

エコロジー

生態系と訳し、人類をとりまく自然環境、地球環境をさしている言葉。

自然環境が有限であるとはっきり意識されるようになったのは、産業社会が地球規模に拡大し、経済の持続的発展が危ぶまれるようになった1970年代以降のことである。石油資源の枯渇やオゾン層破壊、炭酸ガス濃度の増大による温室効果、人口問題など、人間の経済活動が自らの前提を掘り崩すというジレンマが、『ローマクラブ報告』などで指摘された。環境破壊がこれだけ深刻になった原因が、産業社会の文化的前提、特にキリスト教文明にあるとする指摘がある。キリスト教の神は自然の創造主であって、神が不在のあいだ人間にその管理を任せた。人間は、神のものである動植物資源や地球環境を、人間に都合のよいように利用する権利と義務がある。人間のこの役割を『旧約聖書』『創世記』はスチュワードシップという。霊性や価値はすべて唯一神が独占しているから、それ以外のもの（自然や地球）は、機械的な自然法則に支配されるただの物質とみなされる。ここから、認識主観の自立と事物の客体視とが生まれ、科学や技術を育んだというのである。

いずれにせよ、西欧で生まれた産業革命は、商品生産を内蔵する市場経済を起動させたが、この経済は生産メカニズムに資源を継続的に投入することで成り立っている。資源とは市場の内部で“生産できないもの”，すなわち自然環境（の一部）にほかならない。森林や魚のような生物資源は一定の範囲内で再生産されていくが、それ以外の資源は、人間の経済活動の結果、やがて枯渇していく運命にある。一方市場経済は、もはや人間に“利用できな

いもの”，すなわち廃棄物（ゴミ）を環境に継続的に排出していく。これらの一部は分解されるものの、一部は蓄積され、環境を悪化させることになる。地球環境問題が人類の危機と意識され、“持続可能な発展 sustainable development”が重要な政治目標となったのはごく最近のことだが、環境破壊のメカニズムそのものは産業革命以来の経済システムにもともと内蔵されていた。それが量的に拡大し、だれの目にも明らかとなったのである。

それでは、産業革命に先立つさまざまな伝統社会は、自然環境をどのようにとらえていたのだろうか？ 最も原初的な経済システムを備えているのは、狩猟・採集社会である。この社会は、森林・草原など自然生態系に内属し、再生産可能な資源の余剰部分のみを消費する。こうした社会では、さまざまな自然物に神格や霊的性格を認め、資源の過剰消費を規制するタイプの宗教（アニミズムなど）がしばしばみられる。これに対して農耕社会は、生態系の一角を切り開き、人為的に作物を播種・収穫するという能動的な活動であるため、異なったタイプの宗教（大地母神など）を生み出した。特に、大規模な灌漑農耕に従事し、階級分化した都市国家を形成した古代文明では、自然を支配し人間に恵みを与える神というイメージが共通している。仏教はこうした古代宗教のひとつであるが、きわめて特異な発想を持っている。まず、世界はある時点で神が創造したものではなく、永遠に現状のままであり続けている。その不変の法則が、ダルマ（法）である。ダルマは、自然法則であると同時に社会秩序でもある。どんな神格、霊的存在、人間といえどもこの支配を逃れられない。ただブッダだけがこのダルマを覚り、その法則（輪廻）の外部に解脱することができる。こうした発想のかなりの部分は、ヒンドゥー教やジャイナ教にも共通す

る。こうした発想に立てば、動物も人間も本質的に同じということになる。のみならず、自然も社会も人間も同じ法則に従っていることになるから、人間が主体的に自然に働きかけていこうという意識（自然は克服すべき異質な他者であるという意識）が生まれにくい。逆に言うと、積極的に環境を保護しようという発想も生まれにくい。どんなに自然破壊が進んでも、法そのものは不変のはずだから放置してかかわらないというのが、ごく素直な自然保護の発想である。

欧米の環境保護は、これと反対に、自然をよりよく管理しようという発想に立つ。生物種を記述・登録して生物の多様性保存をはかり、資源の利用可能年数を算出し、環境がどれぐらいの負荷に耐えられるかを計算し、それに合わせて人間の経済活動の水準を調整しようとする。生産メカニズムと科学技術の根底にあった管理の発想、それを地球大に拡大させるのが、地球環境保護の思想だといえるであろう。（橋爪大三郎）

→自然観

●参考文献 ドネラ・H・メドウズほか（大来佐武郎監訳）『成長の限界』ダイヤモンド社、1972。宇井純『公害原論』亜紀書房、1988。ワールドウォッチ研究所編（ワールドウォッチ・ジャパン訳）『環境冷戦 分裂する地球を救え！』NTT出版、1993。米本昌平『地球環境問題とは何か』岩波新書、1994。

■ 短信 ■

言語派社会学の原理

橋爪大三郎著

「言語派社会学」とい言葉は、著者が独自に作あげたものだ。従来、社会科学が自明視してきた概念に頼らず、言語を中心に人間や社会をどう直す。権力とはどういう存在なのか。性とは何か。無論社会学が抱える、一盤・実証性のギャップをふまえて、構造・機能分析による理論を社会学者として提起する。

(洋泉社)二、九〇〇円

朝日新聞

2000.11.26 (日)

おまけ

割を演じるのが言語学であり、20世紀の半ばまでに確立された言語学の手法が、記号論の成立に結びついた。

記号論の基礎を築いたのが、言語学者のソシュールである。ソシュールの『一般言語学講義』(1916)は、死後出版された彼の講義録であるが、この書物が20世紀の言語学の研究方向を決定づけた。すなわち、その影響下でプラハではマテジウス、トルベツコイらが言語学サークルを結成し、音韻論を確立した。コペンハーゲンではイェルムスレウが『言理学』を著し、アメリカではL.ブルームフィールドが構造言語学を、わが国では時枝誠記が言語過程説を提唱した。ヤコブソンの詩学も、レヴィ=ストロースの構造人類学も、チョムスキーの生成文法も、フランスのポスト・モダンの思想家たちも、ソシュールの存在抜きには考えられないのである。ソシュールは、人間の言語が、広い意味での記号の一部であると考えた。記号の最も重要な性質は、恣意性である。個々の記号(例えば「犬」)は、概念(「犬」の意味内容)と呼び方(「イヌ」という発音)との結合で成り立っている。ある概念(シニフィエ)をどういう呼び方(シニフィアン)で指し示すかは、なんら必然的な理由がないという意味で、任意(恣意的)である。のみならず、現実をどのように切り取って記号とするかということも、また任意(恣意的)なのである。犬は、猫や狼との差異で成り立っている。ある差異に意味を認め、犬を猫や狼と対立させるところに、「犬」という記号が成立する。

記号は、こうした対立のシステムのなかのある項として実在するのみで、自然現象のなかに根拠を持たない。記号論は、人間の思考と、事物の存在とが、まったく別々のレベルの現象であると想定する。この想定は構造人類学でも、インセスト・タブーを文化と自然の境界に位置づけるというやり方で受けつが

れた。記号は、対立のシステムを実態とするが、ヤコブソンはこれを「二項対立」の束に分解できるとした。この手法は、音韻論の分野で開発されたが、レヴィ=ストロースやその他の学者たちの手によって、親族理論や神話学や文学研究の分野にも応用され、記号論の有効性が確かめられていく。

記号論は、二項対立の束がさまざまな領域に隠れていることを明らかにした。これは、人間の思考の秩序を背後で規定するもの、すなわち<構造>であるとも考えられる。しかし、<構造>が実際のところ何を意味するかは異論が多く、結論は一致していない。

記号が現実を構成するという発想は、アウグスティヌスの「言語命名説」や新約「ヨハネ福音書」の「ことば信仰」に立つキリスト教になじみやすい。仏教はこれと対照的に、記号論となじみにくい面がある。まず第一に、仏教は自然と文化を峻別する考えがない。記号論の根本前提である「恣意性の原理」を、仏教は承認しない。つまり、法(ダルマ)は自然現象を支配する法則性であり、同時に人間の精神現象をつらぬく法則性でもあると仏教では考えるからである。第二に、法(ダルマ)の实在に比べると、言葉は二次的である。仏教では、言葉で表現される世界は分別知の対象世界であり、いわゆる「覚」(法の世界)は、これを超えるものと認識する。だから、同じ法(ダルマ)を異なった言葉で説けることとなるために、経典が多数出現することとなる。逆に言えば、法(ダルマ)を唯一のやり方での確に語る言葉はないということになり、仏教の覚りの世界は記号を超えたところにあることとなる。

けれども、覚りの世界が目に見えないからこそ、覚りにいたる道は目に見えている必要がある。仏像、仏塔、曼荼羅、そのほかさまざまな仏教特有の形象は、一般の人々(衆生)が覚りを信じるための手がかりとして、

他の宗教以上に重要視されてきた。仏教美術は、そうした逆説の産物である。目に見えるものは、覚り(宗教的価値)と関係がない。したがって、仏教にはイスラームの宗教にみられるような偶像聖像崇拜の禁止ということがありえないのである。なお、仏教における呪文、印相などは広義の記号とみなすことができる。仏教文化をかたちづくるさまざまな形象に記号論をあてはめて、その<構造>を導き出すことはできるだろう。しかし、この手法が仏教の宗教としての核心に的中する保証はない。おそらくこの点が、キリスト教文化と仏教文化の最も大きな違いである。

(橋爪大三郎)

→言語、象徴

●参考文献 チョムスキー(勇康雄訳)『文法の構造』研究社出版、1963。ソシュール(小林英夫訳)『ソシュール 一般言語学講義』岩波書店、1972。レヴィ=ストロース(大橋保夫訳)『野生の思考』みすず書房、1976。丸山圭三郎『ソシュールの思想』岩波書店、1981。イェルムスレウ(林栄一訳)『言語理論序説』(世界言語学名著選集第6巻)ゆまに書房、1998。

記号論

記号学ともいう。人間の生み出す記号の秩序を分析し、人間の文化を考察する学問。

狭い意味で記号といえば、交通標識やモータース信号のたぐいが思い浮かぶ。これらはそれほど重要な現象といえないであろう。しかし広い意味で記号という場合には、言語に始まり、音楽や絵画、彫刻、建築、都市空間、文学、神話など、あらゆる文化形象がそこに含まれる。記号論とは、人間の文化総体を研究する学問にほかならない。記号論は、何を研究対象とするかではなしに、どういう分析手法をとるかに特徴がある。ここで大きな役

トーテム、神話的存在などとして祀られる。古代になると、土地所有と階級対立がこうした親族集団を解体していく。古代ギリシアでは、もっぱら生産労働に従事する家内奴隷を擁した家父長制的家族（オイコス）が基本単位となり、それらが集まって都市国家を形成した。都市国家は特定の神を守護神とし、神殿を配する。家父長制的家族も、都市国家も、自分ではその所属を決定できない、運命的な利害集団という意味では、共同体である。ヨーロッパや日本の中世～近世にかけては、村落が、そして都市が、共同体としての姿をあらわした。農業が、初期の粗放的な段階を脱し、農民の積極性を必要とするようになると、自立した農民の家族労働が主体となる。そうした農家の結合が、村落共同体を構成する。一方都市では、領主の支配を脱した商人（自由民）たちが、特許を得て、自治体を形成した。

イスラーム圏は、キリスト教圏と異なった共同体の類型を生んだ。キリスト教の場合、教会は世俗の秩序と切り離され、世俗法や世俗の権力と関係を持たない。これに対してイスラーム圏では、イスラーム法すなわち世俗法である。地上のイスラーム教徒全員が、ウンマとよばれる共同体（宗教共同体であり、かつ、世俗の共同体）を構成する。メッカ巡礼はその交流のチャンスであり、人頭税や喜捨のような財の再分配の機能も地域ごとに果たしている。

キリスト教圏は、近代になって、国民国家を形成した。その内実は、一定の文化的同一性（民族・言語）を背景とした、法共同体である。ここでいう法とは、憲法やその他の世俗法であって、市民の代表からなる議会で制定される。すべての成員（市民）が同じ法のもとにあることで、利害を同じくする共同体を構成する。市場経済が人びとの利害の相剋を前提とするメカニズムであるのに対して、

国家はそれと裏腹の関係に立ち、共通利害を代表する。また、国民国家は宗教的寛容（信教の自由）を前提にしているから、さまざまな宗教共同体よりも上位に立つ。

近代市民社会の内部構造を、共同体の観点から整理してみると、まずその基礎にある家族。近代家族は、両性の合意に基づく結婚から出発する核家族であり、次の世代（子供たち）はあらたな家族をつくるべく離脱するので、一代限りで分解してしまう。運命的な結合よりも選択（愛情）の契機が前面に出て、伝統的な共同体の定義をはみ出している。次に、学校や企業といった、さまざまな機能集団。これらは、目的のはっきりした結社で、共同体とは異なる。地域社会は、主として身近な行政サービスを担い、これも共同体とは言いにくい。宗教組織そのほかは、任意団体として位置づく。最後に国家。これは法共同体とよびうるが、人びとは抽象的な人格としてそこに属するのみである（社会関係の実質は、それ以外の集団で営まれている）。

明治以降、急速な近代化を図った日本は、こうした国民国家を擬似共同体的なやり方で運営することとなった。このシステムが、天皇制である。まず、基礎にある家族と、頂点にある天皇家とが、君主と臣民など儒教のアナロジーを用いて、同じ価値を体現するものと配置され、天皇は国民の象徴的父親とされた。さらに、神道は“宗教でない”として国民全員に強制され、日本は天皇を祭司に戴く宗教国家として編成された。学校や企業も、国家目的に奉仕するものと位置づけられ、国家社会そのものが一個の共同体であるかのように意識されたのである。戦後、天皇制は占領軍によって否定・解体され、国家は世俗的秩序として再出発した。しかし、学校や企業など機能集団が、かわって擬似共同体となるという現象が生まれ、いわゆる日本株式会社を生み出した。この異様さを指摘するのが「日

本異質論」である。今まさに、日本人の共同体観が問われているといえよう。

（橋爪大三郎）

●参考文献 大塚久雄『共同体の基礎理論』岩波書店、1955。M.ウェーバー（世良・安藤・武藤ほか訳）『経済と社会』創文社、1960～76。

共同体

運命的に結びついた人間集団で、その内部に重要な社会関係を具えているものを、共同体という。人類社会にいち早くあらわれ、伝統社会のなかでも重要であり続けた共同体が、親族集団であった。親族集団を形成するには、集団に帰属する成員／帰属しない成員を一義的に決定する必要がある。これを決定するのが、父系／母系などの系譜原理である。父系（母系）の親族集団は、父（母）を共通にする人々の集団である。家族をその底辺に、系族（リニジ）——氏族（クラン）——部族とツリー状の組織をつくるのが、最も一般的だ。そして、この集団の共通祖先は、霊的存在、

に挙げるのは、カリスマ（ある個人の特異な属性）である。カリスマを発揮する個人がどのようにしてそうした属性をそなえたのか、それは説明されない。とにかくカリスマを担う個人が出現する。するとその周囲に、彼を権威と認め、彼をリーダーとあおぐ人びとの一団が結成される。このように創出された正統性が、支配（制度化された権力）の最も単純で原理的な形態である。次に生じるのは、カリスマの日常化である。カリスマを担った個人も、やがてカリスマを失うか、または死亡する。彼の地位は世襲されたり、別のだれかに継承されたりするであろう。これら後継者がなにほどこかのカリスマを保持すれば、それは血縁カリスマ、官職カリスマとよばれる。日常化のプロセスがさらに進み、制度の出発点が忘れられてしまうなら、それは伝統的支配とよばれる。伝統は、それまで続いてきたこと（つまり、伝統自身）を根拠に、権力の正統性を再生産する。伝統的な政治的な支配の形態には、部族制（族長制）、王制、寡頭制、貴族制、民主制（議会制）などがある。『旧約聖書』は、古代ユダヤ教徒がこれらの形態を順に経験したことを記している。

キリスト教は、宗教的権威（教会）と政治権力（俗権）とを分けたため、どのような統治形態をも受け入れられることになった。コンスタンティヌス帝がキリスト教をローマ帝国の国教としたことで、教会と俗権はいったん一致するようにみえたが、ローマ帝国の東西分裂、そして西ローマ帝国の滅亡によって、ローマ教会は再び安定した政権を採さなければならなくなった。以来西ヨーロッパでは、政治権力が教会を異教徒から守り、教会は政治権力を正統化するという関係（統治契約に基づく関係）が理想とされる。これに対して東ローマ帝国では、皇帝教皇主義（ケザロパピズム）が伝統となる。

いっぽうイスラームは、聖職者が存在しな

い（教会がない）ので、聖権と俗権とが分離せず、使徒ムハンマドの後継者（カリフ）がイスラーム共同体（ウンマ）を統治することが理想となっている。実際には、スルタンやアミールなど多くの権力者があられ、イスラーム法学者の意見を聞きながら統治を行った。

一神教とまったく異なる前提に立つのが、儒教である。儒教は現世を重視し、その根本テーゼは礼、すなわち人びとの相互関係をあるべき形にフォーマットすることである。礼が行き渡れば、理想の社会秩序が実現し、人びとが幸福になる。礼は、政治であり同時に宗教的儀礼であるから、キリスト教の基準でいえば、祭政一致の体制である。政治の主体は為政者である天子で、天の命を受けて中国を統治する。天子が徳をそなえていれば天下は治まるが、徳を失えば天下は乱れて、別の人間に天命が下る（革命）。儒教は王朝の交替をこのように説明し、儒教的原則に合致するかどうか統治の正統性を与えるとした。

出家主義をとる仏教は、いわゆる聖諦と俗諦とを区別する二元論的構造を持つがゆえに、現実政治に無関心である傾向がみられ、その点が本来儒教と正反対であった。ところが、世俗主義をかかげた大乘仏教が中国に伝来し中国化し、いっそう世俗生活、なかんずく世俗権力とのかかわりを深めていったために、慧遠の「王者不拝」論のような、本来の仏教思想に近い説は例外的な存在となった。現実主義の中国社会の中で仏教（特に大乘）は、ますます政治に近づいていった。その結果、仏教者が国家政策に協力して民衆を救済することが、仏の慈悲に通じるという認識が一般化した。日本に伝わった仏教はこのような中国の変形を経たものなので、オリジナルな仏教の脱権力の思想がいっそうあいまいになり、一向宗の蓮如のごとく公然と「王法為本」説をとるものも出てきた。（橋爪大三郎）

→宗教と政治

●参考文献 M.フーコー（田村淑訳）『監獄の誕生』新潮社、1977。N.ルーマン（長岡克行訳）『権力』勁草書房、1986。

権力

権力の最も標準的な定義は、ある人間Aが、別な人間Bの抵抗を排してまでも、Bに自分の意図するとおりの行動をさせることができる可能性、である。

この定義は、よく考えるといくつか問題を含んでいる。Aの意図をどのように確認するのか？ 可能性を担保するのは制裁だろうが、その制裁のなかみは？ 制裁が予測できる場合、Bははじめてから制裁を回避するよう合理的に行動するだろうが、これはBの自発的行動であって、抵抗でないのでは？ また、制裁など関係なく人びとが自発的に服従している場合は権力とよぶのか？ 等々。

今は、こうした点に立ち入らず、権力が権力として機能するための条件を考える。それは、権力の正統性が、人びとに広く承認されている場合である。M.ウェーバーは『支配の社会学』で、支配（すなわち、制度として機能している権力）の諸類型について考察している。その類型を分かち基準は、支配を支える正統性の由来である。ウェーバーが第一

社会学」I・II, 創文社, 1960~63.

市民

対等な法的権利を持つ独立した人格（行動主体）として、ある社会の形成・経営に参画する人びとを、市民という。市民の形成する社会が、市民社会である。

古典的な市民社会の例としてだれでも思い浮かべるのは、アテネをはじめとする古代ギリシアの都市国家であろう。ここでいう市民は、奴隷ではない成人男子で、市政に参加する権利と、軍役の義務を負っている。代議制ではなく直接民主主義を原則とする点、法の支配が完備しておらず憲法・公法が整備されていない点、家父長制に立脚し女子の参政権を認めていない点は、今日の市民社会と異なる。

議会の伝統は、古代ユダヤ教にさかのぼる。長老たちによる議会は、時に司法・行政権限をかね、彼らの社会の統治機構として機能した。この伝統はキリスト教会にも受けつがれた。キリスト教会は、すべての信者が神のまゝに平等であるという原則から出発する。そこで初期の教会では、使徒によって、選挙で、もしくは自然発生的に選出された長老たちが、各地区を代表した。各地区の統轄者はやがて司教となり、その全体会議が公会議、すなわちキリスト教会に関する最高議決機関となる。公会議はのちに機能しない場合が多くなり、代わって司教——大司教——総主教（教皇）というヒエラルキーが教会組織を教導することになるが、教会内民主制の伝統は、教皇選出選挙（コンクラーベ）に生きている。キリスト教の万人平等観は、ローマ法の精神を受けついだものでもあった。古代ローマはそのテリトリーを拡張するにつれ、都市国家ローマの枠組みでは経営できなくなり、万民法を制定する。そこでは市民権が設定され、一定の資格をみたす植民都市の人びとに対して、

ローマ帝国の正式メンバーとしての権利が与えられた。ローマ法とその注釈は、ローマ皇帝の手でいくどか編纂され、中世後期に商法その他として再発見されたほか、教会法のかたちでも受けつがれた。

中世の自治都市は、国王や領主の勅許のもとに自治を認められ、参事などの有力市民によって統治された。彼らを前身とする第三分の人びとが政治的独立を勝ち取った結果として、近代市民社会が成立する。その形式は、国王に対する統治契約の確認であったり、植民地を経営する会社組織であったり、暴力革命とそれに引き続く憲法の宣言であったりしたが、そこに共通するのは、伝統的な支配から自由な人びとが自分たちを支配する法秩序（国家）の形成に参画するというスタイルである。近代市民が、古代の市民と異なるのは、国家の主権者である点である。主権とは、国家の絶対権力を意味し、伝統や慣習にとらわれず、領土のなかでは、“神のごとくに”行動する自由をいう。ただしその行動は合法的でなければならず、この点で古代の専制君主と異なる。近世に出現した絶対君主は、立法・司法・行政の三権を含む、従来の封建領主や貴族と比較にならない絶対権限を行使した。市民革命は、市民がこの絶対権限を自らの手に奪取し、主権者として登場する革命であった。総体としての市民が国家制度を樹立する絶対権限を、憲法制定権力という。樹立された国家制度のなかでは、個々人は憲法をはじめとする制定法によって具体的な権利を付与され、国民となる。しかし国民の享受する権利のうち最も基本的な部分は、具体的な憲法の在り方いかんにかかわらない、奪うことのできない権利（自然権）であるというのが、最も標準的な法解釈だ。この点で市民は、国民よりも抽象的で上位の概念である。

近代的な市民は、法のもとに平等であり、しかもその法を制定（立法）する自由を有す

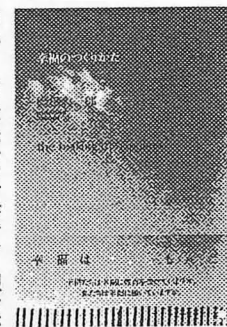
る。このように、自ら選びとった法共同体のメンバーであることが、近代的な市民であることの必要十分条件である。この法共同体は、法の支配（そのあらゆる部分で手続き的な合法性が守られること）を要する。それは、市民に由来しないあらゆる恣意的な権力の発動を、そこから排除するためである。この法共同体は、法の支配のもと、市民の総意を反映する方法（代議制議会や多数決）によって運営されるが、これを民主主義とよぶ。

市民とは、こうした法文化（民主主義）を自在に操る人びとのことである。とすると、それを異文化として継受した人びとが、十分にそれを操れなかったとしても不思議ではない。“キリスト文化圏の西欧先進諸国”以外の国々の人びとは、伝統文化と市民の法文化との落差に苦しんでおり、それがしばしば人権問題として指摘されている。（橋爪大三郎）

→人権、法

●参考文献 ホブズ（水田洋訳）『リヴァイアサン』全4冊、岩波文庫、1962。ハーバーマス（細谷貞雄訳）『公共性の構造転換』未来社、1973。プラトン（藤沢令夫訳）『国家』上・下、岩波文庫、1979。

「小・中学校の改革」「高校の改革」「大学の改革」について論じている。



「教育改革の基本的な考え」

おまけ

「ナハ」に社、性本部が出した「教育改革に関する中間報告書」は「大学入試の廃止」を打ち出したことで話題を呼んだ。大学が大衆化した現在では入試には意味がないとして、廃止したうえで学生定員の廃止や成績が基準に満たない者へのキックアウト制（留年・中退）の導入を提案している（この改革案は堤清二・橋爪大三郎共編著『選択・責任・連帯の教育改革』【完全版】として出版）。この改革案の起草の中心になった東工大教授（社会学）の橋爪大三郎氏は『幸福のつくりかた』（ポット出版 一九〇〇円）【写真】の第一章「幸福な学校」で噛み砕いた形で「教育改革の基本的な考え」

社会観

社会に対する人びとのものの見方のこと。時代や民族の違いにより、その社会観はまちまちである。最も広い意味で人びとのものの見方を、宇宙観もしくは世界観という。時間的・空間的な拡がりのなかでの自分たちの位置づけ、神の配置、自分たちの起源、この世界の合理的な説明、などを扱う。その一部として社会もあるから、社会観もここに含まれる。しかし多くの社会において、人びとは自分たちのつながりを他と切り離し、社会として意識することは少ない。まず、いわゆる未開社会においては、人びとは互いに血縁によって結ばれており、権利・義務や親疎の関係が厳密に規定されている。こうした社会では、まったく親族関係の設定できない人間同士が、どのような関係を取り結ぶべきかという設定が意味を持たない。ついで古代社会では、親族の範囲を越えた人びとの交流が始まり、市場での交易や都市国家が形成された。この段階で、文化や風俗の違いを目の当たりにし、人びとの間に自分たちの社会についてのアイデンティティが生まれる。それはしばしば、都市国家ごとの宗教のかたちをとった。都市国家を基盤にした社会観の例として、ユダヤ教と儒教が挙げられる。ユダヤ教は、絶対神との契約を根拠に、自分たちの風俗・文化を律法として規範化し、ユダヤ民族としてのアイデンティティを保守する方法をとった。儒教は、古来からの慣習を根拠に、自分たちの風俗・文化を礼として規範化し、漢族として

のアイデンティティを伝播させる方法をとった。いずれの場合も、あるべき社会（人間関係）は具体的なフォーマットと明確なイメージを与えられる。ユダヤ教から分かれたキリスト教はどちらの方法もとらず、社会の具体像について限定を加えなかったが、そのことが逆に、社会についてのさまざまな構想を生み出す余地を与えた。キリスト教徒は、信仰と道徳を最低限の共通項とするのみで、世俗社会の在り方については、ローマ帝国の法律→ゲルマン民族の慣習→信徒の誓約による共和社会→……などの変遷を経て、近代国民国家を形成するにいたった。社会を、宗教と切り離された記述の対象として自覚したのは、キリスト教徒が最初である。仏教もキリスト教と同様、社会の具体像について限定を加えないが、世俗社会からの隔離（出家）を前提とする運動なため、世俗社会についての積極的な提言ができない（組織された無関心）。契約の観念を欠いていることが、その一つの理由である。啓蒙思想以来の近代思想は、社会契約説やマルクス主義をはじめ、社会を具体的に構想するさまざまな社会観として展開した。その根底にあるのは、対等で自由な人間が集合して、社会を構成するという大前提である。ある社会がこのような社会観を必要とするかどうか（そもそも社会という視点をそなえているかどうか）が、おそらく最大の分岐点であろう。（橋爪大三郎）

→個人と社会

ゲマインシャフトとゲゼルシャフト

ドイツの社会学者F.テニエスの用語。ゲマインシャフトは共同社会、共同態とも訳され、人びとが互いの結合それ自体を目的とし、それを享受する関係をいう。家族、村落、都市などがその例である。一方ゲゼルシャフトは利益社会、集合態とも訳され、人びとがあくまでも自己の利害を目的とし、互いの必要から結合する関係をいう。大都市、政治的國家、企業などがその例である。テニエスはその著書『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』（1887）において、人類の歴史はゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの移行の過程にほかならないと主張した。その論調は、古きよき共同社会への郷愁と回帰願望をかき立て、同時代のドイツ人に深い印象を与えた。ゲマインシャフト、ゲゼルシャフトはごく日常的なドイツ語であるので、テニエスのように格別な意味を持たせて使っている学者は多くない。テニエスの論は確かに一世を風靡したが、類型が単純すぎるという批判も寄せられて、ウェーバー社会学のような巨大な影響を後世に残すことはなかった。テニエスの図式を、日本の近代化にひき当ててみると、農村共同体から都市化・近代化への発展と重なって、それなりの説得力を持つようにみえる。しかし注意すべきは、テニエスの類型が「意志」論を基礎に構成されていることだ。ゲマインシャフトの実体とされる「本質意志」は、ゲマインシャフトに属する人びとの意志の統一性だが、それはあくまでも一人ひとりの意志に根拠を持つ。基本的に個人主義的・近代的な社会の分析像であり、自他未分化な共同感情を内実とする日本の共同体とは異なる。人類学がさまざまな社会についての豊富な参与観察データが集まると、こうした図式の粗っぽさがますます目立ってくる。それは、近代を基準に描いた、失われた社会についての空想的なイメージに過ぎないのである。

（橋爪大三郎）

→共同体、近代化

●参考文献 真木悠介『現代社会の存立構造』筑摩書房、1977。

市民社会

市民社会とは、市民のかたちづくる社会であり、その共通項は法である。話を近代市民社会に限定するなら、市民同士の関係（法秩序）は以下のものである。まず第一に、市民は権利の主体であり、市民は互いの権利を承認し合う。これは、相手の権利を侵害する行為をしないという義務を意味する。この意味で、権利と義務（責任）とは相伴っている。あらゆる人間は原則として、市民として対等であり、互いに差別されない。第二に、人間以外のあらゆる事物は、権利（所有権）の対象となる。所有権は、あらゆる事物を直和分割する。権利の帰属関係は市民社会の出発点において、明確に確定している必要がある。第三に、市民は契約の自由を有し、契約は互いを拘束する。法はこれを保護する。第四に、市民は、信教・集会・結社・表現の自由を有する。第五に、市民は自発的に国家を形成する（あるいは、形成したと信じられている）。国家機関の構成は、市民の同意により法律で定められる。すべての法律は国家の立法機関（議会）によって制定される。第六に、すべての市民は、法律の定めるところにより国家に対して、納税そのほかの義務を有し、参政権そのほかの権利を有する。第七に、市民と国家の間に紛争が生じた場合は、市民と市民の間の紛争と同様に、法律の定めにより裁判所で裁判を受ける権利を有する。これは市民が、国家の法律で定める刑法に違反した場合も含む。市民社会がこのようなものであるなら、その帰結として、経済メカニズムとしての市場経済（いわゆる資本主義）が営まれる。

売買とは契約に基づく所有権の移転にほかならない。結社の自由は、企業の存立を保証する。市民の権利が商品と同型にかたどられていること、このことが、民法にとって基本的である。また、政治メカニズムとしての民主主義が営まれる。民主主義は、以上七つの原則からほとんど自動的に導出される。理念としての市民社会にほぼ合致する社会は、アメリカ合衆国やフランス共和制、イギリス議会制をはじめとして、20世紀の西欧先進諸国で実現した。これに代わる試みとしては、ソ連をはじめとするマルクス主義の試みがあった。この試みが市民社会の理念を乗り越えることに成功しなかったことは、すでに歴史的に明らかとなっているが、残る中国の試み（社会主義市場経済）の今後に関心が集まっている。社会主義とはこの場合、共産党の一党支配にほかならず、市民的権利の制限にほかならない。そこでいう市場経済は、完全な意味での資本主義ではあり得ない。逆にいえば、経済メカニズムが完全な市場経済として営まれようとすれば、それは「社会主義」でなくなる必要がある。中国の今後の推移が注目される所以である。

(橋爪大三郎)

→法

●参考文献 川島武宜「民法総則」有斐閣、1965。宮沢俊義編「世界憲法集」岩波文庫、1983。

三島由紀夫Vs東大全共闘 1969—2000

三島由紀夫 vs 東大全國



大三郎に小松美彦を配し、民佐資料として貴重な発言も随所にあつて、読み手の器量によつち々美に豊かななテキストになり得る内容になつてはいる。でもこのシトナチーくん、当時の真大生つておっぱいなんか意味ですごからんのだなあ。

アシタは語、「三點」を冒頭の
 ものとして来たところ「言葉」
 ところ身構えて来たところ「画」
 ところ熱い語れてしまふ、
 あたまたまのそのカルチュア自体
 して何々、という問いが今、最も
 必要なが。それなくして、真の
 意味での「歴史」の側からのオヤ
 シたちの体験は投げ返されること
 はない、彼らが幻視する「若
 者」に理解されることもない。な
 からひとまず笑つて。笑ひ飛ばして
 ステタにする。それが今、抱えらる
 一番健康な読者としての態度だ。

(藤原書店・一八〇〇円)

民俗學者 大月隆實

オヤジたちの熱い体験

1955年11月12日

十一
#6
+8

存分に笑わせたことだ(笑)。
た。いや、ほんじつ。義経の墓石
からいつすげー。「伝説の激論会
」三書 vs 全井國。〔一〇
九〕、そして三書の追放〔一〇
〇〕から三〇年。『まほろば』の
図式を超えて両書が共有した根源
的な問いは、だにゆきしの三〇年
間果たれてきたか。』とゆかり、
赤い大明神体で「まほろばの彼岸
に立つ。近江の超克。上巻だ。

かつ昔前のタニカンめしだ。
 で、中をめくると、まず當時の討
 論会で学生側にした方が顔写真
 入りで回顧の座談会をなさってい
 て、何よりこれが中身のほとんど
 であり、かつ最大のウリだ。いま
 れから五十年代、木村修、芥正彦、
 浅利誠、小阪修平といった面々が
 が、いや、その顔写真がなかな
 だいのなんだ。良くも悪くも
 三十年、このニッポンを生き延び
 たもののフツーのオヤジのツ
 ラ、じゃあない。聞かずにほろ

「三島由紀夫VS東大全共闘」 1969-2000

(三島由紀夫、芥正彦ほか著)

今年は三島由紀夫の没後三十年。本書は彼の
 の死の前年の一九六九年、三島が東大生園
 山行次と公開討論の参加者として再び会っ
 たのが今日から見てふたば意味を持っていた
 のが検証しようもない、十六時間わたる討
 論の記録だ。テーマは近代の超克から天皇、
 日本、宗教、さらに科学技術まで、多岐にわ
 たる。討論は、三島の問いかけに今ならどう
 答えるかを念頭に置きつつ、展開されてい
 く。とりわけ際だつてゐるのが、文中に差し接
 りられる三十年前の三島自身による言葉の破り
 だらに在る。(藤原真吉・二〇〇〇年)

(11)

2000年(平成12年)11月5日 日曜日

新刊紹介