。それは、生産手段としての土地所有の形態からみて、まず私的
所有なき「労働と所有の同一性」に基づく「本源的共同体」を挙げ、その解体—資本家的私的
所有への過渡的類型としての共同体的所有の三形態（アジア的、古典的、ゲルマン的）の歴史的把握を行うものであった。

まずアジア的形態では、種族的所有が特殊に保存されていたが、古典的形態では血族的団体が解体し、
共同体内部が土地の共同的、私的再所有に分裂しはじめる。特に農民が都市に集住した地中海世界では、
私的土地所有者は同時に「市民」であった。ゲルマン的形態では、自立的農業経営ができるほどに生産
力が発達し、村落は都市に対立したが、そこでは私的（個別的）所有が共同体的所有内部でその対立物
にまで発達した⁽⁷⁹⁾。近代以前の社会の基底部を生産様式の継続的発展の段階として捉えたことを含む、
マルクスが提起した三形態論は多くの議論を提起した。また、これらのマルクスの論述に基づいて大塚
久雄が『共同体の基礎理論』を著したこと以来、共同体論の本格的な議論が開始されたといえるのである⁽⁸⁰⁾。

大塚の共同体論は、「共同体の解体」、「資本主義の発生」、「近代市民社会の形成」という図式を前提と
している。大塚によれば、共同体の原形態と考えられるのは無階級的な原始共産態（*Urkommunisme*）
である。「共同体」は、このような形態との歴史的関連を基本として、その後の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継起する生産諸様式や階級分裂の土台あるいは骨組を形成した
『共同組織』（*Gemeinwesen*）全般を問題とする概念、であると理解できる。この共同体の概念は、分
業の発達に促されて共同体構成の物的基盤である「土地」の占取関係の基盤による私的占取（所有）が
進化し、構成員間に私的ゲゼルシャフト関係が進行するという図式を構成している。しかし、「諸個人は、
資本家的生産にいたる過渡的段階では、総体として土地の共同占取者という資格で現れるところのゲマ
インシャフト的关系を続けなければならない。これは個人的な生産諸力の担い手としての諸個人の生活
の再生産が共同生産力（共同組織にもとづく共同労働）によって、常に補充される必要があるというよ
うなそうした生産諸力の相対的な幼弱さの表れである」と指摘する意見もある。すなわち大塚の共同体
論は、資本家的生産様式の発生を封建制の崩壊過程として捉えるのではなく、共同体の解体として解釈
するのである。そのため、研究の視点は、封建的（ゲルマン的）共同体の解明に向けられているのであ
る⁽⁸¹⁾。次のような中『共同性社会理論』における要論は大塚の共同体論を理解する上で有用である。

大塚の共同体論は、社会経済史からみた社会構成の変化を共同体観点からとらえようとするものであり、共同体は、
そこでは前近代的段階に固有とされた。この観点で社会の共同体的構成の物的基盤として重視されるのは、生産手段と
しての土地の「共同所有」と、「共同労働」である。この両範疇は、わが国の村落共同体論において基本的に重要な意
味をもってきた。それらは村落の社会経済的構成の分析に当たって重視され、特に階級—階層構成の変動—「農民層分
解」の過程を通じての村落「共同体」把握にとって基本的視座を提供するものであった。この観点で、村落「共同体」
とは、物的基盤としての特定の共有地（山林、原野、水利施設、地先漁場など）と、その共同の利用、運営、管理の
ための共同労働組織、共同自治組織をもったところの結合体（統一体）を指している。⁽⁸²⁾

日本において大塚の共同体論とは別の流脈を形成する集団論の論点は以下のとおりである。村落「共
共同体」の社会学的アプローチにおいては、農民層の階級—階層的構成とその変動（「分解」）と同時に、村
落の内部構造の集団論的把握が重視されてきた。この分野の数多い業績のなかで特筆されるものとして、
鈴木栄太郎の『日本農村社会学原理』と、臼井二尚による独自のゲマインシャフト論に準拠した村落論
があげられる。鈴木は「行政村」に対置的に規定される「自然村」を対象とし、その実態を、地縁的結
合を基礎とした集団累積体としてとらえるのであるが、しかし鈴木は、自然村の集団形態論的把握にと
どまらず社会的統一性の問題究明を行い、累積的集団構成を全体として秩序づける「行動原理」ないし
「規範的社会生活原理」としての「精神」を問題とした⁽⁸³⁾。自然村では、それぞれ個性的な「行動原
理」によって住民の生活のあらゆる面にわたって相互制約の自律的な統制がみられるのであり、その原
理となる生活規範は現在秩序だけでなく将来の発展をも規律しうるものである。

また社会学のアプローチにおいて重視されるのは、共同的諸組織や諸集団がどのような心的契機と関
連して構造的に全体が統合されているかの実態把握を行った研究手法である⁽⁸⁴⁾。このような観点から
「村落構造論」を展開したひとりである福武直の考えを紹介すると、福武にとって共同体とは、生産の
共同組織のみでなく、それを基底としてつくりあげられる生産以外の生活面にもおよぶ共同組織のこ
とである。この生産—生活の共同組織としての共同体は、共同体的土地所有によって強化されるのである
が、問題は諸組織が、どうして累積的に共同体として統合されるのかということである。この点につい

て福武は、「相互に依存しあわなければ生産できない」「過小農的条件のもとで家族的経営をいとなむ農家が近接して集落を形成している」状況を重視し、そこに共同体的強制がはたらく基本的原因があるとした。福武は同時に「部落の統一と強制を左右する条件として部落自身のもつ構造的条件と、部落をめぐる外社会の条件」、特に外部に対する「封鎖性」をあげている⁽⁸⁵⁾。福武のこのような見解には、大塚が「基礎的生産様式」(＝共同体)が再生産されていく筋道から、共同体のもつ基礎的事実として、共同体的土地所有、共同体的規制、「局地的小宇宙」を挙げたことと同じ筋道を辿ったといえる⁽⁸⁶⁾。

福武の「村落構造」とは「経済構造を基礎として成り立つところの村落の全体的社会構造、すなわち政治構造をも含む村落社会の全体的なしくみ」である⁽⁸⁷⁾。その「基本的中心的視点」をなすものは、構成単位である「家の社会経済的地位と、それを背景にして結ばれる家々の結合様態」である。福武は、この様態のちがいにより村落に「同族構造」の村落と「講組構造」の村落の区別を立てている。このような類別の方法は、有賀喜左衛門が村落の社会関係を家々の関係と考へて、種々の契機によって生まれる「家連合」を、「同族」と「組」とに形態分類した見解を発展させたものであった⁽⁸⁸⁾。有賀は家々の結びつきを地主小作関係と本分家間の身分関係との関連によってとらえたが、特に重視したのは、本分家間の系譜関係がたんに封建遺制といわれるものではなく、超歴史的な「民族的性格」であるという点である。有賀によると「共同体における共同性は人間における根源的な性格であるから、特定の民族がもつ根源的な共同性はその民族の共同体に現れるだけでなく、その民族の資本主義的経済にも現れることができる」というものであった⁽⁸⁹⁾。

第2節 共同体に関する社会学の諸理論

第1項 社会態と共同態

社会様態としてのソキエタス(社会態)とコムニタス(共同態)との関係に対する近代初期の社会思想における支配的な認識には、近代自然法論のうちにみられるソキエタスとしての社会の様態を(進歩)とみて高く評価し、コムニタスを既価する傾向が強くみられた。しかし、そのような傾向のなかにもコムニタスへの志向は根強く、それは今日にいたっているのであるが、その志向には大きく二つの区別が可能である⁽¹⁾。その第一は、伝統、あるいは保守的な性格のものであり、第二は、コムニタスとしての社会様態のうちに社会の理想的な可能態をさぐり、社会の現実的な様態を批判する論拠を、その可能態のうちから得ようとする考へである。この後者の志向は社会思想としての広くは共同(体)主義に、更に特定された形態では社会的連帯主義、社会主義あるいはコミュニズムなどのうちに、それぞれ意味内容や実現の方法などを異にした形態でみる事ができる⁽²⁾。この両者の二つの思想的傾向には全体論と個体論という二つの志向とも絡めた解釈を可能とするものがあるが、この両志向の関係については事情はそれほど単純ではない。つまり、後者の思想傾向のなかにも共同性の全体論的な、「共同」の「同」を強調する性格のものと、個体論的な、「共」を強調する性格のものとが微妙に関連し合っているといえるからである⁽³⁾。

社会思想としての「伝統主義」と「近代主義」とは、単純に言えば、全体論的・個体論的両志向にそれぞれ対応するところがあるのであろうが、この両志向については、注意の焦点を分析的な観点に誘導することにより、両者をいかに関連づけるかの課題を自らに課すことになることはそれほど単純ではない。パーソンズなども、この難問の解決は全く今後の課題としてもち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。しかし彼は、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、むし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ようという考へのほうを強力に推進した⁽⁴⁾。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いたっている。この自負は、「実証主義と理想主義のジレンマ」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、論拠がえられているという印象を我々に強くあたえていた。しかし、社会学や人類学の領域でのコントやデュルケ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、依然対流的な流れを

形成してきた。二つの流れは、ただ和解し難いほどの論争のなかでしか出会いをもちえてない。この事情は、エケが社会的交換理論を取り扱った著書のなかで、交差イトコ婚をめぐるレヴィ・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、示唆的である⁽⁵⁾。

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概念はコムニタスであるが、その含意は、テンニースのゲマインシャフトや、社会についてデュルケムがあた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違に起因するところ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基づいている⁽⁶⁾。

学說的にこれらの主題に多くの議論を提起したのがデュルケムとジンメルである。社会学の固有の認識対象として、ジンメルは社会を構成する原子(=個人)の間の心的な相互作用過程に焦点を据えたのであるが、その認識関心は必ずしも、その現象化された様態における経験科学的な観察に向けられたわけではなかった。最近の解釈によれば、ジンメルが社会学の主題とした「社会化の形式」に対するアプローチには、構造主義的なそれに近いものがある。したがって、それは相互作用過程についての命題設定の方向で後に形式社会学派により発展をみたような性格のものとは異なっている⁽⁷⁾。要するにジンメルがいう「形式」には、相互作用過程の観察経過のそれよりも、その過程のうちにはたらいっているところの「社会化」を〈構造化〉する規定性の意味があるといえる。そうして、そのような社会化の形式ないし「社会的形式」は、社会本質論的観点からの独自の意味合いによって同定されうるものであると解されるのである⁽⁸⁾。ジンメルには、このような考え方の特徴のゆえに、ドイツにおいて彼の学風を継ぎ形式社会学の体系的な発展をはかったヴィーゼのような考えとは異なるものがある。ジンメルの考えが、最近の構造主義の発想に近いものをもつとする解釈が可能とすれば、ジンメルは、この点でデュルケムの発想と共通するところがあるといえる。

デュルケムによれば、社会の表面は相次いで現れる出来事の絶え間のない連続であるが、この表面上の変遷のうちには「極めて単調な一様性」が潜んでいる。この考えのもとに、デュルケムは歴史的諸相を超えて社会的同一性を可能にするところの社会の深層に発生論的関心に向け、集合的な意識の潜在的な層位にある原初的—原理的—基本的な構造形式に迫ろうとしたのであった⁽⁹⁾。更に共通性をいえば、デュルケムとジンメルはともに、社会が諸個人間の作用と反作用のうちに基礎をおくと考え、その諸過程が、それから生じる客観的に独自なものに規定(「拘束」・「包摂」)されることになる経過を問題とし、社会学的認識にとっての選択的関心の焦点を、その関連に向けている。デュルケムにおいては、そのような客観的な形態が人々の意識において独自のリアリティをもち、相互作用過程にある諸個人の〈集合〉により、諸個人の意識のいわば内から、それが「拘束」する経過自体に社会学関心の焦点が据えられた。ところが人間の個別性に論拠をおく個体論者としてのジンメルの場合は、そのような客観的部類の制約のもとにある心的相互作用過程が問題である⁽¹⁰⁾。そうして、その制約にたいし主観的に、いわば距離をおいた主体が客観的なものに規定された相互作用そのものを〈遊戯化〉する過程についての認識に、特に関心を示したものと解される⁽¹¹⁾。デュルケムの考えでは、諸個人にとり社会的に独自なリアリティは、諸個人の「集合」から「共同」、更に「合一」が強まる過程で諸個人の意識のうちに象徴的な正統性を帯びることとなり、それが〈聖化〉される経過が論題とされなければならない。その論及にさいし、周知のように、その聖性を周期的に強化し、更新するうえで儀礼が果たす機能の重要性が強調される。

デュルケムは、集合意識の状態を社会的事実として考察することを社会学の課題としたのであるが、その集合意識は、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ものであるという考えが基礎にある。「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とも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発な協同である」⁽¹²⁾。この主張によって明らかなように、デュルケムが社会を実体化したという批判は不当である。彼の立場は素朴に社会実在論というよりも、結合的(associational)あるいは関連的な実在論というのが適切であろう。

しか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就いていえば、彼の規定は実在論的性格が強く、ジンメルの社会学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ムの社会形態学的側面についての規定は、ジンメルの社会概念をも包括するものがあつたといえるであろうが、両者の相違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り立ち、また狭義には、

それが「社会化の諸形式」であると考えたのに対して、デュルケムが社会を实在性において考察し、集合態としての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实在論的命題を選択的に強調したことにある⁽¹³⁾。

社会についてのデュルケムの本質規定には、内容的に二つの区別が可能である。とも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と示されるのである⁽¹⁴⁾。すなわち「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」(『道徳教育論』、1964年)と説明している。

社会の第二の意味は、まさに共同態として規定できるものである。デュルケムは、集合表象が共有的なものとして諸個人の間を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、共同態とは、諸個人のこのような人格的ある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「我々意識」の体験に関わる概念である。彼は、「我々意識」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としてのみ理解されるのではなく、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のである⁽¹⁵⁾。

社会の本質についてのデュルケムとジンメルによる人間学的に深い洞察が、社会生活の「内容」にともなう把握からは〈自由〉な、まさに「社」と「交」にあった。それは社会の本質についてのソキエタスに対比されるどころの、特にコムニタスに関連する論点である。デュルケムにおいて、それには、集合的な「生」の共同・連带的層位に基本的に関わる含意がある⁽¹⁶⁾。コムニタスの、すなわち共同的な様態＝共同態についての社会学的な概念化の系譜としては、学説史的にみてデュルケム以外に、前述したようなテンニースの考えに代表されるものがある。テンニースの場合、共同態すなわち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)の三分をあげたところなどには彼の全く独自の洞察という印象を我々にあたえる内容がある⁽¹⁷⁾。

加えて、着目すべきは、ゲマインシャフトに当たる英語として一般化しているコミュニティ(*community*) についての論考である。コムニタス論の発展形態のひとつであるコミュニティ論の特徴は、その価値前提が人間の「生」というよりも「生活」であるということにある。デュルケムにおいて「生」に「人生」の含意があるとすれば、ジンメルの場合は、〈遊〉を契機とする「ライフ」が意中におかれたということができよう。コミュニティ論に「生活」の意味が加わることで、共同態に関する議論は、共同生活態としての特性について語られることになった。その代表的な例は、マッキーヴァーが『コミュニティ』において規定するようなコミュニティ概念である⁽¹⁸⁾。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め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、その範囲の広狭にかかわ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。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、むしろ共同生活もしくは共同の関心の充足という事実である⁽¹⁹⁾。これは、デュルケムが共同感情を独自の实在としての特性によってとらえ、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とされる⁽²⁰⁾。

デュルケムとマッキーヴァーはともに「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違がある。両者の共同態観を区別するために、我々は、デュルケ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存態もしくは生活共同態の特徴づけを、それぞれにあてて相違の理解を深めることができるであろう⁽²¹⁾。共存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効果によってもたらされるわけではない。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もとついて成立しうるものである。

「社会」に対してあたえられる異なる意味の各々を識別するという、いまの我々の意図にとって、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どうしても必要なことである。とりわけウェーバーの考えが重要であるが、ウェーバーによる社会態関係と共同態関係との二分法的な概念化については多面的な考察が求められる。ここでは両概念に関するウェーバーの論述

のうちには、テンニースの影響が明らかに見られるものもあり、ウェーバーの考察は社会学的範疇化についての精緻な概念化をもたらしたことに留意したい。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あたえられていることからわかるように、また「呪術からの解放」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⁽²²⁾。これは、社会認識に関しウェーバーをデュルケムやジンメルから隔てる特徴的な一つの点である。しかしウェーバーは、契約に基づく純粹に目的合理的な行為の中に、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や同意態に当たる「諒解」(Einverständnis)の状態が事実上必要であると考えている⁽²³⁾。

また、ウェーバーの他に、マルクスによる社会の概念化は原理的な主題からして新たな視点を提供した。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)と同義であるということができよう。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。ゲゼルシャフトは、広義には社会一般もしくは「関係」を意味し、狭義には我々がここに言及する「社会態」に対応した語義がある。マルクスにとってゲゼルシャフトは、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、すなわち広義の生産諸関係の総体のことである⁽²⁴⁾。

この意味の社会は、人間の歴史とともに存在したのであるが、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いわれる場合には、その関係性を推進する主体にかんするbürgerlichという形容詞が要求される。このbürgerlich 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」として現れる「社会的関係」を否定態においてとらえながら、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⁽²⁵⁾。

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「人間的社會」(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發揮することによって生み出すことができる⁽²⁶⁾。マルクスの認識における「人間的社會」には、ここで概念化される共同態と同義視されてよい内容があるかもしれない。しかしそれには、マッキーヴァーが共存態にあたえたような意味内容とは基本的に多くの点で相違がある。決定的な差異の一つは、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存態が自由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、マルクスのように労働者階級による社会主義革命にもとづくものとしては論述されていないことにある⁽²⁷⁾。

第2項 社会的結合と共同体

社会的結合の共同的な様態=共同態は、社会学の理論的系譜からいえば、ゲマインシャフト、コミュニティ、コミュニオーテについての各概念規定において基本的な要素なのであるが、この三者の各々は、互いに(独、英、仏の)独自の知的伝統のもとに生まれ定着してきた事情もあって、その意味には重要な点で区別可能な特徴がある。そのうえ、これらの語は、それらが理論的に培われてきた各社会においても厳密に必ずしも一義的な規定をみているとはいえない。そうした諸概念を同時に共同体論のなかに受け入れてきた側面において、事情は一層困難な状態にある。このような状況のなかで、比較社会学的観点の研究を行うためには、西洋におけるこの語の原義にさかのぼる意味の整序に予め努めることが是非とも必要である⁽²⁸⁾。この必要に応えるためには共同態、更に共同体についての社会学の学説史的検討を試みながら、諸個人の社会的関連や、その集団的な結合が、特に「共同的」といわれる際の複合的意味とその関係を、適切に位置づけることができる一般的な概念図式を構成しなければならない。これによって共同体の類縁的な諸概念の関連も確かめられるであろうし、また、それらのなかで共同体の一般的な理論分析に適合した意義ある要素を特定することも可能である。このような意図から、我々は先ず、ゲマインシャフト(コミュニティ、コミュニオーテ)の意味のもつ共通の中核的部分が「共に」(Gemein)

であることを確かめ、更に、この語に抽象的および具象的な両義が含まれていることに注意したい。この場合に「共に」ということには、人々が共に在って集まること、集団的な所属や成員意識をもつこと以上に、主観的に感じられた「共属」や、互いに同一化可能な共属感情が抱かれているという意味がある⁽²⁹⁾。このことからゲマインシャフトは、抽象的には、一定範囲の人々の間に抱かれている共属感、あるいは、我々意識を基準として識別可能であるが、更に、それには社会的結合（凝集）の様態を指す共同態の意味がある。ゲマインシャフトには、このような共同的な結合様態としての「共同態」の意味と同時に、具体的に、共同態を基本的な統合原理として具象的に構成された集合体、つまり「共同体」の意味もある⁽³⁰⁾。この二つの意味は、ゲマインシャフトの古典的規定を行ったことで知られるテネーヌスの場合に「共同的な生活様式」と、「共同的な有機体」あるいはゲマインデ（Gemeinde）とに区別されたものに該当する。

共同体の概念化にとって基本的意味をもつのは、前述したように共同態である。あらゆる具体的な集合体は、それを構成する人々のメンバーとしての相互的な作用や行為、関係が「共同性」を基本とする共同態的特性をそなえている限り、その程度と範囲に応じて共同体的であるということが出来る。この定義からも明確なように、ゲマインシャフトやコミュニティは、厳密に言えば、共同体化の程度を問わないまま、実体としての、例えばムラや近隣住区それ自体を記述するものではない⁽³¹⁾。社会科学における他の諸概念と同じように、共同体も具体的な現実から意味適合的に構成される分析的概念である。社会学の理論的見地からいえば、具体的な集合体を構成する人々の結合様態には、共同態だけではなく、社会態（Gesellschaft）や社交態（Geselligkeit）、あるいは協同態（Genossenschaft）などが程度と範囲を異にして分析的に識別可能である。更に、その結合には並存的な様態（並存態）や、分離契機さえ支配的であろう。そうしたなかで共同的な様態が、人々の現実的な行為の経過の仕方に対して支配的に因果的意味をもつときに、その程度の強さや範囲の広さに応じ、その集合体は共同体的といえるのであって、この意味では共同体は、マッキーヴァーも強調したように「程度の問題」であるといえる⁽³²⁾。

共同体が実現される集合体は、生活圏という意味では社会的な統一（Einigung）あるいは連合（Vereinigung）にすぎず、その限りでは、「共同社会」的形態にとどまっている。しかし、共同体として、更に固有の意義をもつ集合体は、何としても統一体（Einheit）や連合体（Verein）である。かつての家共同体や村落共同体、あるいは「ゲマインシャフトの生命力」にみちた有機体としての「共同組織」（Gemeinwesen）をそなえた中世都市などは、何れも固有に歴史被規定的意味をもつ共同体として、社会経済史学分野で考察されてきたものである。しかし、そのような共同体に実現された社会的結合の共同的な様態自体は、社会構造的脈絡の如何によりその意味を異にしながら、どの集合体にも広く一般的に識別されるのである⁽³³⁾。

経済的な有効性や収益性に対する配慮中心の企業組織や組合のような組織された集合体においても、その内部の諸個人のメンバーとしての結合次元で助長される共同態が、その集団的な社会構成の基本的統合要素として実現されている程度に応じて、それは共同体的であるということが出来る。このように、一定範囲の人々が類似または共通の特殊目的や関心に志向することにより共同体的に構成される組織体はアソシエーションといわれ、それは概念上、人間の生活そのものの全体性における表現の集積的単位、つまり「コミュニティ」とは区別される⁽³⁴⁾。しかしアソシエーションにおいて、共通の目的が成員に主観的共属にもとついて志向され、しかもそれが人格のまさしく個別的なものによるときはそのチャンスが何にもとづくものであってもその程度に応じて共同目的があり、それに志向する活動は共同的といえる。社会学観点からの共同体論の最近の趨勢として目立つ一つは、伝統的な「自然的」共同体とは区別される、「共同」の意味において「共」が「同」よりも重視されるような、アソシエーション次元での「選択的」共同体の意義が一層重視されていることである⁽³⁵⁾。この形態の共同体、つまりアソシエーション的、機能的コミュニティの論議としては、デュルケムによる有機的な社会連帯についての論議が重視される。

社会生活の分化的な諸領域に構成される集合体は、それを構成する人々のメンバーとしての結合様態が、共同的な特性（共同性）を顕著に実現させ、あるいはそれを助長させる傾向をもつときに、その程度と範囲に応じて共同体ということが出来る。この定義にもとづき共同体研究には、人々の間の結合的な関連や関係の共同的な様態に分析的焦点を据えるアプローチと、この様態を基本的統合特性として実現、持続させ、あるいは喪失させるような社会的構成と再構成過程を問題とするアプローチが重視される。この各々は社会特性論的、社会構成論的とよぶことが出来る⁽³⁶⁾。前者が社会特性論的といわれるのは、共同性が人々の集合体成員であることの本質のなかに含意されたところの、集合体の固有の特性とみられるためである。この特性は、前述のように人々の主観的な共属感を基準に識別されるという意

味では「内的」なものである。それは客観的な「外的」特徴とは区別される。後者の社会構成論的アプローチの狙いは、人々の営む行為の経過を共同的に方向づけることになる社会的諸条件が何かを、社会的に複合的なそれぞれの集団構成・再構成過程のなかで問うことにある。社会学の理論的見地からいえば、どの具体的な集合体内でも識別される結合様態は共同的なものだけではない。それが支配的な場合でも、何ほどこ社会的、社交的、協同的あるいは並存的な諸様態が固有に交雑している⁽³⁷⁾。問題は、対象となる一つのシステムとしての集合体のどのような構成が、特に社会的な関係や関連における結合様態の次元で共同態を支配的なものにし、共同体化することになり、あるいは、それを失わせるものになっているかということである。この問いに応えるのが社会構成論的アプローチである。

社会学の理論的見地からの共同体は、どの集合体でも成員が互いに何かを総体的に共有していると認めることによって、共にメンバーとして在ることを欲し、我々としての主観的に感じられた共属の程度と範囲において識別可能である。ここで再び共属感という心的契機を問題にする。まず、この感情によって共同的行為が行われるチャンスは、基本的に意味体系に対する人々の合意にもとづいているといえるが、このことから合意と共属感は、集合体の共同化にとって必要な基礎であると考えられる⁽³⁸⁾。しかし、合意はそれ自体として人々の共同的行為のみを成り立たせるものではない。それは社会的あるいは社会的な、更に分離的な相互化でさえ可能にする前提である。

人々の無限ともいえる多様な行動反応に予測可能なほどの秩序が成り立つためには、相互の諸反応の解釈が、多少とも安定した「共有的枠組」に大部分もとづいている必要がある。この意味の準拠枠は、最も広義に解される「社会規範」である。それが人々の間での相互作用過程のなかで不断の意味変容はみられながらも、基本的に合意されているときには、互いの集団共有的な態度に導くようなコミュニケーションが可能なのであるが、もとより、その社会規範のすべてが、行動面での一様化、標準化をもたらすわけではないであろう⁽³⁹⁾。むしろそれは、一様でない各々に独自の行動が互いに理解されるための標準的意味体系に位置付けられよう。

一般的に共同体（特にコミュニティ）として理解されているもののなかには、それを、いま理解されたような広義の社会規範が共有され互いの意志の疎通可能な人々の範囲に適用しようとする場合がある。例えば、ミードが意中においたようなコミュニティは、人々の態度のうちに取り入れられた、一般化された他者」についての共通の反応の統一的連鎖によって規定されるものである⁽⁴⁰⁾。しかし、集合体内でのこのような標準的意味による相互理解可能性ということは、共同体的な集団構成にとって必要条件ではあるが、それだけでは充分とはいえない。重要なことは、標準的意味秩序の共有ということを経験として、互いに感情状態を理解し、〈共に〉他者の様態を内的に感じ合い更に、互いの人格のまさしく個別的なものへの共感を可能にする態度にもとづく全体的な共属感によって結ばれていなければならない。このようにして、ここで、我々はそのような感情状態のうち共同的な結合を特徴づける共同感情、つまり同情（Sympathy）を問題にする必要がある。

同情について一義的な定義を得ることは難しいが、シェーラーにおける、同情を自他の間の本質的差異性を前提とした「共歓」や「共苦」の捉え方は参照する意味がある。この考えにもとづいていえば、同情は、互いの感情の均質的な全体への融合や合一化の表れである「一体感」（Einsfühlung）や感情伝染、あるいは、その非日常表現である「集合的忘我」などは区別される概念である⁽⁴¹⁾。同情は、互いに他者の感情状態を、あたかも自分自身のことのように取り込むとか、反対に「我」が「汝」のとりことなり引き込まれるといったことが一方的にみられる一体化をいうのではない。そうではなく相互的な、つまり「共に」自分のように感じ合うという意味での共同的な感情である。

すでにテンニースも共同態が、互いに異なる人格としての自他間の相互影響による感情的な働きかけが、結合的であることによって可能な関係様態であることを強調している⁽⁴²⁾。共同感情は、このように一体感とは区別されるのであるが、この一体感により基底づけられる関係にあることにも同時に特別の注意が必要である。一体感は、互いの感情の〈働き〉の自然的な、したがって無意識的あるいは意識下の経過の統一態として表れるのであって、それは共同的な結合の前提となる、我々意識を成り立たせるものである。

またこのような一体感にもとづく情緒的直観が、例えば血の繋がりのような「身内」機縁であるとか、「仲間」の結びつきに屢々含まれる気質的なもの、つまり社会的というよりも、むしろ生物学的に決定された人間の「基本的」感情にもとづく可能性の場合のように、一体感による基底づけの問題は、特に重視されなければならないであろう⁽⁴³⁾。

また一体感は、シェーラーが「生命共同体」とよぶところの「意識以前の生命心理的統一」としても直接的に表現されるのであるが、共同体がこのような生命的共感にもとづいているときには、その程度

に応じて、共同的結合を可能にする共感も状態の現れだけとしての理解に留まらない。それは共同的な集団形成の過程に、いわば充填された潜勢力である。このことは、例えば民族共同体が集合的に熱狂的な「生命運動」を生み出す可能性があるという歴史的な事実経過から推しても明らかである⁽⁴⁴⁾。

この共同体は各人が「国民」という精神的人格に、更にまた、それを超えて普遍主義的にも、理念的に基底づけられるものでありながら、同時に民族的な生命共同体に、個別主義的に基底づけられているという、二重の性格があるといえることができる。このようにして生命的な一体感と同情、更に共同体験との境界は、事実上流動的であるといわなければならない。経験科学としての社会学の課題は、このような潜勢力がどのような社会的条件のもと如何なる形態で、散発的あるいは常態的に現象化されるかを事実的に即して確かめることにある⁽⁴⁵⁾。

他方の観点としての、共同感情は、人々が「共に」自他の感情状態を感じ合うことにより成り立つのであるが、それは自他の同一性を意味するのではない。そうである以上、互いの感情状態についての認知とか理解、あるいは追感得ということが前提にあらねばならない⁽⁴⁶⁾。この場合の自他間の理解は、互いに異なる何らかのシンボリックな表現の解釈を通じて行われざるをえないのであり、したがって完全というわけではない。つまり理解や解釈は様々なのであるが、その可能性が共感の様態＝共同態に多様性をもたらすことになる。しかし理解可能ということと同清とは区別されなければならない⁽⁴⁷⁾。例えば、他者の苦しみを理解しても、共にそれを感じ「思いやる」ことなく、更に「毀傷の喜び」さえ感じることもありうるからである。

共同感情の前提となる理解は、それゆえに顕在的あるいは潜在的に、互いの行為を共同的に方向づけるような集合的態度にもとついていなければならないのであり、このゆえに、意見や判断に賛成しないものや、敵対し合うものどうしにも、互いの行為表現のうちに生動する人格に触れる共同的な感情が生まれることが可能であろう。そのさい集合意識による拘束は、何かが総体的に共有されることによってもたれる共属感にもとづくときは持続的であるのが普通である。この経過のなかで合意は、共同的な結合にとっての充分条件ともいえる共感を、成り立たせるところの必要な前提である⁽⁴⁸⁾。

第3節 共同体と経済の相互関連

第1項 経済と共同性の関連

共同性の把握は先述のとおり人間の集合状態の分析が主となる。そのような中で、人間の営みに欠かせない家事や市場参加に始まる経済活動も看過できない重要なテーマである。共同性の原理に基づく共同体やコミュニティの理解とは別の意義を、経済活動と共同体の関連についての考察は含んでいるように思われる。なぜなら、共同体と経済という二項は甚だ対立しているようなイメージを持たせるからである。例えば、経済が進展し、財の蓄積に伴い、各個人に貧富の差が生じ、旧来からの共同体が弱体化するといった図式が先ず想起されよう⁽¹⁾。この共同体と経済の拮抗ともいべき状況に着目することで、共同体を維持させる共同性なるものを新たな視座から捉えることが可能となるであろう。そもそも経世済民という語源の意からすると、共同体を担う人々と経済の双方が好都合に共生することが本来の実相であるようにも認識されよう。これらの論点の下、共同体と経済の現実的な表現の場ともいえる市場との相互関連についての考察は、蓋しくも、共同性の原理へと結び付けられるような側面も持っているように考えられる。

経済という語の起源は、エコノミアないしオイコノミアの日本語訳であるが、そもそも、古代中国の書物には、『莊子』のなかに「経世」という言葉が見られ、世の中を治めるという意味で使われている。またほぼ同じ意味で熟語として「済民」という言葉も定着しており、これは世の中を単に治めるのではなく、民を救済するという政治の理想が含意された用語であって、この「経世」と「済民」の二語を結合した「経世済民」という熟語は古くから頻繁に使用されていたようである。例えば晴末の書物である『文中子』には、「経済の道」という用語法が見られるのである⁽²⁾。

古典古代のギリシャ時代に使われたオイコノミアは、ギリシャ語で「家」を意味するオイコス語源としていた。その当時の「家」には多数の奴隷や従者が、その家の主人のもとで労働する人間集団とし

て抱えこまれていたので、現代の少人数の、専ら消費生活が中心の家族とは活動の内容を異にし、むしろ家族で農業や工業を営む大家族の想定が相応しい。そこでは奴隷は人間でありながらも場合によっては商品として奴隷市場で売買される存在であった⁽³⁾。当時は、奴隷は主人とその周辺の人間に利用される位置にあったわけである。経済の学は、いかにすれば自分自身のオイコス（家としての共同体）を繁栄させることができるか、という意味での「家政学」として、あるいはもう少し大きな人間集団としての共同体をいかにうまく発展させるか、という意味での「国政学」として、つまり経営技術の学として当初の目的は存在していた。例えば、クセノフォンは『オイコノミクス』と題した書を残し、オイコスの経営法について論じているが、そのような探究が必要になった背景には、単純な自給自足の経済が背後に退き、経済という人間の集団の欲望充足行動に貨幣の要因、交換の要因が関連し始めていたという事情があろう⁽⁴⁾。

奴隷の発生は都市国家ポリスの政治のあり方と密接に関連している。古代ギリシャはオイコスという共同体を経済の基本単位としつつも、最大の政治的共同体の単位は都市＝ポリスという国家であって、状況次第では、ポリスの連合・共同体をつくることもあった。そもそも共同体が他の共同体に武力で戦争をしかける最大の要因は、物的な財の奪取と人的な資源の確保にあったと思われる⁽⁵⁾。武力が強いポリス共同体は、戦争によって他の共同体の人々から有用品を略奪し、敗北した共同体の人々を自己の共同体における最下層の成員である奴隷として取り込むこと、それによって有用物の生産を行なっていたとされる。

アテネというポリス共同体は周辺の支配地から財宝や奴隷を集中するようになる。人々は、自分自身が必要以上の財宝や奴隷を所有すると、それを交換に提供してもよいと考える。強いアテネを中心に財宝と奴隷が集まり、富裕化したアテネ市民や外国からの移住者によって奴隷の売買や物産の売買などの交換活動が活発になされ、売買を専業とする商業もさかんに行なわれるようになる⁽⁶⁾。

そこで哲学者・思想家たちは、「都市国家の結集、秩序、および端正簡素を尊ぶという古い伝統を犠牲にしてまで、外国商人によってもたらされた新しい営利精神を受け入れなければならないのだろうか⁽⁷⁾、という共同体と市場のせめぎあいという困難な問題に直面するのである。そこで多数のソフィストたちは、過去の共同体の因習からの訣別を望み、「個人的な致富の追求からなる動機的美徳を宣揚し……国際商業の発展をも望んだ⁽⁸⁾」とされる。

対して、プラトンは市場経済における個人の利益の追求行為について、批判的思想を展開する。つまりプラトンは都市国家共同体の美徳を賛美し、「個人的致富の追求は道徳的屈従の源泉⁽⁹⁾」であると否定する。けれども共産主義の美徳が宣揚されるのも国家の上層の指導的権力者のみであって、共同体至上主義としての共産主義の理想的原理で経済全体が構築されるとは、さすがのプラトンも考えていなかったようである。なぜならば、集団全体の共同利益のためという意識でもって個人個人の経済活動が首尾よく展開されると断定するだけの根拠が、プラトンの前に存在していなかったからである⁽¹⁰⁾。

個人の自由な経済活動を否定するのではなく、むしろ経済活動を展開すべき大衆は自由な個人の欲望充足を基本に据えなければ動かないと捉えていた。そのためには市場での個人の行動を背徳として全面的に押さえ込むことは得策ではない。プラトンの場合、政治家の汚職や蓄財という問題が生じていた。この問題の解消が理想的ポリス共同体への先駆けであると考えたプラトンは、ポリス共同体の指導者が自分の致富に走る動機を分析する。なぜ富を追求するか、それは自分の子供や身内に利益を与えようとするからである。すなわち、政治家にとっては、家族が存在することが腐敗の原因だと見たプラトンは、支配的身分の間人集団だけで、厳格な共同生活をおくるべきだと考えた。指導者が自分の利益や自分の家族の利益という動機を捨てるためには、指導者自身が家族を解体し、より大きな別の共同体であるポリスの成員としてのみ生活することの必要性を説いたのである⁽¹¹⁾。これは、貴族たる者は全体を優先することを求めたものである。更にプラトンは、大衆の活動は各個人の自由がなければ成立しないと捉えたものの、庶民の個人的な富の保有に対する制限や自由な言論への制限を想定していた⁽¹²⁾。

対して、アリストテレスは、プラトンの説明に対し、家族の問題、私有財産の問題などの側面を着目して反論を行なっている。家族は、アリストテレスにとって、奴隷の存在と同様に現実の存在であり、否定の対象ではなかった。ただし、奴隷を承認するか否かは、家族の問題とは異なる倫理観の問題でもあった。個人の財産を個人が専属的に享受することは「悪」ではなくて「善」であるという思想をアリストテレスは、個人所有の幸福感を自然思想の一つとして肯定し、有用物の共有は人間から寛大さを奪い取るものだと批判する⁽¹³⁾。また家族と致富については、「人間に一般的利益よりも自分個人の、あるいは家族の利益を追求することを諦めさせることは、決してできないであろう。それに、致富の願望は濫用に陥りやすいけれども、個人の活動のすぐれた刺激剤⁽¹⁴⁾」だとして容認する思想を展開する。ポリ

スは家族と同様の共同体ではないと現実肯定の立場に立ったのである。つまり、アリストテレスはポリスのなかに自己の家族の利益を追求する市場経済が入ることは必然的であると捉えていた⁽¹⁵⁾。

アリストテレスの市場経済に対する思想は、流通の正義、交換の正義がいかんにして保たれるか、すなわち、個々の商品の価格はいかなる量が「正義」であるのかという問題に向けられている。この点については、市場経済での独占は交換の「等量性」が保てないので「不正義」とであるとされている⁽¹⁶⁾。アリストテレスは中世の思想に影響を残すが、それはプラトンの共産主義を批判したというよりも、やはり彼自身の、過剰な市場経済を警戒する思想が中世にも受け入れられたと見るべきであろう。その場合には、自然的か否かという問題が据えられている。アリストテレスは、奴隷からの搾取が自然的な経済の範時に入る、人間には不平等はつきものであると考えたのに対し、生産がなされないような商売から得られる利潤と、貨幣の貸付によって得られる利子とを、生産的ではない、したがって、自然的でないという論理を立てて非難したのである⁽¹⁷⁾。

クセノフォンの思想は、経済の繁栄と平和がいかんに関わるのか、という点を提示している。彼のアテネ都市国家の財政改善を論じた文章のなかに、アテネという都市国家の繁栄の理由に、農業の優秀性と商業の専門的分業、銀の産出と公共事業などが列挙されるばかりでなく、「いちばん長い期間にわたって平和を保った国がいちばん栄えることは確実である。そして、あらゆる国家のうちで、アテネは平和時に繁栄するのに適した特質を持っている」と述べている⁽¹⁸⁾。現代経済学の領袖ガルブレイスは、この部分に着目して、いかに強国といえども平和を維持しなければ人々の経済は豊かにならないと警鐘をならしたのであった。いかなる共同体であれ、平和的な市場経済によるコミュニケーションによって変換のルールで共同体同士が結ばれることが人の幸福にとって最善であると言えよう。これは共同体の内部でも、共同体相互間でも、およそ人間と人間の自由と平等を重んじた接し方があるとすれば、暴力に依存しないような市場での交換行動こそが、そのような人間行動の一つであるということを示している⁽¹⁹⁾。しかしながら、また市場は個人の熾烈な競争行動を許容する側面があり、そのような非情な競争原理のもとでは、弱者が悲惨な状況に置かれてしまうこともある。共同体に固有な協力・相互扶助・集団性などの美德と共存できる市場でなければならない。共同体の美德と市場の自由さと平和維持機能という両面の長所を生かす方法は、共同体の内部にも外部にも暴力を発生させないことであり、共同体と調和のとれた市場経済の繁栄がそれを可能ならしめると、クセノフォンの思想から読み取れる⁽²⁰⁾。

第2項 中世の経済思想

中世において世界全般に大きな作用を齎したものが宗教であったことは明白である。特に西洋、西アジアの社会の規律ともなった宗教がキリスト教とイスラームである。これらの宗教の教典である『聖書』や「コーラン」の教典に記された市場経済に対する思想は、市場経済一般を否定もしない代わりに、人関の伝統的な集団の文化や意識をも変質させ、壊してしまうような市場経済一般の潜在的な共同体分解能力を肯定する面もある。そして、共同体に従属的である限りでの市場経済の容認する思想であったともいえる⁽²¹⁾。

キリスト教において、『旧約聖書』のなかの「出エジプト記」では、イスラエルの民の指導者モーセは、神の御託宣であるということで、「あなたが、共におるわたしの民の貧しい者に金を貸すときは、これに対して金貸しのようにしてはならない。これから利子を取ってはならない。もし隣人の上着を質に取るならば、日の入るまでにそれを返さなければならない。これは彼の身を覆う、ただ一つの物、彼の膚のための着物だからである。」⁽²²⁾という言葉を伝えている。すでに、当時から商人や金貸しが活躍していたということを前提にして、利子を払えない貧しい人々から利子を取る行為を批判し、人々に道徳的指導を行っている。同時に、上着しかない人間が金貸しにそれを担保に提供して金を借りても、貸したほうが夜になる前に返却しなければならない。この道徳が欠ければ人間の世界は悲惨になり、生存が危ぶまれるとしている⁽²³⁾。これは、人間と人間の関係が市場経済の義務的な規則だけで完結してはならないという啓示を表している。利潤追求的な市場経済に欠けているのは、利他心ないし他人の状況を憐れむ慈悲の精神、友愛の精神であると、提示しているのである。イエス自身の残した言葉において、市場の経済と人間の友愛がいかんに関係しうるかという問題を扱ったものがある。イエスは貸銀という形にも友愛の感情を移入しうると見たのであろうか。『新約聖書』には、労働者の貸銀にまつわる説話がある。イエスの生きた時代では、他人のために働きたい人々は、人々が集まる市場に立ち、雇いたい主人の誘いを待つという慣習があった。両者は話し合い労働内容と報酬としての貸銀の額を契約し、職場に派遣

する雇用形態であった。このような背景のなかで、「マタイによる福音書」の「天国は、ある家の主人が、自分の葡萄園に労働者を雇うために、夜が明けると同時に、出かけて行くようなものである」⁽²⁴⁾ という文言から始まる。イエスは、天国では、葡萄農園の主人は、夕方になるまで市場で職を欲している人がいたとしたら、一日の最後の一時間だけでも自分の葡萄園で働いてもらい、朝早くから農業労働者として働いていた人々と同じ1デナリの賃銀を支払うことが天国の流儀である。更には、朝からずっと一日中働いていた人々は後回しにして、市場に立ち尽くした「一時間だけの労働者」から順番に1デナリの賃銀を渡すことが天国の流儀である、と説教しているのである。天国のあり方の比喻として、イエスは利己心で動く市場経済の原則を認めながら、加えて、商品としての葡萄の生産に他人の労働を賃銀と交換に使うという市場経済に基づく人間の経済活動を大枠として肯定しながら、その市場経済に友愛の精神、他人を救済する相互扶助の精神を加えることで修正する必要を説いているのである⁽²⁵⁾。

対して、戒律宗教としてのイスラームは、信者のモスレムたる者の人間としての行動規範を個人の良心に依存させないでアラーの神の道德律そのものに依拠させようとする宗教思想である。神の戒律に人間を従属させることで、家族や地域や国家という共同体の団結を強固にしようという発想である。そして宗教的人間集団としての共同体は、その中心にはイスラームの開祖ムハンマドを置くことによって形成されている。『コーラン』に含まれる市場経済を肯定する思想は、商人が積極的な神の援護者として重要な地位が与えられていることから解釈することができる⁽²⁶⁾。利子を得ることへの懐疑は少なく、商人は相手への同情よりも自分の利潤を優先させることが許容されている。しかし、商人は共同体に従属する限りで商人として存在しようということが前提とされている⁽²⁷⁾。

ロダソソン『イスラームと資本主義』において、「経済活動、利潤の追求、商業、したがってまた市場のための生産は、伝承によっても『コーラン』によっても、おなじような温かな目で見守られている」⁽²⁸⁾と指摘している。『コーラン』原典において「商人たちは一地上での神の忠実な管財人である」、「許された仕事から利益をあげるなら、お前の行動はジハードであり、この利益をお前の家族や隣人のために使うなら、サダカをしたことになる。まことに、商売で合法的に手に入れた1デルハム銀貨は、他のことでもうけた10デルハムにまさるだろう」⁽²⁹⁾と示されている。宗教的な様々な禁制品、葡萄酒や豚を商うこととか、水のような万人の共有物を商品化するといった宗教的な禁忌や共同体の禁止事項が存在するものの、財の移動を担当する商人なくして人々の豊かな物質的な生活も維持できなかったという現実も影響して、商人を重要な役割であると認めていたのである⁽³⁰⁾。

第3項 近代経済学史の展開において

ヨーロッパ世界の中世は、商人の活動が制限され、共同体の内部流通のみが容認されるなどの時代背景があった。しかし、中世都市の勃興とともに遠隔地貿易や日常的な商品売買によって市場経済は拡大せざるを得なくなった。西ローマ帝国の滅亡以後、アラビア人が地中海交易を支配した時期もあり、その後は農村社会を中心にしたアウタルキー（自給自足の経済）の傾向が強まったが、東方への興味や新海路の開拓などで、外国との商業関係が増加し始めたのである⁽³¹⁾。このような市場経済の新傾向に直面して、学問の萌芽となる。

まず、学問的な開始は経済そのものの分析や政策によるものではなく、市場経済における道徳的正義を問うことにあった。13世紀にトマス・アキナスは『神学大全』を著わし、キリスト教の価値観に合致する市場経済の倫理観を示した。アキナスは労働意欲と私有財産の関係を配慮して、私有財産は自然法に新たに加えられた人間の理性の産物と捉え、市場経済の基礎となる個人の私有財産を共同体の権利留保のもとに基本的に承認する。特に、アキナスが商業利潤の正常な範囲での承認とならんで土地の私有権が認めたことは市場経済の存在が道徳の問題としてもキリスト教の規範に合致してきたことを意味した⁽³²⁾。しかし、利子を貸付金とともに取ることは否定し、家を貸して家賃を取るのとは、家の使用に対する代価だから許されるとした。しかし、貨幣は使えば誰かの手に渡って、同じ貨幣片は戻らずに消費されるという経過がある。アキナスが利子を禁じる根本理由は隣人愛のキリスト教的倫理観に合わないという点にある⁽³³⁾。

このような道徳的な経済観や市場観の立場とは異なりより実的な分析論に着手したのが重商主義である。群小の封建領主が没落し、ヴェネチアのような海洋商業都市国家や自由都市、スペインやポルトガルのような強大な国家が台頭してくる時代において、新大陸の発見と大航海の時代がヨーロッパ社会に大量の銀や金をもたらすのである。商業、とりわけ外国との商業で貿易差額を獲得することが自国の富

を増大させる最適の方法である、という理論を立てたのが重商主義であった⁽³⁴⁾。そのためには、金銀の流入を図り、輸出を奨励し、輸入を制限するために高い関税をかけて、できる限り国家統制しようというのがその理論による重商主義政策であった。これに対して金や銀の貴金属こそが富の実体、本当の姿であり、とりわけ貴金属の蓄積を重要視しようという考えは、重金主義と違って区別される。高く売ればそれだけ利潤が大きくなることを重視したことで、自然価格としての正当な価格に対する倫理性が欠落したのである。と同時に、利子を否定する理論が、別の理論によって否定されるようになる⁽³⁵⁾。

ジャン・ボダンによって示された貨幣数量説は、ある一定の取引量が与えられた場合、そこでは商品の価格全体は社会全体への貨幣の供給量に直接的に比例して変動する、という単純な数量説である。論拠として、スペインのアンダルシア地方での物価騰貴が紹介され、1500年から1600年までの100年間に、物価は5倍になったのであって、その原因は新大陸からもたらされた大量の新産金と新産銀であった、と分析された。金や銀はやがてスペインの国境を越えてヨーロッパの全土に拡大する。その貨幣数量増大に応じて、商品の価格は上昇したとされた。それは商業革命、価格革命と称される一事であった。しかし、厳密には誤謬も含まれた理論であった⁽³⁶⁾。この理論に見られるように、重商主義の経済観はアキナスの示したような道徳的な側面が薄れ、国家運営のための施策面に重点が置かれている。そして、人々が日常を生きるための経済、共同体を恵ませるための経済という視点は度外視されているともいえる。

この重商主義に対して、フランスでは、一国の富は農民が土地を耕すことによって生まれるという重農主義思想が発展する。そこでは、自然的なものは何かというアリストテレス以来、ローマ人にも継承され、思想的に継承されていた自然法の考え方が基礎に据えられている。生活の基本は農業にあるという思想から開始され、農業で食料や原料を得ることが先ず商業の先駆けとなるという点を重視した。そして工業によって加工され、商業によって流通するという過程は農業の付加的な部分であると解釈した⁽³⁷⁾。フランソワ・ケネーは『経済表』において、一国のなかで財がどのように生産され、流通し、消費され、そして人々を貨幣がどのように循環していくか、緻密に説明した⁽³⁸⁾。重農主義は国の経済を貨幣と財の交換に基づいて考察したのであり、他方、売買の自由も自然な動機であって、「自由放任」の思想を生み出した。農業に力点をおく経済システムは農業を行う現場である土地の所有を先ず評価する。そのため、重農主義は土地所有者を賛美する傾向がある。しかし、そのことは借地農業者の階級を国の経済を指導する立場であるとした重農主義の根本と差異を持つのであり、重農主義の理論そのものの難点でもある。

重農主義の自由放任の理念を継承したといえる古典派経済学の嚆矢アダム・スミスは、『国富論』において、物質的には貧しかった封建時代が、大量の物品にあふれる富裕な時代への変化であると歓迎している。「よく統治された社会では、人民の最下層にまで広く富裕がゆきわたるが、そうした富裕をひきおこすのは、分業の結果として生じる、様々な技術による生産物の巨大な増加にほかならない⁽³⁹⁾、と分業の発展こそが人々に豊かさをもたらす、具体的には剰余生産物を他人の財貨と交換することができるようになる。このような市場での交換がなされることで、豊かさが一般に社会の階級のすべてにゆきわたるのであると、交換の効用・分業の効用を評価している。スミスは、「分業は、もともと、それによって生じる社会全般の富裕を予見し意図した人間の知恵の所産ではない。分業は、その有用性に無頓着な、人間の本性上のある性向、すなわち、ある物を他の物と取引し、交易し、交換しようとする性向の、緩慢で漸進的ではあるが、必然的な帰結なのだ⁽⁴⁰⁾、と考え、このような人間の交換を求める性向は、「すべての人間に共通なもので、他のどんな動物にも見出されない⁽⁴¹⁾」と強調している。

人間は共同体の中で各役割を持して、他者と交流し、コミュニケーションが発生し、言語のやり取りや財の移動が生まれたといえる。スミスは、人間が分業や交易、交換の行われる「商業社会」を形成することを説明しているのである。分業は、商品と商品の交換を前提にする社会的分業と、単なる作業の分担としての工場内分業ないし共同体内分業とが区別されるが、スミスの場合は、交換に着目し、職業の分化としての分業も、マニファクチュアの作業場内部の分業も、交換が目的として説明される。しかし、自給自足の人間の集団経済でも、仕事や労働の分担としての分業があつて、その分業は市場経済で見られる交換を必ずしも必要としないという点がスミスの分析には欠落している、といえる。自給自足でなくても、家族共同体のなかでは様々な家事が分担されているが、その分業は交換概念とは無縁である。共同体の内部では、分業は労働の効率を高めるとは言えても、交換をもたらすとは言えない。交換は、共同体の外でも内でも、各人がそれぞれの剰余の財貨を取り替えるという行為なのであって、分業と必ずしも直結する概念ではないと認められる。スミスは動物や人間が貨幣を媒介にしないで協力して生きるという群れの生存形態、共同体の生存形態が存在することを度外視している。確かに、市場経

済を中心にした社会であるなら、人間は市場経済をとおして分業するから、各人はそれぞれの専門の有用性を交換によって全員が享受できることは明らかであり、人間の共同体の場合は、多かれ少なかれ市場経済要因が補完的に作用していることも正しい。むしろ市場経済で感知できない人間生活の部分が共同体原理で補われて、人間社会の全体構成があるということが肝要である。

スミスは市場経済にて行動する「経済人」という存在を認め、「かれは、普通、社会公共の利益を増進しようなどと意図しているわけでもないし、また、自分が社会の利益をどれだけ増進しているのかも知っていないわけではない。一産業を運営するのは、自分自身の利得のためなのである。だが、こうすることによって、かれは、一見えざる手に導かれて自分では意図していかなかった一目的を促進することになる。一自分自身の利益を追求するほうが、はるかに有効に社会の利益を増進することがしばしばある」⁽⁴²⁾、と述べている。そこには、社会の利益や国家の利益を主に考慮して市場経済を操作しようとするのは愚行であるという考え、市場経済は、その競争の効用によって、立派に理想の予定調和を達成しうだけの機能を持っているといった考えを含むスミスの自由放任の思想が存在している。

貧富の差という市場経済のもたらす不平等の問題について、『国富論』では、普遍的な貧困の問題は論じられてはいるが、市場経済がもたらす固有な貧困の存在という発想はない。時代背景として、長い中世の時代に村落共同体に縛られていた農民の農村からの追放と都市住民であった徒弟や職人たちの没落、それらの人々の工場労働者になることへの拒否などの社会事情により、浮浪者が大量発生した状況があった。そこで救貧法が制定され、分業の自由な発展を阻害する徒弟法や旧慣習による人間の移動や活動の自由に対する規制を市場経済に残すことになった。これらに対して、規制を撤廃して、産業の発展と自由競争が貫徹すること、貧困はイギリスのなかから消滅する、というような市場経済に対するスミスの視点が含まれていたのである。失業については、人間の財産は労働できることなのだから、自由に蓄財と労働者が移動できることが重要であるとスミスは考えたのであって、市場経済の自由活動が確保されればよいというのがスミスの市場経済楽観思想の内容であった⁽⁴³⁾。しかしながら、スミスの想定する「経済人」は、他人の立場を考慮し、自分の行為が他人にも共感を得るという道徳や倫理、個人の社会の構成員としての良心を重要視する立場であるとして、スミスは『道徳感情論』において、そのような倫理意識に裏打ちされた、各個人の自由な経済人としての利己心による経済的行為が自由に、国家やその他の共同体的規制を受けずに展開されるとき、個人の利己の欲は、自由競争のなかでひとつの秩序に収斂してしまうと考えたのであった。例えば、見えざる手に導かれて、生活必需品の均等な配分を行なうようになるというような理想としての市場経済での平等実現が強調されたのであった。しかしながら、現実において、その理想は理想のまま留まり、貧富の差の増大や利己心による市場経済の混乱という状況が見られたのであった。

スミスの楽観的な市場経済評価に対して、リカードは、より客観的に市場経済が全面的展開をした場合の社会と経済状況の変化について研究した。その最たる理論は収穫逡減の法則である。それは「人口が増大していき、穀物生産の拡大が求められるが、優等地はすでに耕作されていて、未耕地は相対的に劣等の土地である。そこで、劣等の土地での生産物に平均利潤が与えられなければ、誰もそこで生産しないから、生産費用が大きい小麦に平均利潤が加味された、より高い小麦価格となる。このように農産物が蓄積の進行とともに上昇していけば、地代の比率が上がる。賃銀では、生活に必要な小麦を買うので、その賃銀も価格上昇に比例して上昇しなければならない。そうすれば、資本家の手元に残る利潤の量は減少するわけであって、利潤率は傾向的に低下するし、産業資本家が窮地に陥る事態例えば、恐慌が発生する。」⁽⁴⁴⁾という構図を想定したものである。リカードの理論はマルサスの人口論とともに、市場経済への悲観論に繋がるものである。その後、スミスの自由放任経済に異を唱えるドイツのフリードリヒ・リストは保護貿易主義を掲げて、歴史学派の領袖となる。歴史学派はシュモラーとメンガーの方法論争へと至ることになるが、これは経済や社会をどう捉えるかという論点ではなく、まさに経済学の学問的方法論の議論として交わされたのであった⁽⁴⁵⁾。

歴史学派において、重要な意味を持つものは各論者が示した発展段階説であろう。リストは、国家の歴史の四段階として牧畜段階—農業段階—農・工業段階—農・工・商業段階に区別した。その後、リストは四段階の前に、野蛮の時代を入れた、五段階発展理論を提唱している。段階的發展の考え方は、歴史学派の継続と共に多様化された。ヒルデブラントは、三段階説を唱え、自然経済—貨幣経済—信用経済の順序で経済は発展するとした。シュモラーは、四段階説を採り、村落経済—都市経済—領域経済—国民経済、という発展段階を示した。また、ビュッヒャーは、三段階説であり、封鎖的家族経済—都市経済—国民経済、を示した。歴史学派末尾のゾンバルトは、個人経済—過渡的経済—社会経済という三段階理論を唱えた。また資本主義社会の発展段階も想定され、前資本主義—初期資本主義—高度資本主義

という段階的な区分化もされている⁽⁴⁶⁾。これは、マルクスの発展段階・歴史段階の理論を想起させるものである。

歴史学派の系譜の後尾にあり、「歴史学派の申し子」と称せられるマックス・ウェーバーは、このような歴史学派の発展段階説を参照しつつ、「価値自由」(Wertfreiheit)という立場に依拠して経済学と歴史学の双方を融合させた理論を提供した。そして、社会科学にとって重要なのは、価値の判断を抜いた、抽象性の高い、客観的な「概念」が確立されることであるとした⁽⁴⁷⁾。

そのような立場からウェーバーは「資本主義」の概念化を行っている。まず、資本主義について、「政治的資本主義」概念と「経済的資本主義」概念の区別を行う。ウェーバー研究のシュルプターによれば、「政治的資本主義は一古代にも近代にも、東洋にも西洋にも、世界中のいたるところに、いつの時代にも存在した」⁽⁴⁸⁾資本主義だとされる。伝統と合理性が概念を分ける規準に用いられ、権力を利用した利潤獲得は「政治的資本主義」概念に対応し、合理性の高い、商人による商品売買を利用した利潤獲得の場合は、「経済的資本主義」概念に対応するとされる。経済の原理には二つの異なる原理があることによって、市場の経済類型となるか、オイコスのような経済類型となるかに分かれる。前者の原理は営利原理であって、後者のそれは家計原理だと考えられたのである。更に、「ヴェーバーはオイコスと市場の相補性から出発している」⁽⁴⁹⁾とされる。例えば、オイコスの主人同士が、市場で剰余生産物を商品として交換する、貨幣を用いて売買するという事実を踏まえているのであり、オイコスの内部では、オイコスの家長は、奴隷を利用する、自家生産の財を共同体の内部に消費しているという事実を踏まえているのである。この二原理の優勢を繰り返すことで古代から中世への市場経済の変遷を解釈することもできよう。

歴史学派も一端を担った市場経済への批判理論は、自由放任への批判と相俟って、サン＝シモン、オウエンらの空想社会主義を経て、マルクスの社会主義思想へと連結することになるのであった。経済は、古代におけるオイコスの家計から開始され、市場の登場と共に大きな発展と国家の形成に向けての道程を歩んできたのである。この変遷を辿ると、経済における道徳や倫理を論じる場合のみ、共同体や人々の共同性の問題が取り扱われるに過ぎない。市場経済を分析する立場は、貨幣、交換によって構成される経済システムの作用や効果の部分を重視することで、「経済人」のような利潤追求の学としての経済学に変貌させてしまった観がある。元来、共同体と経済は反するものではなかった。しかしその条件が適うのは、村落共同体のような小規模な域圏に限られていたため、個人的には利己主義の強化、国内的には貧富の拡大、国外的には流通の拡大によって、共同体の存在は薄らいだのである。そして、利潤追求に先んじる利己主義によって、共同体を構成する人々の共同性なるものの力も弱まり、共同体内の平和や幸福より、国内外を現場とした市場経済への関与に最大の関心が寄せられるようになったのである。近代における市場経済の拡大以降、共同体と経済の相互共栄は困難な様相を呈してきたといえる。ただし、経済による豊かさと共同性に含まれる豊かさは、双方とも必要なものである。この問題は市場経済批判の結実でもある社会主義の思想や実践を経ても解決され得なかったといえる。

脚注・出典

共同体論の展開における概念化の諸相
—ゲマインシャフト論の系譜と共同体概念に関する諸理論をめぐって—

序論

- (1) 中久郎『共同性の社会理論』世界思想社、1991年、449頁。
- (2) 同、449-450頁。

第1節 共同体の様態に関する社会学の前提

- (1) F. Tonnies, *Gesellschaft und Gemeinschaft*, Ferdinand Enke, 1887, 杉之原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』岩波書店、1957年、上下。
 - (2) テンニース『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』、上35頁。
 - (3) 同、上36頁。
 - (4) 同上。
 - (5) 同、上113頁。
 - (6) 同、上18頁。
 - (7) 同、上164頁。
 - (8) 同上。
 - (9) 同上。
 - (10) 同、上41頁。
 - (11) 同上。
 - (12) 同、上50-53頁。
 - (13) 同上。
 - (14) 同上。
 - (15) 同、上58-85頁。
 - (16) 同上。
 - (17) 同上。
 - (18) 同、上65-68頁。
 - (19) 同上。
 - (20) 同上。
 - (21) 同、上65頁。
 - (22) 同、上85-88頁。
 - (23) 同上。
 - (24) 同、上58-85頁。
 - (25) ウェーバー『社会学の基礎概念』(内藤他訳) 角川書店、1953年。(M・Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921, Kap) 69-70頁。
 - (26) 同上。
 - (27) 上掲、M・Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921, Kapにおける所論。
- 第2項 ゲマインシャフト論の系譜
- (28) 中久郎『共同性の社会理論』世界思想社、1991年、231頁。
 - (29) シュタウディンケル『道徳の経済的基礎』(草間訳) 岩波書店 (F. Staudinger, *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*, 1907)
 - (30) 上掲、『共同性の社会理論』232頁。
 - (31) 中久郎『デュルケームの社会理論』1979年。A.F. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, 4 Aufl, 1928。
 - (32) 同上。
 - (33) 上掲、『共同性の社会理論』232頁。

- (34) シューラー『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(吉沢他訳)『著作集』、白水社、1980 (M.Scheler, *der formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, 1927)
- (35) 上掲、『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』、上52頁。
- (36) 同、135頁。
- (37) 同上。
- (38) ヘラー『個人と共同体』(良知訳) 法政大学出版会、1976年、10頁。
- (39) 上掲、『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』、上53頁。
- (40) 同、下126頁。
- (41) 上掲、『共同性の社会理論』234頁。
- (42) 上掲、『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』、下210頁。
- (43) 同上。
- (44) 上掲、『共同性の社会理論』234頁。
- (45) 同上。
- (46) 同、234-235頁。
- (47) 同、235頁。
- (48) 同上。
- (49) プラント『コミュニティの思想』(中他訳) 世界思想社、1979年 (R. Plant, *Community and Ideology*, Routledge & Kegan Paul, 1974) 75-83頁。
- (50) デュルケーム『社会分業論』(田原訳) 青木書店、1975年、(E.Durkheim, *De la division du travail social*, 1893, Presses Univ. de France, 1967)
- (51) ニスベット『社会学的発想の系譜』(中訳) アカデミア出版、1976、(R.A. Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford Univ. Press 1953) に詳しい。
- (52) 同上。
- (53) 同上。
- (54) マッキーヴァー『コミュニティ』(中他訳) ミネルヴァ書房、1975年、(R.M.MacIver, *Community*, Macmillan, 1917) 56-57頁。
- (55) 上掲、『共同性の社会理論』237頁。
- (56) 松原治郎『コミュニティの社会学』東京大学出版会、1978年。
- (57) 上掲、マッキーヴァー『コミュニティ』55-60頁。
- (58) 同上。
- (59) 上掲、『共同性の社会理論』238頁。
- (60) 同上。
- (61) 上掲、マッキーヴァー『コミュニティ』46頁。
- (62) 同上。
- (63) 上掲、『共同性の社会理論』239頁。R.M. MacIver, *Society*, Rinehart, 1949。
- (64) 同上。
- (65) パーソンス『政治と社会構造』上下、誠信書房、1973年 (T. Parsons, *Politics and Social Structure*, Free Press, 1969)
- (66) 上掲、『共同性の社会理論』239頁。
- (67) 他方、マッキーヴァー『コミュニティ』は高田保馬『社会と国家』岩波書店、1922年、に影響を与えている。
- (68) 上掲、『共同性の社会理論』240頁。
- (69) 同上。

- (70) 同上。
 (71) 同上。
 (72) パーク『都市』(大道・倉田訳) 鹿島出版会、1972年、(R.E. Park et al, The City, Univ. of Chicago Press, 1925) 111-120頁。
 (73) 同上。
 (74) 同上。
 (75) 上掲、『共同性の社会理論』241-242頁。
 (76) 望月清司『マルクス歴史理論の研究』岩波書店、1973年、278-279頁。
 (77) 同上。
 (78) 上掲、『共同性の社会理論』243頁。
 (79) 上掲、望月清司『マルクス歴史理論の研究』280頁。
 (80) 大塚久雄『共同体の基礎理論』、岩波書店、1955年。
 (81) 同、7-10頁。
 (82) 上掲、『共同性の社会理論』244-245頁。
 (83) 鈴木栄太郎『日本農村社会学原理』未来社、1962年。白井二尚『社会学論集』創文社、1964年。
 (84) 上掲、『共同性の社会理論』245頁。
 (85) 福武直「現代日本における村落共同体の存在形態」『村落社会学研究』1956年。
 (86) 長谷川昭彦『農村社会の構造と変動』ミネルヴァ書房、1974年、32-34頁。
 (87) 福武直『日本の農村社会』東京大学出版会、1953年、73頁。
 (88) 同上。
 (89) 有賀喜左衛門「村落共同体と家」『著作集』、未来社、1956年、23頁。

第2節 共同体に関する社会学の諸理論

- (1) 中久郎『共同性の社会理論』世界思想社、1991年、40頁。
 (2) 同上。
 (3) 同、40-41頁。
 (4) 同。T.Parsons, "The general interpretation of action., Theories of Society, Free Press, 1961 pp86-7。
 (5) 上掲、『共同性の社会理論』、41頁。
 (6) 同、43頁。
 (7) ジンメル『社会学の基本問題』(居安訳) 世界思想社、2004年、56-58頁。
 (8) 同上。
 (9) デュルケム『宗教生活の原初形態』(古野訳)、岩波書店、1975年、上、112-123頁。
 (10) 同、115頁。
 (11) 同、117-118頁。
 (12) 同上。
 (13) デュルケム『社会学的方法の規準』(宮島訳)、1978年、132頁。
 (14) 同上。
 (15) 同、136頁。
 (16) 上掲、デュルケム『宗教生活の原初形態』、上、120頁。
 (17) テンニース『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』、上35頁。
 (18) マッキーヴァー『コミュニティ』(中他訳) ミネルヴァ書房、1975年。
 (19) 同、35頁。

- (20) 上掲、『共同性の社会理論』、42頁。
 (21) 同上。
 (22) 同、44頁。
 (23) 同上。
 (24) 同、47頁。
 (25) 同上。望月清司『マルクス歴史理論の研究』岩波書店、1973年、278-279頁。
 (26) 同、48頁。
 (27) 上掲、マッキーヴァー『コミュニティ』、43頁。
 (28) ジンメル『社会学の基本問題』(居安訳) 世界思想社、2004年、56頁。
 (29) 上掲、『共同性の社会理論』、61頁。
 (30) 同上。
 (31) 上掲、マッキーヴァー『コミュニティ』、43-45頁。
 (32) 同上。
 (33) 上掲、『共同性の社会理論』、64頁。
 (34) デュルケム『社会学的方法の規準』(宮島訳)、1978年、146頁。
 (35) 上掲、『共同性の社会理論』、64頁。
 (36) 同、67-69頁。
 (37) 同上。
 (38) 同、69-71頁。
 (39) 同上。
 (40) 同、84頁。
 (41) 同、85頁。
 (42) 上掲、テンニース『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』、上46頁。
 (43) 上掲、『共同性の社会理論』、82-86頁。
 (44) 同上。
 (45) 同、85頁。
 (46) 同、93頁。
 (47) 同、94-95頁。
 (48) 同上。

第3節 共同体と経済の相互関連

- (1) 松尾秀雄『市場と共同体』ナカニシヤ出版、1999年、5頁。
 (2) 同、15頁。
 (3) 同、15-16頁。
 (4) クセノフォン『オイコノミクス』
 (5) 上掲、『市場と共同体』、16-17頁。
 (6) 同上。
 (7) エミール・ジャム『経済思想史』上(久保田他訳)、(Emile James Historie sommaire del la pensee economique,) 22頁。
 (8) 同、23頁。
 (9) 同、24頁。
 (10) 上掲、『市場と共同体』、17-18頁。
 (11) E・ジャム『経済思想史』、25頁。
 (12) 同。
 (13) シュンペーター『経済分析の歴史』(東畑訳)、岩波書店、1955年、106頁。
 (14) ガルブレイス『経済学の歴史』(鈴木訳)、ダイヤモンド社、25頁からの引用。
 (15) 同上。
 (16) 上掲、『市場と共同体』、19頁。
 (17) 同上。
 (18) 上掲、ガルブレイス『経済学の歴史』、24頁。
 (19) 同上。

- (20) 同上。
- (21) 上掲、『市場と共同体』、21頁。
- (22) 『旧約聖書』日本聖書刊行会、1985年、124頁。
- (23) 同上
- (24) 同、36頁。
- (25) 上掲、『市場と共同体』、22頁。
- (26) M. ロンダソン『イスラームと資本主義』(山内訳)、1978年、25頁。
- (27) 同、33頁。
- (28) 同上。
- (29) 同上。
- (30) 同、35頁。
- (31) 上掲、E・ジャム『経済思想史』、30頁。
- (32) 同、31頁。
- (33) 同上。
- (34) 上掲、ガルブレイス『経済学の歴史』、26頁。
- (35) 上掲、E・ジャム『経済思想史』、33頁。
- (36) 上掲、シュンペーター『経済分析の歴史』、654頁。
- (37) 上掲、E・ジャム『経済思想史』、38頁。
- (38) ケネー『経済表』(戸田他訳)、岩波書店、1965年、7-8頁。
- (39) スミス『国富論I』(大河内訳)、中央公論社、1976年、20頁。
- (40) 同、21頁。
- (41) 同、24頁。
- (42) 同、120頁。
- (43) 上掲、『市場と共同体』、31-32頁。
- (44) 同、33頁。リカード『経済学および課税の原理』(小泉訳)、岩波書店、1952年。
- (45) 上掲、E・ジャム『経済思想史』、55-58頁。
- (46) 上掲、『市場と共同体』、45-46頁。
- (47) シェルフター『現世支配の合理主義』、(米沢他訳)、未来社、1984年。269頁。
- (48) 同、271頁。
- (49) 同、320頁。

著者 山下祐樹
(熊谷地区労働組合協議会・地域社会研究会)

地域社会研究論集 4

共同体論の展開における概念化の諸相

— ゲマインシャフト論の系譜と共同体概念に関する諸理論をめぐって —

2017年12月24日発行

発行：熊谷地区労働組合協議会・地域社会研究会

事務局：熊谷地区労働組合協議会（熊谷地域労働者福祉協議会）

（埼玉県熊谷市石原 1410-1）