



蔵内社会学にもとづく「新しいコミュニティ論」の研究

藤岡, 秀英

(Citation)

国民経済雑誌, 198(4):17-32

(Issue Date)

2008-10

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/00056255>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/00056255>



蔵内社会学にもとづく 「新しいコミュニティ論」の研究

藤 岡 秀 英

「福祉社会」という概念に込められた期待は、共に助け合う「共助」「愛」といった社会原理である。しかし、現実の社会で起こっている様々な「社会問題」は、そうした「共助」や「愛」をたんなる綺麗ごとのように思わせるほど、利益打算的で冷淡な様相を見せている。これに対して、本稿では、本来の人間社会のあり方、社会の本質を原点に戻ってとらえなおすため、蔵内数太の現象学的社会学を取り上げる。

とくに「視界の相互性」の理論は、實在論的社会観と名目論的社会観の調和を志す多くの人びとの希求したひとつの結論であり、本稿では、「個人と社会」の関係を「視界」と「体験」の意味からとらえなおす蔵内社会学の核心部分を紹介している。さらに、蔵内社会学の「社会変動の理論」について、NPO やボランティア・グループに代表される「非営利中間組織」の役割と、それが新たな社会秩序の形成へと結びつく可能性を示唆している、との観点から考察している。

キーワード 福祉社会、蔵内数太、視界の相互性、社会変動の理論

1 「中間組織」と「コミュニティ」をめぐる議論

1995年1月17日の阪神淡路大震災から今日まで、日本は繰り返し大規模な自然災害に見舞われている。幸い被災規模では阪神・淡路大震災での被害を超えるものはないが、自然災害の発生を耳にするたびに当時のことが思い出される。そして筆者にとっては、あの震災での経験が経済社会のあり方を根本から問い直す契機となったように思われる。

まず、震災による人的被害の度合いが、地域社会のあり方と深く関係していたことが示され、「地域コミュニティ」の重要性が再認識された。さらに全国から被災地へのボランティア支援は「ボランティア革命」と称され、その3年後、「特定非営利活動促進法」(1998年)が成立した。このように阪神・淡路大震災は、近代化・産業化の成熟によってもたらされた「豊かさ」への反省と、本来の人間社会にとって重要視されるべきコミュニティのあり方が見直される大きなきっかけとなった。そして、近年の「新しいコミュニティ論」の多くが、これらのボランティアやNPOの展開に注目してきたのも震災時の経験を土台としている。

もちろんコミュニティをめぐる議論は、震災のはるか以前より様々な立場から積み重ねられてきている。強いて言えば、この議論は近代化の初期の段階における貧困問題への慈善団体による救済活動や労働組合運動の組織化にまで遡ることができる。つまり、個人と国家あるいは政府との「中間に組織される集団」が浮上してきた時からこの議論が始まる。そもそも経済社会の「近代化」とは「個人の解放」「個人の自由」を実現する過程であった。個人が前面に出て、それまでの古い共同体、村落共同体や大家族が崩壊を余儀なくされる変化である。しかし、その結果、それらの共同体に代わる別の中間組織が必要となる。具体的には地域社会に深く関係する中間組織として、慈善団体、協同組合、労働組合が組織され、これらに関する議論は19世紀初頭にまで遡ると言えよう。

その後、20世紀の両大戦期を通じて、「中間組織」をめぐる議論は幾つかの流れとして展開されてきた。1つは「利益団体」による圧力行使が国全体の政策決定に関与するという文脈から、多元社会の構造と力学が研究されてきた。この多元社会の力学は福祉国家体制を形成し、さらに官僚システムから利益団体を取り込んだ政策決定を構想するネオ・コーポラティズム論へと進展するが、組織された大衆民主主義による過大な要求の積み上げから「福祉国家」は財政的な破産に追い込まれている。

2つ目に、行政の肥大化と財政の破綻を前に市民が自ら行政を監視し、行政システムの正常化をめざす方向が生まれてくる。一般にオンブズマンと呼ばれる市民運動がそのひとつである。この路線は、市民運動を起こし、行政を批判・告発することから、自ら「まちづくり」を組織化する動きへとつながる。主として政治学の立場から唱えられる「市民社会論」はこの路線を代表している。

3つ目に、社会福祉協議会の運動と深く関わる「福祉コミュニティ論」がある。岡村重夫、三浦文夫らに代表される「福祉コミュニティ」の概念は、社会福祉学と社会学の理論が交差するところで整えられ、社会的に不利な条件に置かれた人びとを救済、支援するという具体的な目的を機能的に追求するための実践理論として体系化されてきた。

4つ目に、新たな社会秩序の構想として「福祉社会論」がNPOやボランティアなど地域社会における新しい理念と活動に支えられながら展開している。地域コミュニティを基盤としながら「市場の原理」ともまた「政府の原理」とも異なる、「共助」や「相互扶助」「連帯」といった新たな理念にもとづいた「非営利中間組織」への期待が、市場と国家をも内に含む新たな体制への構想とつながっている。¹⁾

以上のように、個人と国家の中間領域には、業界団体や職能団体に代表される「利益団体」、オンブズマンやまちづくりに携わる「市民団体」、地域福祉や教育、環境問題など具体的な目的に取り組むNPO、ボランティア・グループの「非営利中間組織」など、さまざまな集団が組織されてきた。これらのいずれもが近代以前の村落共同体に代わって、個人と国家の

隔たりを媒介するそれぞれの役割を担っている。わけてもボランティア・グループ、NPO、生活協同組合などの「非営利中間組織」は、共に助け合う「共助」の理念によって特徴づけられることで、新しい社会秩序構想としての「福祉社会」のなかで指導的役割が期待されている。

ここまで経済体制論の立場から個人と社会全体との媒介項としての「中間組織」に関する議論を整理してきた。震災以降、ボランティアやNPO活動が経済社会のあり方に大きな影響力を発揮するまでに至ったことは重要な事実である。それでは「福祉社会」はどのような社会秩序から構成されることになるであろうか。

これを本学の野尻武敏名誉教授から足立正樹教授に継承されてきた「三元秩序構想」によって説明するならば、市場セクターでは「貢献原則」が貫かれ、そこで生じる「市場の失敗」を「公正（正義）」の立場から平等の理念のもとに補正する公共セクターが不可欠となった。これらに対して、NPOやボランティアなどの「非営利中間組織」は、「共助」「連帯」「友愛」の関係で結ばれる第3のセクターを形成する。経済的な分配方法が、「市場を通じた交換」「公的権力による再分配」と、家族の間に見られるような「互酬性にもとづく分配」の3つに分けられるように、社会秩序の普遍の本質として、市場セクター、公共セクターと第3の非営利セクターによる3つの関係こそが安定した経済社会秩序を形成すると考えられる。

2 「新しいコミュニティ論」の課題

それではお互いに助け合い、協力し、友愛を育む関係は、なぜ成立するのであるだろうか。どのような条件が整えば、正常な家族関係、健全な地域社会を取り戻すことができるのであろうか。思いやりにもとづく助け合い、信頼できる関係が本来の人間の姿であること、目指すべき姿勢であるとすればそれには何が必要なのであろうか。

近代という時代は「個人の自由」を最大限保障することを前提においてきた。個人が自己の利益を追求することの自由が承認され、競争による富の獲得が正当化されると共に「自立」への自己責任が課せられる。しかし、そこで生じる野放図な自由は倫理を蝕み、不正や偽りが暗躍する秩序の混乱をもたらしている。だから、昨今、社会倫理、道徳性の回復がしきりに訴えられている。市場で売買されるあらゆる商品の信頼性が疑われ、公的機関の信用失墜が繰り返される中で、社会倫理と道徳の文化を取り戻すことこそが必要であることに疑念の余地はない。

私自身も家族と地域のコミュニティの再生には社会倫理、道徳の問題から取り組むことが必要と考え、震災後のコミュニティ研究の一環として、経済倫理学はもとより、キリスト教、儒教、仏教、神道などの宗教思想から学ぶべき社会倫理にまで視野を広げる努力を重ねてきた。その過程なかで浮き彫りになってきたことは以下の疑問と課題である。

第1の疑問は、社会を個人間の契約もしくはコミュニケーションの関係であるとする「社会名目論」への根本的な疑問である。社会名目論の立場では、実際に存在するのは具体的な「個人」であり、個人が他者と関わることで一時的もしくは継続的な関係として「社会」が認められるだけである。

また、社会名目論が支配的になったことで、倫理の問題も個人の利益追求を前提にした「功利主義」が一般化してきた。ただし、利益追求に無制限な自由を認めてしまうと社会秩序はたちまち崩壊してしまうため、近代の倫理学は、「他者への危害を禁止する」という原則を設けることで自由に制限をかけてきた。しかし、人間の自由とは他者への危害を加えない限りでの利益追求という程度のものであろうか。ルネサンス、宗教改革、啓蒙思想、市民革命と長い期間を通じてようやく確立された「自由」にはさらに深い意味と価値があるはずである。たしかに、西欧近代が「自由」という理念を強く前面に出せたのは「個人」を主体としたからでもある。個人の自由と社会の関係を明らかにする上で「自由を尊重しながらも社会名目論を克服する方法はないのか」、これが第1の課題である。

第2に、儒教や仏教の思想を学ぶなかで、それらの宗教思想がオリジナルのものとは別に日本の風土に馴染むようにアレンジされてきたことにも注意を払うべきだと考えてきた。つまり、この日本の風土において、儒教、仏教、神道のそれぞれの思想が交流するなかで、日本社会に固有の自然観、人間観、社会観が育まれてきた。この文化的蓄積はまずもって日本語という言語の中に刻印されている。芸術文化から食文化にいたるまで日本の自然風土としっかりと結びついている。したがって日本の経済社会を考える場合も、これまでの歴史のなかで形成されてきた日本の社会思想、倫理観を土台として考える必要がある。西欧近代や西欧思想だけを手がかりにするのではなく、日本の自然と文化に根ざした人間観、社会観から新たな社会秩序を構想すること、これが第2の課題である。

ただし、西欧近代の思想と日本の文化思想を相対立するものと考えてるのではなく、両者の色彩は異なるとしても人間社会に普遍的な根本のところでは相通じるはずである。したがって新たな秩序構想は、上の2つの課題を包含する一般的な「社会理論」として提示することができるのではないだろうか。

そして第3に、すでに上で見たように近代化・産業化の過程で、様々な中間組織の形成とそれらの影響力の増大によって、経済社会秩序はダイナミックな変化を展開している。自由資本主義体制からその対極にある社会主義体制への壮大な実験とその失敗、西側諸国でも経済経過への政策介入によるコントロールと社会保障制度の拡充によって福祉国家体制が目指されてきた。そして、震災以降、わが国でもNPO、ボランティア・グループ、環境問題やまちづくりに取り組む市民団体など新たなタイプの中間組織が増えている。これら中間組織の多様な形態の浮上とその影響力の増大が、社会変動、さらには新しい社会秩序の形成にど

のように関わるのであろうか。

とくに、戦後の社会変動、社会変革は、社会の機軸を大きく揺さぶるだけでなく、変化の速度も加速化している。目まぐるしい変化の原因の1つにはIT革命以来の情報技術の進歩も含まれるが、技術進歩は変化を加速する一因であって社会変動の根本原因を技術進歩に一元化することはできない。「われわれはどこへ行くのか」という問いは、われわれ自身が意思決定する課題であると同時に、避けられない「運命」や自然のなかに生きる存在としての「法則」があるのではないだろうか。

さて、以上の3つの疑問と私にとっての課題は、阪神・淡路大震災の経験とその後の兵庫県長寿社会研究機構長寿社会研究所での研究を出発点としており、当初はきわめて漠然とした問題意識にすぎなかった。上記の整理も実際には、儒教、仏教、キリスト教、神道といった宗教思想と社会思想との関連を模索していた頃、正確には2002年に蔵内数太博士の現象学的社会学を学び始めてから徐々に明確になってきたものである²⁾。後で見るように、蔵内数太博士の理論はまさに第1の問題に関する「社会本質論」を現象学的に明らかにするところから始まる。さらに第2の課題に関していえば、近代以前の日本、中国の社会思想と近代西欧の社会学を結びつけながら、独自の社会学理論として体系化している。そして、第3の社会変動の説明についても、蔵内数太独自の「全体社会」の概念とこれに含まれる「前集団」「役割集団」「後集団」の意味と「理・法・勢・命」の世界観によって明らかにされている。以下、蔵内数太の現象学的社会学から学ぶべきことを考えてみたい。

3 個人と社会の関係——社会本質論の系譜——

社会の本質とは何か、という問いは本稿で検討しているコミュニティ、中間組織にとっても基礎的な問題であることは言うまでもない。蔵内社会学の第1の特徴は、この問題に現象学的方法を通じて解答しているところにある。ここでは蔵内社会学による理解の前に、個人と社会の関係、社会本質論に関する議論を整理しておく。

社会本質論には、社会名目論と社会実在論という対極の考え方がある。社会に関する理論的考察は、まず近代自然法に基づいて始められ、その結果現われたのが社会名目論である。「個人」が社会を構成する基礎単位であり、個人が自律的意思決定を行う最小単位の存在として確認されると、社会とは個人が互いの自由意志によって形成する集合体となる。実在するのはそれぞれの具体的個人であり、それぞれの集合、すなわち社会はその名目にすぎなくなる。これに対して、社会実在論は、個人主義的な社会観に対し正反対の立場から社会有機体説として遅れて展開された。人は皆、社会の中に生れ落ちて、社会のなかでのみ自我を形成することができるのだから、個人よりも社会が先立っている。さらに、たとえ社会を構成する個人が入れ替わってもその社会が存続するという意味で、社会こそが普遍的な実在であ

ると考える。

社会名目論と社会实在論、両者は合理的に社会の本質を論じながらも相反する社会観であり、そのどちらをとるかの問題は社会学の永遠のアポリアであるかにみえる。が、社会学説のなかには単純な社会实在論も、単純な社会名目論もほとんどなく、これまでの社会学説のほとんどが名目論的な理解と实在論的な理解との何らかの折衷、または調和を求めてきたといえる。具体的な個人がいなくなれば社会もなく、個人の選択、決断によって新たな社会が形成されることは経験的な事実である。他方、社会生活には個人を超えた力学と法則性が観察されるから、すべての社会現象を個人の意思に還元することはできない。これも経験的に明らかである。

また、この名目論と实在論の争点は、社会に関する「個人の主観」と「客観性」との関係に換言することもできる。「社会とは何か」という問いを、もう少し具体化して「家族とは、親族とは、学校とは、職場とは、地域社会とは」と言い換えると、そこには経験と結びついた他者との関係がイメージされる。しかし、経験から一步はなれて、抽象的な概念として、家族、学校、地域といった言葉を想像すれば、社会は自分の「外」に存在し、自然現象——物理現象——と同じく社会も「客観的な实在」のように見える。

次に、それぞれの個人が考える社会について具体的に語る場合、家族、学校、地域社会といった範疇でも、個人の印象は必ずしも一様ではなく、むしろ個々に異なったものであることがわかる。例えば、同じ学校に通っていてもそこでの印象は人によって様々であるから、学校という社会の意味や定義も異なってくる。このように個別の視点から見たものを相互に照らし合わせた時、人によって異なる意味をもつ社会は、客観的な实在ではなく、主観的にとらえられたそれぞれの表象にすぎないともいえる。³⁾

以上の議論は、「社会の本質とは何か」という問いに対して静態的に説明した場合に生じる対立である。これに対して、社会の本質を動態的にとらえる理解として、「心的相互作用」(ジンメル)、「持続的な相互行為」(富永健一)などの行為論、総じて他者との相互作用説として説明する立場がある。いずれも意味するところは同じであり、社会現象は人と人の動態的な関係そのもの、つまり相互作用そのものとされる。たしかに、人は他者との持続的な相互行為のなかで社会的規範や生活の知恵を学びつつ、文化を吸収しながら、自らが社会的な存在であることを自覚する。個人にとっては「外部世界」を代表する他者との相互行為を通じて、他者(外部世界)へ働きかけることも可能である。この点で、個人と社会の関係は相互に能動的かつ動態的な関係となり、その結果として生み出される文化、制度、社会構造が客観的に実在する社会的事実として承認されることになる。

現在の社会学理論の多くがこのような相互行為の理論を「社会の本質」として承認しているわけだが、相互行為、相互作用を「社会の本質」とすることは、「個人が社会に先立って

存在する実体である」と認めていることになるのではないだろうか。「社会」が、個人間の相互作用の舞台、または相互行為そのものを示す概念であるとすれば、これは結局、社会を個人に還元する社会名目論に戻ったことになる。つまり、相互行為または相互作用として社会関係を理解することは、その前提として個人が相互に切り離されて存在する、相互に断絶された状態を前提としている思惟モデルである。そして、人と人の関係を、あたかも物理的な作用・反作用の現象にたとえ、自然現象を説明するように社会現象を理解している。したがって、相互作用説の類はどれも「方法論的個人主義」に立った思惟モデルであるといえよう。⁴⁾

4 蔵内社会学における「体験」と「視界」の意味

ところで、ジンメル「心的相互作用」から人と人の社会関係は「心の関係」であることが明らかにされた。「他者の心」を想像することから社会が形成されると考えるのが一般常識に近い理解であろう。そして、蔵内数太が選んだテオドル・リットの現象学的構造分析は、我と汝の「視界の相互関係」を社会関係の基本的図式とし、社会を「視界の相互性に基づく体験事実」と定義する。

一般常識としての他者への理解は、お互いに相手の気持ちを推し量って、相手への表象（イメージ）をお互いに想像するという体験的關係である。これは相手を認識するのは自分の心であり、自分のなかでの内省（内観法）によって他者を認識する、いわば心の関係として社会を体験している。これに対してリット・蔵内理論では、社会の本質の把握を「我体験の現象学的構造分析」によっておこなう。

内観法による他者の認識は、認識論的な主観のみの自分、あたかも「心だけの自分」であるが、リットと蔵内が出発点とする我とは、「体験しつつある全体的我であり、身体も、認識のはたらきも、すべてその構造的契機として内に含んでいるような我」⁵⁾である。体験的全体としての自我にとって、身体は自我から離して考えられない、それどころか自分の身体を自我の限界、また自我と他者との境界と断定することも退けられる。

たとえば、「私とは何か説明しなさい」という問いに対して、通常は自分の長所・短所や特技、学歴や資格をもって説明することから話を始めるだろう。しかし、さらに「あなたの大切なものは何か」と聞けば、実は、自分が身につけているもの、衣服や装飾品も「私」を語るものであることにすぐに気がつく。私が大切にしている家族、友人、そして事物さえも、実は自分とのつながり、具体的な体験事実を通じた絆によって結ばれ、自我の視界に含まれてくる。

これに対して、そうした言い回しは、想像上のことであり、たんなる表象にすぎない、との反論があるかもしれない。が、蔵内は、この反論も「ものを認識主体対認識客体の関係に

において考えるからで、このような主客関係においては、自己の身体もまた表象される客体とならざるをえないのである。自己の身体は自己のもの、その彼方のものは我に属しないもの、として区別することは許され⁶⁾ない」とする。

たとえば「私の身体は私のものだから、私の自由にしてもいいのだ」、同様に「私の命は私のものだから私の自由にしてもいい」という言説にしばしば出会うが、私の身体を所有している「私」を身体から切り離して見ることは、実際にはできないことである。自らの身体を傷つけた時、痛みを感じない別個の「私」などいないことがわかるだろう。それ故に、私という「主体」と私の身体を切り離して扱うことはできない。したがって、私とはまずもって身体を含む体験的自我であり、さらに周囲の人や事物との体験も取り入れることで体験的自我が成り立っていると考えなければならない。つまり、現象学的な私とは、私が視て体験しているすべての客体と切り離せない、生きて体験しているすべてを含むことになる。

言い換えれば、「認識の主体とその対象となる客体を分けてとらえる」、これは近代合理主義の基本的な思惟方法であるが、現象学は、この主観と客観の分裂を誤りとして退ける。体験している自我にとって、自分の身体と周囲の他者、事物との間に明確な境界づけはできない。リットや蔵内の言う「視界」とは、視る者と独立に考えられた客観的事象としての空間ではなく、「視られた空間」である。ここで留意すべきことは、われわれは何かを視ようとしてはじめて視ることができるということである。何かを視るという体験は、すべてを視ているわけではなく、視ようとしているものだけが見えている体験である。だから「視る者」、すなわち主観は、その空間の中心にあり、視る立場によって順序付けられ、統一されている。当然のことながら、聴くという体験もまったく同様である。何かを聴こうとする意思があってはじめてその音を聴くことができるのであり、聴きたくないことには「聴く耳もため」のが体験の本質的意味である。

5 我と汝の「視界の相互性」⁷⁾

我と汝、私と相手との関係は「視界の相互性にもとづく体験事実」としてとらえられる。もし、汝として対面する相手を見る場合、自分と区別された独立した対象として理解しようとすれば、主体——客体に分かれた一方向的関係としかみることにはできない。しかし、目の前の相手と共有している空間を含めて、体験のままに把握し、自らの体験全体のみで視るならば、相手は自分に直接的に反響を与えるものとなる。つまり、相手との対話、共同作業など社会的経験は、両者が共有する空間、時間のなかで共通の事実を体験していることである。そこで私の視界と相手の視界がそれぞれ重なり合っている、交叉していることが「視界の相互性」であり、「我と汝の中には、それぞれ特有な相交叉している視界が生きている」⁸⁾。

このことは、私の視界と相手の視界がそれぞれにあるというだけではなく、我と汝はお互いに相手の視界を直接的に感得している関係であり、両者の相互性はひとつの全体なかに秩序づけられている。「我が視界中心であると同じく、汝もまた視界中心であるとしてとらえるのである。そこで汝の視界においては、我はまたその体験された汝である⁹⁾」。このように視界の相互性においては、我と汝はそれぞれが単なる認識する主観であることを超越しており、それが体験事実としての社会の本質である。

次に、我と汝の視界の相互性から直接的に、集団における私の視界の中にある多数の相手と、相手の視界の中の多数の他者との重複にもとづく「結合圏」が導かれる。つまり3人以上の集団では、私は、複数の相手との視界の相互性を体験すると同時に、他者同士の関係を眺めることで他者を自分との関係以外の形でも体験できる。これが「結合圏」である¹⁰⁾。結合圏の中では、私とそれぞれの相手との個人的な視界の相互性による体験（結合）もあるが、それが相からみ合ってより複雑な全体を作っている。

われわれは、このことを集団の中での共同活動で具体的に体験理解することができる。たとえば、集落のお祭に参加する場合、私は祭の準備からその片付けにいたる経過を、私の位置（立場）によって規定される視界の中で体験する。他者との活動を視界の相互性において体験しながら、それに対する別の人びとの反応も体験することになる。これらの共同の体験や私自身の個人的な関与は、私の視界の中で統一され、すべてが包含されている。相手の行動、別の人びとの反応も一連の活動の中で、私の視界、私の関心と無関係には体験できないものであり、私の視界とそれぞれを別々に切り離して区分することはできない。私の視界は、そこに集まった人びとにそれぞれ認識され、人びとの視界と交叉していることが直接的に認められるのであるから、私はすでに自分の主観を超越した関連を体験していることになる。直感的に表現するなら、自分ひとりでは味わうことのできない体験をしているという意味であり、お祭で体験する、互いの協力を通じた連帯感や感動を伴う達成感¹¹⁾は、そこに参加している人びとの視界が交叉していることを総体として体験していることに他ならない¹¹⁾。

このようにリットの理論にもとづきながら蔵内社会学は、自我の「体験」と共に広がり、深まる「視界」が、他者の「視界」と交叉することを構造的に理解し、社会を具体的な体験事実として定義する。蔵内の言葉を借りれば「個人は社会において個人であり、社会は個人において社会であるという規定は实在論的社会観と名目論的社会観の調和を志す多くの人びとの希求した結論であるといえる¹²⁾」。

6 全体社会の概念規定

蔵内社会学では、3つのレベルにおける社会を想定している。第1は、ここまで議論してきた視界の相互性にもとづく体験事実として定義される、本質の意味での社会である。われ

われの生活事象のなかで身近な社会体験でもあり、これはもっとも一般的、抽象的に規定できる社会である。「第2は、人びとがある共同の目的とか、理想とか、運命とかいうような対象的なものを意識して『われわれ』という自我の融合を体験し、これによって統一的な秩序を示している現象である。これは集団である。そして第3は、通例民族とか国民とかの言葉で指示されているところの高度に複合的で自足的な社会範囲、すなわち『全体社会』である¹³⁾」。蔵内は、「この第3の意味の社会はもっとも多く歴史性を担っており、したがって前の二つの意味の社会に較べて一般の命題を導き出しにくい社会である」としながら、全体社会という概念を提唱する理由として次の2つのことをあげている。

「第1に、全体社会はそこにおいて人間生活の全面が遂行されている社会的空間であり、あらゆる文化の場であるところの社会である意味において、独自の社会的全体であるから、それは包括的観点を要請して、単なる部分的諸集団の研究の集積によっては把握できない」。「第2に、この全体社会の場に、他の社会諸科学や文化諸科学の研究が一応その対象を限定し、したがってそこにおいてこれらの研究が相互に関連することが可能となっている¹⁴⁾」。

そして、この全体社会の概念規定は、それがもっとも歴史性に富む社会であるだけに、まず歴史との関係でとらえられる必要があること、「全体社会は変動の観念とただちに結合しうのような緊張を含んだものとして規定されなければならない¹⁵⁾」とする。歴史的に視れば、地域コミュニティが全体社会であった時代、部族、民族が全体社会の場合もある。今日では、国民国家を超えて、地球規模の視界で全体社会を定義することもごく自然に受容されるであろう。ただし、蔵内は国家と全体社会との関連については、「全体社会における社会的結合の累積はその政治的組織化への促進因となり、逆に国家の求心的組織は全体社会の社会的密度を促進するという」関係があり、とくに社会の変動の問題に関して、「国家と全体社会」の関係が重要になると指摘している。「社会変動は国家組織の上に発現してくるものであり、国家的統制にもとづく緊張のエネルギーを離れてはそれは叙述できない¹⁶⁾」からである。

以上を踏まえての蔵内社会学による「全体社会」の概念規定は、第1に、全体社会は人間の生活が全面的に展開する社会的空間であるが、このような展開への契機として、コミュニティ（地域社会）を基礎においている。第2に、全体社会の「全体性」を示す要素として、①社会的分業による自足性、②全体社会の垂直（上下）の分化としての階層と階級、③統合的な秩序としての政治組織、すなわち国家の要請を指摘する。第3に、全体社会の「社会性」を示す要素として、①接触とコミュニケーション、②人間流動（人びとの移動と移住）の影響、③マス・コミュニケーションをあげている。

以下、本稿のテーマに関わる問題として、コミュニティの意味を取り上げ、最後に社会変動の理論との関係を検討してみたい。

7 全体社会の基礎——コミュニティ

「全体社会は多くの集団や、さまざまな人間関係が複合している広域の地域的社會であるだけでなく、人間のあらゆる生活の面に対応する社会分化が出揃っている社会である」。「要するに全体社会の概念は……諸結合の複合、地域的範囲、生活の自足性という3つの要因によって構成される¹⁷⁾」。そして、この全体社会という概念が成立するための「契機」は、これら3つの要因を含むコミュニティにある。その理由として、第1にコミュニティは直接的に接触可能な人びとのほとんどを含んでいる社会であること。第2に、コミュニティでは、家族から集落組織などの社会的結合によって様々な協力関係があり、そこで生活様式の等質化が起こること。加えて第3に、コミュニティは特有の景観をもつ地域全体としての感性を育み、自然を含む地域全体に自分も含まれているという体験を共有する。

しかしながら、コミュニティは他のコミュニティと地理的・物理的につながっており、時には他地域からの移住者が舞い込んだりして、地縁社会は拡大していく傾向も備えている。こうして地域的拡大と人口密度の増大が、「人びとの間の選択的協力と、社会分化を促進する。このことがやがて人間のあらゆる生活の側面、あらゆる価値の種類に対応する協力や団結を含む広域の社会——全体社会の成立を可能にする¹⁸⁾」のである。このように「全体社会」という広域社会は、コミュニティの展開形態として考えられねばならないとされる。

逆に言えば、コミュニティは全体社会の縮図であり、全体社会を表象する雛形になっている。われわれはコミュニティでの体験から全体社会を演繹して構想しているのであり、政治組織としての国家もコミュニティの自治組織を拡大・増大させたものであると言えよう。さらに言えば、コミュニティ内の社会変動が全体社会の変動に先立って展開することで、新たな社会秩序への雛形を示す可能性も含んでいるのではないかと思われる。

8 社会変動の理論

さまざまなコミュニティという生活の場に対して、全体社会の統合要因は、既述のように、産業や文化としての分業、政治的統合としての国家、伝達の諸活動があげられ、階層や階級も全体社会の構造要素に数えられた。これらの統合要因は、全体社会の体制を維持するために活動しており、経済社会の秩序の再生産を繰り返しつつ、動的な変化を継続している。蔵内社会学では、この全体社会の概念規定に、2つの問題から取り組んでいる。1つは全体社会の文化型の取り扱い方、2つ目が全体社会の変動の取り扱い方である。蔵内の言う「文化型」とは、社会学史上の類型として、軍事型と産業型、身分と契約、習慣の社会と発明の社会、共同社会と利益社会など、全体社会の類型化に関する規定要素の検討を意味している。が、ここではこれらには触れずに、「全体社会の変動」について考えてみたい。

全体社会の変化をもたらす要因は、その全体性と社会性を特徴づけるそれぞれの要素に内在している。①経済活動、文化活動での分業化の進展そのものの動態的变化、②人びとの移動や情報伝達といったコミュニケーションが広がり、その絶対量と密度も増大していく傾向、それらの変化に対して、③経済社会秩序を維持するため、政治的統合を図る国家の活動がある。さらに全体社会の構造要素としての階級、階層も、それぞれが全体社会の構造に緊張を生み出している。そして、これらの要因、要素から社会変動がもたらされるには、具体的な集団行動が介入している。この集団を蔵内は「前集団」「役割集団」「後集団」の3つに分類し、社会における人間の意志決定を左右する4個の要因「理」「法」「勢」「命」¹⁹⁾と関連付けることで、全体社会における「社会変動の一般理論」を構築しようと試みている。

まず、「理法勢命」は、社会的な統一体を維持する要因として使われている。第1に全体社会において「コミュニケーションは社会的に支持されている潮流、『勢』をつくり出して全体社会の要因となる」²⁰⁾、次に国家を秩序づけるための規範、つまり法律や道徳や慣習が「法」と位置づけられる。これら「勢」と「法」はいずれも社会に由来する力、社会的事実である。

他方、社会には本質的に社会の外から働いている力がある。個々人の出生が運命的に規定されているように、「社会はその自然、人間的基礎において運命と個性に制約されている」。この運命や個性が「命」に象徴される。そして、「社会は環境の法則、心理の法則、精神の永遠の法則になんらか適応関係をもたなければ存立し得ない。これらの法則は人がそれを認識すると否に拘わらず妥当しているところのもので、本来社会を超越し、社会に先立つものである」²¹⁾。これらの法則が「理」に対応する。

運命(命)、法則(理)は社会のかなたから社会を規定している力(超社会的)として社会に内在化され、先の潮流(勢)と規範(法)はいずれも社会そのものから生み出される(社会的)。また、個別性と一般性の観点から分けると、命と勢は個別的、一回的なものを現わし、理や法は事物や人を一般的に規定している。

理法勢命はこのように全体社会の構成を分析する手がかりとして示されており、同時に社会変動の集団因子、すなわち「前集団」「役割集団」「後集団」の機能を説明する際にも用いられる。

前集団(Vorgruppe)とは、ある体制が成立する以前から存在する集団であり、現体制に

	超社会的	社会的
個別的	運命(命) Geschick	潮流(勢) Strom
一般的	法則(理) Gesetz	規範(法) Norm

(※蔵内数太：『増補版社会学』P.8より転載。)

先行している古い集団である。近代以前からの伝統的な職人集団や宗教者の集団などがその一例と言えるであろう。「前集団はそれ自体の統一性と、国家以前の自律性への回想において国家的統一内部の不安定の要素である。それは本来の自立性へ『退行』し、分裂的行動をなす可能要因である²²⁾」。前集団はすでに存在し、運命に巻き込まれた集団であるとの意味から「命」に対応する。

役割集団 (Rollegruppe) は、「国家的統合を前提とし、その機能を担当する人間集団ないし組織である。この集団はフォーマルな面ではあくまでも国家目的に従属し、時には中心権力の企てる変革の従順な遂行者ともなる」。したがって、社会的な規範を司る役割を担うことからその機能は「法」に対応する。しかし、官僚の不祥事、政官財の癒着による汚職、犯罪に象徴されるように、「官僚は与えられた規制と限界を超えて、自己自身のために組織を維持し、さらにその団結を権力伸張の手段としようとする。このような意味で、役割集団には公的に与えられた任務からの『逸脱』の可能性が結びつく²³⁾」。

後集団 (Nachgruppe) は、ある体制の成立後に組織されてきた集団、事後現象であり、「現体制に対して調和できず、あるいは不満を感じてきたものの集団である。それは反抗者と脱落者の集団である²⁴⁾」。後集団は現体制のなかから必然的に生み出されてきた集団であり、人が人として生きる上での必要を満たすための活動をおこなう意味で「理」を担う。さらに後集団がマイノリティからマジョリティになることが社会変動の因子としての新たな潮流につながることから「勢」に対応する。

全体社会の変動は、前集団、役割集団、後集団のそれぞれの活動の展開に内在している。蔵内理論では、それぞれの集団活動の変化は、その構成員である人びとの行動の仕方が変化することから始まる²⁵⁾。その累積から集団の背後にある基礎的な秩序の推移がもたらされ、社会現象のなかに変革・非連続が観察されてくる。当初は表面的には変化がなくとも、その底辺、個人やコミュニティのレベルでの変化、またはやがて社会的様相として明らかになる変化が認められ、それが新たな制度にまで顕在化して、社会秩序の変革を導くのである²⁶⁾。

9 むすびにかえて

以上が蔵内社会学における「社会変動の理論」であるが、本稿の冒頭で論じてきた「非営利中間組織」の成長と高揚が、蔵内の言う「後集団」と重なることに、もはや説明の必要はないと思う。そして、社会本質論の定義からして、近代化・産業化の力学と市場経済システムの作用が、古い共同体を解体させ、本来的な社会関係を喪失させてきたことへの深い反省を示唆しているのではないだろうか。

また、蔵内数太の現象学的社会学への批判として、蔵内社会学は社会をゲマインシャフト(共同社会)として定義している一元論であり、現実の近代化・産業化によって強化されて

きたゲゼルシャフト（利益社会）を等閑視しているとの議論もある。確かに、テンニエスのゲマインシャフトとゲゼルシャフトの区別は、實在論的社会観と名目論的社会観との1つの調和であったと言える。しかし、それは、近代以前と近代以後の社会類型、つまり全体社会の「文化型」の説明概念として意義深いのが、社会の本質をとらえたものであるかどうかは再度検討すべきではないかと思う。

「社会はわれわれの体験事実であり、社会とは何かということはわれわれの体験において既にとらえられているのである。これが反省され直視されなければならないのである。社会は、他の諸科学が対象とする客観的な事象とは異なった距離において、われわれにとって所与であるのである。人間の相互関係を、客観界における事物相互の関係と同じレベルで見るとは、主体相互の関係として、我・汝の関係として、みるべきである。これはテオドル・リットの立場であったが、この点は高田保馬氏も昭和20年の『社会学の根本問題』で反省している。『社会関係は事物の関係の如く認識主観によって任意に思い定められたるものではなく、主体相互間に体験せられつつある事実である』²⁷⁾。

そして、今日のような社会問題を考えるとき、私は人間の本質から社会の普遍的な本質をつかみなおすことの必要性があると思う。さらに冒頭で論じてきた「非営利中間組織」の成長と役割についても、蔵内社会学を通して、後集団としての非営利中間組織に共通する特性、期待される役割がぼんやりとはあるが見えてくるのではないだろうか。近代社会を超克する新たな社会秩序の構想としての「新しいコミュニティ」は、「視界の相互性にもとづく体験事実」という本来の社会関係から育まれなければならない。そのための様々な具体的な活動の累積から、社会の原点を取り戻す新たな「福祉社会」への展望を開くことが期待される。

最後に、筆者は2003年8月から半年間、蔵内社会学の理解を求め内地研究員として追手門学院大学矢谷慈國教授にお世話になった。蔵内数太博士の最後の直弟子の矢谷教授との出会いは、まさに私にとって「命」であったと思う。そして、関西学院大学名誉教授、領家穰先生からは、蔵内先生の日常と数々のエピソードをお聞きしながら、社会学研究の真髄を教えていただいた。矢谷先生のアパートでは、毎週（毎晩）のように酒を飲み、学生諸君も加わった宴会がなされているが、そこで懇意にいただいた原子物理学者の藤原一郎先生との議論、科学者として自由に生きる姿勢から、常に学び続けるロマンを教えていただいている。本稿は、本来であれば内地研究の終了時に書き上げるべきものであったが、5年目をもってようやく脱稿するにいたった次第であり、ご指導いただいた矢谷教授、領家名誉教授、藤原一郎先生に、この場を借りて深く感謝申し上げます。²⁸⁾

注

- 1) また、社会政策論と社会学が交差し経済社会の全体のあり方を体制論的に問う議論として、経

済社会システム全体の方向性を議論する立場から、武川正吾に代表される「地域福祉計画」に関する研究がある。

- 2) 蔵内数太の現象学的社会学を知ったのは、追手門学院大学経済学部で非常勤講師を担当していた時、2001年12月に島本美智男教授の部屋での矢谷慈國教授との出会いが初めてであった。その夜に矢谷教授から蔵内数太の主著『社会学』を紹介され、数日後にこれを入手し読み始めた時の衝撃は生涯忘れられない。それは私が求めていた人間観、社会観に関する社会科学が1962年には実現されていたとの強い衝撃だった。
- 3) 富永健一は社会に関する主観説と客観説を、「主体——客体の相似性」として定式化して「主観が単なる主観ではなく客観に転化するメカニズムを解明する視点」を「カッシーラーが『人間性への鍵』と呼んだシンボル」(文化)に求めている。(富永健一：『社会学原理』, 岩波書店, 1986年, 第1章第1節を参照のこと。)
- 4) ジンメルの心的相互作用説への批判について、蔵内数太は次のように書いている。「心的相互作用は本来断続的に行われる。心的相互作用に社会の本質を見出すならば、社会関係を自己同一的、持続的対象として考えることができないのではないかという問題がある。何よりも心的相互作用の観念は空間的物体相互の間の因果的關係を思惟のモデルとしており、物体は空間において相互に絶対的に分裂しているから、この關係の図式にしたがって社会の本質を考える限り、個人は社会に先立って存在する実体となり、社会はそれに従属する機能であるにすぎなくなるという困難が避けられない。社会関係、たとえばA・B、2人の間の關係はわれわれに外在するAとBとの關係ではなく、われわれがそれに内在するAとBとの、すなわちA我とB汝との關係として本質的に規定されるべきではないか。」蔵内数太：『増補版社会学』培風館、1962年、P.145より引用。
- 5) 蔵内数太：『増補版社会学』, 前掲書, P.150より引用。
- 6) 同上, P.151より引用。
- 7) 蔵内のテキストでは、リットに則って、まず「視界の相互性」として時間的体験、生の諸瞬間の構造から「視界の相互性」の議論を始めている。そこでは「生の各瞬間は視界をはなれては存在できない」ことから体験我における、過去、現在、未来の視界の交叉を説明している。が、本稿では、紙幅の都合、この議論を踏まえずに「我と汝」の關係に議論を進めている。
- 8) 蔵内数太：『増補版社会学』同上, P.157より引用。
- 9) 同上, P.161より引用。
- 10) 結合圏 (Geschlossener Kreis) は社会集団の範囲を示すリット概念である。(Vgl. Theodor Litt: *Individuum und Gesellschaft*, 3. Auflage, Leipzig, 1926, SS. 379-408.)
- 11) 「リットは、我・汝の關係における視界の相互性に対して、自我の体験と総体体験とを結合する構造的連関を社会的交叉 (soziale Verschänkung) と名づけた」(蔵内数太：前掲書, P.160より引用)。Vgl. Theodor Litt: *ibid*, S. 399.
- 12) 蔵内数太：前掲書, P.162より引用。
- 13) 蔵内数太：前掲書, P.235より引用。
- 14) 同上, P.234より引用。
- 15) 同上, P.235より引用。
- 16) 同上, P.239より引用。

- 17) 同上, P. 240 より引用。
- 18) 同上, P. 241 より引用。
- 19) 「理法勢命は中国の古典, 関度原編『聴松堂語鏡』(1650年)に由来しており, その点生硬であるが, 蔵内によると言葉の意味するところは, 表現に違いはあっても古今東西の学者によって社会的, 歴史的なものを論じる場合おのずから採用されてきたところのものである」。(米村昭二: 「蔵内社会学の展開——人と思想をめぐる一序説——」, 『社会学評論』第40巻第4号, 日本社会学会編, 1990年, P. 381 より引用。)
- 20) 蔵内数太: 前掲書, P. 7 より引用。
- 21) 同上, P. 8 より引用。
- 22) 同上, P. 264 より引用。
- 23) 同上, P. 265-266 より引用。
- 24) 同上, P. 266 より引用。
- 25) 全体社会の変動には, 「人間の意欲」に関する, 「外在規定」「内在規定と意志決定」が大変重要な意味をもっている。が, 本稿では紙幅の都合これら人間の意志に関する理論的考察を省かざるをえない。この点, 一番大事な部分が抜け落ちた紹介となっているとの批判があると思われるが, この点については次の機会に埋めることにしたい。
- 26) 蔵内数太: 前掲書, P. 269 を参照のこと。
- 27) 蔵内数太: 「富永健一『社会学原理』について」, 『理論と方法』, 数理社会学会編集委員会, 1987年, P. 104 より引用。
- 28) 筆者は, 蔵内数太著作集刊行会から関西学院大学社会学部に残されていた著作集全巻を頂いている。すでに販売は終了し, 最後の1セットとなっていたものをお願いした際, 「なぜ今頃蔵内数太を読みたいのか」と尋ねられ, 「矢谷慈國教授の下で研究します」と応えた私に「それならば」とお譲り頂いた次第である。誠に失礼ながら改めてここに感謝申し上げます。