

生活世界としての村落

白井 宏明*

キーワード：生活世界、村落、贈与交換、家連合、ムラ

はじめに

「ユイがなくなったこと。以前なら隣近所よく行き来して、何かあると、気軽に手伝ったりしていたものだったが。」

これは2000年の夏に、学生を連れての農村調査でお世話になったお礼に、福島県矢祭町の教育委員会を訪れた際に、「ここ20年ばかりの間に、地域生活という点で一番変わったと思われるのはどんなことでしょうか」と、当時の教育長さんに訊ねた際の答えであった。ユイというのは、この地方でも農作業上の労力のやり取りを意味していたのだが、教育長さんの答えは、それを含みながら、もっと広く日常生活上の近隣の関わり方を指してこの言葉が使われていた。

矢祭町については、1980年、1990年、2000年と、10年おきに宝坂地区で世帯悉皆調査（94戸）をさせてもらっており、農作業上のユイについては、1980年調査で5件（14戸）が確認されていた。その際に5戸の仲間を組んでいた家の世帯主から、「耕運機や田植え機もあって、ユイでなくても田植えはやれるのだが、昔からやってきたことなのでなかなか止めるというわけにもいかない」という声があった。つまりそ

れまで慣行的に行われてきた農作業上のユイは、1980年の時点ですでに数える程になっていたのである。そして1990年調査では1件も確認されず、2000年調査でも同様で、その際には「ユイをするのは、準備や世話などで、主婦にとっては大変なことだった」という声も聞かれた。だから田植えなどの農作業上のユイが、戦後の高度成長の過程を通じて衰退し、この20年の間に行われなくなったことは確かであり、それは農業機械の導入と並行した生産の合理化の結果であったとみることができるであろう。

尤も農作業上の互助が、全くなかったというわけではなく、聞き取りによれば、特にユイと呼ばれるわけではないが、例えば「忙しい時には親戚が手伝ってくれる。親戚の忙しい時にはこちらからも手伝いに行く」というようなことは、個別にはいわば臨機応変に行われていたようである。そしてこの「忙しい時」というのは、特定の農作業に限られるわけではなく、また必ずしも農作業だけに限られてもいないようなのである。つまりこうした互助は、親族による生活上の互助の一部に組み込まれて行われていたのである。

先の教育長さんの答えは、だから少なくとも近隣の間では、こうした日常的な手伝いのやり取りを通じた近隣の関わりが少なくなってきたことを語っているとみることができるのだが、この事情を、ユイという言葉のコノテーション

* 埼玉大学教育学部社会科教育講座

として語っていたのである。つまり以前の近隣の関わり方の在り方を、ユイという言葉で理解していたのである。

ところで本稿の基本的課題は、戦後の経済の高度成長の時期を通して「解体」したと言われる日本近代のムラについて、改めて考え直してみることである。勿論「考え直してみる」といっても、これまでの研究と無関係に行おうというのではない。きっかけは、この「ムラの解体」を巡る村落社会研究会（現日本村落研究学会）における議論であった（中野卓および島崎稔、1966）。この議論では、当初からそれを文字通り「解体」とみなすのか、それとも「再編成」とみなすのかといった点が問題になっており、その見解の相違は、日本近代のムラをどのように理解するかということと深く関わっていたことであった。

ムラをどのように理解するかを巡っては、戦後の日本の農村社会学には、周知のように二つの主要な研究枠組みがあった。村落共同体論とイエ・ムラ理論とである。この小論でその詳細に触れる余裕はないが、両者は理論的なパースペクティブを異にしながら、上に述べたようなユイという慣行については、それを、ムラと呼ばれる日本村落の特質を示す典型的な事象として、それぞれの立場から繰り返し取り上げられてきたものであった。村落共同体論では、村落における共同体的社会関係を典型的に示現する事象の一つとみなされていたし、家連合理論では、村落は「同族団」と「組」という二つの家連合の複合として捉えられており、これらの家連合は、ともに「ユイの関係」として理解されていたのである。

したがってこうした理解の仕方からすれば、教育長さんの言葉にあったような「ユイがなくなった」という事態は、この特質—前者では共同体的社会関係、後者では「ユイの関係」—が失われたということの意味することになる。いわばムラがムラでなくなったのである。これが「ムラの解体」であった。こうした事態を前に

して、それまでの村落理論に代わる新たな研究枠組みを模索する取り組みが始まったが、その一つが地域社会学の提唱であった（地域社会研究会、1979）。その詳細についてもこの小論で触れる余裕はないが、確かに、ムラと呼びうる特質は失われたとしても、集落を基盤とした人々の生活は継続しているのだから、この事態を改めて地域社会論の視点から捉えなおすことには意味があるであろう。

しかし考えてみると、それまでの村落理論においても、ムラと呼ばれる村落が地域社会の一形態であることは、いわば当然の前提であった。ただこれまでの村落理論では、ムラと呼ばれる村落の社会構成の特質を、地域社会における特質として捉えるよりも、それを日本近代社会の特質として捉えるという問題意識が優先されていたのである。村落共同体論では、共同体的社会関係は、日本近代の前近代性を示現するものとみなされていたし（島崎稔、1965）、家連合理論では、家連合特に「同族団」は、日本社会の「民族的特質」を示すものであった（有賀喜左衛門、1943）。これをやや極論すれば、村落は日本社会研究の一つの「場」であったのである。勿論こうした問題意識からする研究は十分に根拠があるものであり、実際に多くの研究成果が蓄積されてきたのであるが、地域社会としての村落という視点は、理論的に深められなかったのである。

こうした状況を踏まえてみると、本稿の出発点は、日本近代のムラと呼ばれた村落の社会構成を地域社会として捉えかえすということに求めることになるのだが、この作業は当然のことながら、これまでの村落理論において村落の特質とみなされていたものを見直すということが中心となるであろう。というのも、「地域社会として捉えかえす」といっても、実は地域社会の概念自体がかなり曖昧であり（蓮見音彦、1991）、これを巡っても実際に様々な見解が提示されているというのが現状だからである。確かにパラダイム転換には新たな発想が必要であ

り、それが新たな事態に触発されたものであればなおさらであるが、同時に、研究というものが累積的に進められるべきものであるとするならば、その発想の手掛かりは、既存の研究成果の中に求められなければならないと考えるからである。

1. 集落という事実—地縁と住縁—

さてそこで、本稿の出発点である「村落を地域社会として捉えかえす」ということであるが、村落といった場合、通常最初に想起されるのは、一定の地理的空間に広がる建物の集まりつまり集落という事実であろう。集落というタームは、常識的にはこうした景観的な意味で理解されるが、集落が形成されるのは紛れもなくその地理的空間における人々の生活行為の結果であり、廃墟を問題とするのではない限り、集落はその空間において人々の集成的生活が開示されているという事実を指し示しているであろう。

社会学が村落を問題にするのは、こうした集落を場とした集成的生活に注目するからであるが、この集落を形成している集成的生活には、当然のことながら、人々の土地との関係行為が基底的に含まれている。土地との関係行為というのは、差し当たりは、人々の土地への働きかけのことであり、例えば居住用の家屋を建てるという行為がそれに当たるが、それに加えて、そこでの生活の開示を考えれば、土地を耕地として利用するという行為も含むことになる。そしてこの点に注目すれば、都市と農村との集落としての類型的相違が明らかになる。つまり農村に特有な土地を耕地として利用するという行為は、土地の豊穡度に働きかけそれを利用するということであるから、これは土地の持つ自然に直接働きかけているのである。これに対して都市における土地との関わりは、土地の持つ自然そのものに直接働きかけるといことは行われぬ。むしろ自然そのものを改変して、その改変した状態でこれを利用する。言ってみれば、

都市という集落における土地との関わりは間接的なのである。つまり集落としての都市と農村との差異は、そこでの集成的生活における土地との関係様式の違いとして理解できる。このようにみると集落という事実—土地との関係行為を基底的に含む一定の地理的空間における集成的生活—は、都市と農村との双方を含む地域社会に共通した事実なのである。

ところで周知のように日本の社会学では、地域社会というタームは、R.M.マッキーバーのコミュニティの定義によって理解されてきた。マッキーバーはコミュニティを定義して「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領域のいずれかを指す」(R.M.マッキーバー、1917、p.46)と述べている。「共同生活 (common life) の領域 (area)」ということであるから、地域社会は、共同性と地域性との二つの要素で定義されるものと理解されるが、しかしこの二つの要素がどのように関連しているのかは、理論的には曖昧なままであった。言いかえれば、地域性と関連した共同性が共同性一般と、どのように区別されるのかが明らかではないのである。加えて共同性というタームが、テンニースのゲマインシャフト (Gemeinschaft) と重ねて理解される傾きがあったから、曖昧さは一層大きくなっていったように思われる。

ここでは共同生活ではなく集成的生活というタームで地域社会の前提となる地域生活を考え、その集成的生活の基底に土地との関係行為を措定しているのである。さてそこでこの土地との関係行為であるが、これ自体は先にも述べたように、人間の生存条件たる土地に対する人間の働きかけのことであり、しかし集成的生活を前提にすれば、この関係行為は、同時に他者との関係行為でもある。つまりある個人が外部の対象と関わるということは、他の諸個人をその関わりから何らかの仕方では規制あるいは排除するということであり、したがって土地との関係行為というのは同時に社会関係なのである。つまり集落という事実には、土地との関係行為を契

機とする社会関係が基底的に含まれているのである。

ところでこの社会関係は、結局のところ土地の所有関係として現れるのであるが、所有というタームで通常想定される私的所有が、歴史的には近代の所産であることは、K.マルクスの『資本制生産に先行する諸形態』（E.J.ホブズボーム、1964）において明らかにされたことであった。共同体的所有の諸形態を通じて、前近代の所有を「共同的要素」と「私的要素」との「固有の二元性」において理解するとすれば（大塚久雄、1955）、前近代の土地所有は、共同所有の主体たる共同体による成員諸個人の所有の制限として理解されるであろう。なおこの共同体についてマルクスは、「自然生的な種族的紐帯」をどの形態においても指摘しているが、例えば日本の近世・近代のムラを「種族的紐帯」によって構成される共同体として理解することはできない。しかしこの「種族的紐帯」の指摘を、所有の前提である所有主体の構成と考えれば、所有を契機としない共同体の構成は多様な形態でありうるし、それ自体は日本の現実に即した実証的研究の問題となるであろう。

このような目でみれば、例えば、検地に基づく本百姓体制と年貢の村請制をもつ日本近世の藩制村は、幕藩権力によって制度化された共同体とみなすことができよう。というのも農民の土地所有は、この共同体への身分的な帰属によって制度的に規定されていたからである。つまりこの共同体は身分を契機として構成されていたのであり、またこの身分的な帰属によって、具体的な土地との関係行為が実現されていたのである。

しかしこの具体的な土地との関係行為の局面に注目してみると、この制度化された共同体と重なりながら、それとは必ずしも一致しないもう一つの共同体が存在していたようにみえる。というのも実際の耕作においては、水利や農道のための共同をはじめとして各種の共同が

必要であり、その共同は、農耕以外の生活全般にもわたって慣行的に組織されていたと考えられるからである。これがムラであった。ムラへの帰属は慣行的なものであるから地域によって多様であったと考えられるが、ムライリに際してのワラジオヤの慣習にみられるように、すでにムラビトである特定のイエとの親方子方関係の設定という身分的な要件によっていた。そしてこの帰属によって各種の共同組織への関与が実現していたのである。

藩制村とムラとは、このように組織的にも機能的にもいわばずれながら重なりあった二つの共同体とみなされるのだが、ここで土地所有との関わりで注目したいのは、柳田國男が指摘した「村の土地は村人が使う」という伝承的觀念の存在である（柳田國男、1910）。この「村の土地」という場合の「村」は明らかにムラであったし、また「村の土地」自体も一村持ちの共有地や入会地ばかりではなく、個々の「村人」の所有地を含んでいたと考えられるから、この伝承的觀念は一種の総有觀念として理解されるものであり、そうだとすれば個々の「村人」の所有は、「ムラの土地を分け持っている」、つまり一種の分有として意味づけられていたと考えられるのである。

制度的には石高所持として表現される農民の土地所有は、相続や「書入れ」あるいは事実上の売買を通じて、特に幕末期には著しく私的所有に傾いていたものと考えられ、明治の地租改正はこの所有を制度的に法認したものとなった。またこの変革は土農工商の身分制度の廃止と相まって、藩制村という制度的な共同体を解消したから、この面では一種の共同体の解体であった。実際のところ地租改正以降土地の売買が増大し、それが日本資本主義の源蓄過程となる農民層分解を引き起こしたことは知られる通りである。

しかし他方で、この制度化された共同体の解消という変革によって、農民の土地所有における総有一分有という伝承的な觀念の存続が顕

わになった。というのも特に明治20年代以降に、「村外への土地売却禁止」を盛り込んだ「村規約」が各地に現れてくるからである。この点は、先に述べた柳田の指摘に關説しながら、福田アジオによって明らかにされた通りであり（福田アジオ、1982、p.52）、筆者も事例的な検討を加えたところであるから詳説はしないが（白井宏明、2007）、こうした「村規約」では自給的農業を基軸とした生活維持のために、「本区一体ノ土地ハ区有財産ト衆皆覚悟」といった文言で、村外への土地売却を禁じているのである。この場合「区」と表現されたムラは、総有の主体として、いわば慣行的な共同体であった。

勿論こうした慣行的な総有一分有観念は、一方では、私的所有が制度化された地租改正以降の日本近代の展開の過程で次第に失われていくのであるが、他方で、土地との関係行為の現実的な局面では、イエによる自給的農業を基盤とした錯圃制的な土地所有による水利や農道のための共同組織の必要が残り続けており、この事情が、この観念存続のいわば物質的基盤となってきたと考えられる。そしてこの限りでは、一方で制度化された私的所有は、他方で、分有としての意味づけを持ち続けることになったと考えられ、これが日本近代の村落における土地所有の実態であった。

こうした総有一分有観念による意味づけのもとでは、土地との関係行為を基盤にして集落の生活が成り立っている限り、集合生活する諸個人は、ある範囲（ムラ）の土地に共属している者同士として意味づけられるであろう。それは集落における氏神鎮守の慣行的な祭祀において儀礼的に保存されているが、同時に、明治の町村制による行政補完団体たる「区」へのムラの組み込みという事情によっても強化されたと考えられる。というのも「区」は、土地所有とは切り離されているという点で藩制村とは異なっているが、この事情によって、ムラの制度的な外枠として機能する面があったからである。

このようにみると、日本近代における村落に

おける社会関係をゲマインシャフト的な意味で地縁と呼ぶとすれば、それは、分有を契機とした土地への共属を基底とした、諸個人の集落における社会的諸関係を総括するタームとして理解できるであろう。因みに中野卓は地縁について、「それは、居住・耕地の近接や土地の共有を基礎としてなりたつ近隣の、第1次的な社会関係をさすものにほかならない」（中野卓、1964、p.5）としたうえで、さらに「土地への共属、土地の共有、共同労働、共同祈願などにしても、それらのもつ比重、それらの全体関連的な意味には変化が生じた」と、その変化について述べている。本稿では「土地への共属」の基底に分有という契機を見出したのである。

他方、近代以降の土地との関係行為を制度的に規定しているのは私的所有である。近代の私的所有は、土地との関係行為における他者の排除が徹底した形態であり、市場関係を介して実現できるものであるから、この形態のもとでは、集落は論理的には「結果」であり、そこでの社会関係も「偶然」である。ただそこでの居住生活に必要な物的な諸手段が共同で利用され、かつそこでの生活が継続的である場合、それらの管理やその他の生活上の契機によって、住民相互の共同生活が成立するであろう。この場合は、「関心の共同」によるアソシエーションが重層して、「共通の経験」や「共通の歴史」を要件とした「われら意識」が形成される可能性が想定される。マッキーバーが捉えたコミュニティはこうした内容をもつものであるが、そこにおける社会関係を地縁との対比で言えば、これは住縁と呼ぶべきものであろう。簡略化して言えば、私的所有に基づく一定範囲での集落における、主に居住を契機として形成される住民相互の社会関係が住縁である。

戦後の高度成長を経過した現代の視点からみれば、近代は地縁から住縁へと、集落における社会関係の形態が変動した時代であった。地縁は、土地との関係行為における総有一分有観念を基底とした土地への共属という意味づけによ

って形成されている社会関係であるから、この観念と意味づけの衰退によって解消する。だから近代の村落に限定してこれを地域社会として捉えるというとき、それは地縁社会の住縁社会への変質として理解されるのであるが、その基底にある観念と意味づけのありようは、人々の生活の実態を通して経験的に把握されなければならないであろう。

2. 「生活組織」としての家連合一交換理論からのアプローチ—

先にイエ・ムラ理論特に家連合理論においては、ムラが「ユイの関係」として捉えられていたと述べた。これは有賀喜左衛門の次のような記述を根拠としている。すなわち「家が農企業の基盤であるという農家の現実から、その生活関係を家関係中心のものとしたのであった。そして家の共同関係が複雑に生じたのであって、家のおかれている政治的・社会経済的地位のちがいにより家の共同関係は種々の形態であらわれた。本家末家、親分子分、それ以外の関係等が相互に明確に切りはなされていたのでなく、A家はB家を本家または親分として奉仕しても、C家とはそれ以外の平等対等の関係—例えば葬式組や庚申講などから山や水の組合に至るまで—を結ぶという二重三重の共同関係も生じていた。そういうことは一方に本家末家的ユイを結び、同時に他方で小農的ユイを結ぶという関係であった。ユイを単に農業的互助関係と解釈しないとすれば、その中に複雑な生活関係の様相が頭に浮かんでくる」(有賀喜左衛門、1957、pp.352-353、傍点引用者)。

やや長い引用になってしまったが、この文章は、集落における家連合の考え方をコンパクトに示している。それをこの引用文に沿って命題として整理すると、次のようなことになる。第一に農業が家族経営として営まれてきたので、「生活関係」が家中心のものとなったこと、第二に集落における生活上の「共同関係」は、家

を単位として複雑な形態であらわれたこと、第三にこの形態には二つのタイプが区別されて、それは一方が他方に「本家または親分として奉仕」する関係と「平等対等」な関係とであること、第四にこの両者は「二重三重」に重なりあっているが、それは「一方に本家末家的ユイを結び、同時に他方で小農的ユイを結ぶという関係」であること、第五に「ユイを単に農業的互助関係として解釈しないとすれば」、集落は「複雑な生活関係の様相」として理解されることである。

家連合理論は、有賀の戦前以来の村落生活に関する膨大なモノグラフ的研究を背景にして形成されてきたものであるから、時期によって違いがあるが、上記のうち、第一から第三の命題までで言われていることは、この論文以前の諸著作で言われていたことと、表現には若干の違いがあるが基本的に変わりが無い(有賀喜左衛門、1948a)。約めて言えば、この節のタイトルとした「生活組織としての家連合」である。つまり家連合というのは集落における生活の組織形態なのである。この考え方は、家連合理論のいわば基本命題であるとみなされるであろう。違いが表れるのは、第四と第五の命題である。

ここは家連合理論の展開過程を辿ることが目的ではないから詳細に触れることはできないが、まず第四の命題に関しては、以前の著作にあった「同族団」と「組」という「家連合の二類型の相互転換」という主張(有賀喜左衛門、1948b、pp.176-177)に代わって、この両者が「二重三重」に重なりあっているという点を命題化しているのである。尤もこうした点は、モノグラフ上の事実としては以前の著作でもすでに記述されていたものであったし、また特に近代の集落生活の実際にもより適合的であったと考えられる。だからこの第四の命題はこうした事実に変更して注目しなおしたものとみられるのであるが、しかしこのように捉えると、この「二重三重」の重なりという事実をどのように理論化するかということが、改めて問題となるであ

ろう。この論文では第四の命題で、集落における家々の共同関係を「ユイの関係」として捉えなおしているが、それは第五の命題で「複雑な生活関係の様相」といわれるに留まっている。

したがってここからが本稿における次の課題ということになるのであるが、勿論その手掛かりは与えられている。それはこの「二重三重」のかさなりを「一方に本家末家的ユイを結び、同時に他方で小農的ユイを結ぶという関係」と述べていることである。

実はこの1957年の「ユイの意味とその変化」という論文では、はじめに戦前の主著において主要な方法概念であった「全体的相互給付関係」というタームについて触れて、これをモースの『贈与論』から示唆を受けたものであることを明らかにするとともに、「本家末家的ユイ」と「小農的ユイ」のそれぞれを、贈与交換の二つの様式として説明しているのである。具体的には次のように説明されている。すなわち「本家末家的ユイ」については、「つまりこれ（高橋家中心の協業集団—引用者）に属する出入の諸家が自家中心で交互に順ぐりに共同して田植えをしたのではなく、中心となる高橋家に全体の労働力がプールされて、順ぐりに各戸の田植をすませたという形であった」（有賀喜左衛門、1957、p.354）、また「小農的ユイ」については、「今日A家の田植にB・C・D・Eの家から働く人が出ると、翌日B家の田植にはA・C・D・Eから出て、順ぐりに各家の田植を終了する仕方であり、各戸から出す労力は大体同じ位になるように案配される例であった」（有賀喜左衛門、1957、p.341）というのである。

前者については、贈与交換の様式としては、カール・ポランニーやマーシャル・サーリンズのいう「再分配」と同じであり（K.ポランニー、1977、pp.88-102 および M.サーリンズ、1972、p.225）、また後者については、P.エケのいう「網状の一般化された交換」（P.エケ、1974、p.70）、あるいはカール・ポランニーのいう「互酬」と同じであることは、すでに拙稿（白

井宏明、1998）において指摘したところであり、またこの二つの様式の贈与交換が、日本の近代村落における近隣組織にほぼ共通して見出されることも拙稿において指摘したところである。要約的にいえば次のようなことである。

前者については、日本の村落に広くみられた「村仕事」と呼ばれる慣行的な共同労働—これは農道や水利だけではなく鎮守や共同墓地あるいは公民館など、およそ「ムラの共有」と考えられてきた施設の管理に関わって見出される—は、大抵は一軒から一人、一斉にかあるいは交替で出役して行われるが、これは再分配の様式における贈与交換である。つまりこの共同労働に出役するというのは、全体の労力が「プールされ」ているということであり、各戸の立場からすれば、出役（「全体」への贈与）によって「ムラの共有」の施設の利用が可能になるのであり、またそれによってムラビトとしてのいわば成員権が確認されていたのである。この点は、「村仕事」への出役が大抵は「義務」とされていたことに示されている。

後者については、これも広くみられる近隣組織が葬式組となっている例に見られるように、これは慣行化された「手伝い」という形で行われる集合的贈与の時間的連鎖であり、結果的にエケのいう「網状の一般化された交換」となる。つまり個々の家々の間でのほぼ等量の交換が実現される互酬の様式における贈与交換である。ただしこの「結果」というのは、葬式組の場合は、仲間になっている家が代々続く限り集合的贈与の連鎖が続いていくものであるから、交換の完了が時間的に常に先に延ばされてものであるのに対し、農作業上のユイの場合には、交換は短時日のうちに完了する。こうした両方の事情に対応できるのが「超世代的な連続性」を属性とするイエであった。つまりイエが主体であることによって、生産の場面でもそれ以外の場面でも互酬が可能になっているのである。いずれにしても、互酬はサーリンズのいう「間の関係」（M.サーリンズ、1972、p.226）であり、こ

れを担う組織は、必ずしも集団であることを要しない。この「間の関係」における互酬を規定する規範が「義理」であった。

問題はこの二つの贈与交換様式の関連であるが、ポランニーがいうように両者は複合して現れることが多い(K.ポランニー、1957、p.273)。近代村落における近隣組織で言えば、多くの場合、竹内利美のいう「村組」で再分配が行われ、「近隣組」あるいは「トナリ関係」において互酬が担われていることが多い(竹内利美、1967)。これは「村組」が「地域原則」で構成され、「近隣組」や「トナリ関係」が「家数」ないし「家並原則」で構成されているという事情と対応するであろう。つまり再分配は「全体」と成員との間でのやり取りであるから、組織的には集団が必要であるのに対し、互酬は「間の関係」におけるやり取りであるから、関係が成立していればよいのであり、組織が集団である場合でも成員間において成立するのである。こうしたことから考えると、少なくとも村落における近隣組織では、再分配によって成員の外枠が決定され、互酬はその枠内の成員相互の間で成立するという関連になる。勿論実際の近隣組織のあり様は地域によって多様であるが、多くの事例においてそのようになっているのである。つまり再分配と互酬とは、組織的に分離された形で「二重三重」に重なりあっているのである。

なおこの場合親族関係は、構成原理として視野的構造をもつから、基本的には互酬の様式において機能し、それ自体は集団的に構成されている近隣組織の外枠に縛られない。つまり「親戚」は家ごとの個別的な関係であり、葬式などの場合も「親戚は別」なのである。しかしこのような事実と、有賀が提示した「同族団」とはどのような関係になるのであろうか。というのも有賀は「同族団」を、生活上の「庇護奉仕関係」を内容とする「系譜関係」として定義したが、この場合親方本家と子方分家の関係は基本的には「間の関係」であり、両者のやり取りは

互酬にはなっていない。ただいわゆる親族分家が増えた近代では、「系譜関係」も親族関係と重なりあった「親戚」と考えられ、両者のやり取りも互酬となっていることが多くなっているからである。

そこで改めて有賀が「全体的相互給付関係」の視点から詳細なモノグラフを提示した石神の事例(有賀喜左衛門、1939)を念頭に考えると、この「同族団」は、基本的には再分配の様式における贈与交換を担う社会組織であるといえる。ただしこの再分配は、近隣組織における場合と異なって、「中心」と成員との間のやり取りとして実現される贈与交換である。ここで「中心」といったのは親方本家(石神のモノグラフでは「大家斎藤家」)のことを指すが、これと子方分家(同じく「名子」)各戸との贈与交換は次のようにみることができる。

まず親方本家における生産を含むどの生活場面でも子方分家が労力を提供しているのであるが、これは親方本家の家経営が子方分家各戸からの労力提供によって維持されているとみることができ、他方子方分家の生活は、親方本家から、労力提供の際に与えられる食料を中心とした生活資材や稲藁などの生産資材、また冠婚葬祭やその他家の普請や危急時に与えられる必要な諸資材に依存していた。これをやや形式的に言えば、子方分家各戸は「中心」たる親方本家に労力を結集(プール)して「中心」の経営を維持し、この「中心」からの生活全般にわたる給付によって生活を維持しているという関係になっている。つまりここでは親方本家の家経営が「中心」となっているのである。

これを先に述べた「村仕事」との対比で言えば、各戸の出役が、「同族団」では「中心」たる親方本家への「奉仕」とみなされるのに対し、「村仕事」では、ムラという「全体」への「奉仕」(実際「勤労奉仕」とか「義務人足」というフォークタームで語られる例がある)とみなされている点が異なっている。勿論「村仕事」の場合もその実際においては、共同作業を指揮

する機能的な意味での「中心」として、「区長」や「組長」といった役職があるが、当然のことながら、この「中心」は役職者の家経営と直接には関りがない。つまりこの場合は「中心」の公私が分離しているのである。だからこの点で見れば、「同族団」では「中心」の公私が分離しておらず、いわば重層しているのである。こうした中心性の相違があるが、再分配の様式は、集団成員の「中心」あるいは「全体」とのやり取りとして成立しているものであり、成員相互の直接的なやり取りではないのである。

このようにみると再分配の様式に二つのタイプがあり、近隣組織におけるそれを「村組的再分配」と呼ぶとすれば、「同族団」におけるそれは「本家末家的再分配」とでも呼んでおくことができそうである。そして「村組的再分配」には互酬の組織が組み合わされて近隣組織となっていた。そこで次に、「同族団」における互酬はどのようになっているかを見ておこう。石神のモノグラフで特徴的なことは、親方本家から子方分家への給付には労力が含まれていないことである。例えば農作業上の田植の場合、親方本家の田植は、大抵子方分家の参加によって最初に行われるが、子方分家の田植は、田植前に「部落で各家の日時を相談して」その上で、子方仲間である近隣や親戚の家が適宜組になって行われるという。これは有賀の用語で言えば「小農的ユイ」つまり互酬の様式で行われる贈与交換である。この点は農耕以外の例えば葬式の場合も同様で、子方分家の葬式には、親方本家から米を中心とした食料その他の給付と親方本家の主婦などが出て全般の指揮を行うが、必要な作業は、やはり子方仲間である近隣や親戚が手伝うのである。この方式が慣行的に繰り返されるといふことであれば、これも贈与交換の様式としては互酬である。

このように互酬が子方仲間の間で成立しているという点から見ると、「同族団」の場合も、再分配によって与えられた外枠の内部で互酬が成立しているという「二重三重」の関連が成立

していたのである。というのも子方分家の地位は、親方本家との「系譜関係」の設定によって定まり、この「系譜関係」は、親方本家との「庇護奉仕関係」つまりは「本家末家的再分配」の様式による贈与交換として実現されるからである。いま再分配と互酬という二つの様式の贈与交換の組み合わせによって村落における「生活組織」を理解するとすれば、有賀の言う家連合の二類型たる「同族団」と「組」とは、それぞれこの二つの贈与交換の様式を重層的に含む、「生活組織」の二つのタイプのということになる。外枠である再分配の様式に即して言えば、「本家末家的生活組織」と「村組的生活組織」と呼んでおくことができよう。

なお有賀の「本家末家的ユイ」の説明の材料となっていた、中村吉治等によって報告された煙山村松木部落の高橋家を中心とした田植のユイの事例（中村吉治、1980）では、「被助口（スケラレグチ）」と呼ばれる「出入」の家の田植に他の「出入」の家から労力が出ている（これは石神の場合と同様である）が、この出役が親方本家から「致ス」と理解されていた—これは「中心となる高橋家に全体の労働力がプールされて、順ぐりに各戸の田植をすませたという形」という説明のもとになった事実と考えられるのだが—ことについていふと、これは「同族団」全体の田植の労働組織が親方本家のそれをも含めていわば一体となった形態と理解されるが、この場合でも親方本家の田植には「出入」の子方分家の全員が出役しているものであり、親方本家の経営の中心性は保持されている。つまり田植の労働組織が再分配の様式での贈与交換に組み込まれていたことを示していると考えられる。

有賀はこれを「本家末家的ユイ」というタームで概念化したのであるが、これを生活全般にまで広げてみると—つまり「ユイを単に農業的互助関係と解釈しないとすれば」—「本家末家的再分配」の一部ということになろう。そしてこれを「生活組織」の一つの原型とみなせば—

実際有賀は「同族団」と「組」とを「村落発生の二類型」とも捉えていた一、子方分家の家の経営が親方本家からの自律性を高めるに伴って、子方相互の互酬組織が生じてくると考えられよう。実際こうした経過は、有賀によっても近世中期以降における「子方の独立」という歴史的趨勢として捉えられていた。ただ子方というのが、親方本家から土地や屋敷を分与されることによって成立するものだとすれば、相対的にせよ独自の子方の家経営は想定しなければならず、「本家末家的再分配」の組織のうちには、当初から子方の互酬（有賀の用語で言えば「小農のユイ」）組織が含まれていたと考えられる。つまり「本家末家的生活組織」である。

3. 「生活組織」としての村落

さてこのようにみえてくると次に問題となるのは、この二つのタイプの「生活組織」と村落との関係である。経験的な事実としては、この二つのタイプの「生活組織」が比較的典型的にみられる村落もあり、また両者が混在しているような村落もあり、特に「本家末家的生活組織」は戦後の農地改革によって急速に失われたようにみえる村落もあった。しかしその場合でも、有賀が石神のモノグラフにおいて「大家族崩壊以後」として明らかにしたように、ある部分で親方本家を「中心」とした「生活組織」がいわば再編成されているようにみえる村落もあった。したがって問題は、こうした現象を、先に検討した「集落という事実」を出発点として、理論的にどのように捉えられるかということになる。

先の検討で明らかにしたのは、地租改正以降の村落における土地所有の現実、法制度上の私的所有に、近世以来の慣行的な総有一分の意味づけが重なり合っていたということであった。そしてこの慣行的な総有の主体となっている共同団体がムラであったという理解である。この理解に立てば、村落における人々の土地との関係行為は、この共同団体たるムラへの帰属

によって実現されていたとみなすことになるが、この点は、農道や水利に関わる「村仕事」と呼ばれる慣行的な共同労働に示されていた。つまりこれへの出役はムラビトの「義務」と考えられており、したがってこの出役はムラビトたることの確認という意味をもつと同時に、この「村仕事」によって維持された農道や水利を利用することによって、自己の所有地における農耕つまり土地との関係行為が実現されるという関係になっていたのである。そしてこうした関係が、「村組的再分配」という贈与交換の様式による「生活組織」によって担われていたことは、前節で明らかにした通りである。

ではこのムラビトはどのように決定されていたのか。千葉県安房郡三芳村山名では、ムラビトを「カドのある家」と言っており、少なくとも聞き取りの上では幕末の『宗門改帳』に記載されていた家を指したようであるが、これが明治になってかなり混乱したことは拙稿において明らかにした通りである（白井宏明、2007）。勿論これは一事例に過ぎないが、しかし多くの民俗的な慣行の聞き取りでも「本戸」とか「一軒前」と称するいわば「本来の村人」を指すフォークタームが伝承されており、これが近世の本百姓に由来するらしいことは推測される。山名の事例は、これが地租改正を契機とする近世の制度的な共同団体（藩制村）の解体によって混乱したことを示していると考えられるのである。

勿論近世においても、本百姓とムラビトとが一致していたとは考えにくい、制度的な共同団体たる藩制村によって強く規定されていたことは確かであろう。それが解体したということは、ムラビトの制度的な裏付けが失われたことを意味するであろう。ではこのムラビトはどのように伝承されてきたのか。これを象徴的に示していると考えられるのがムラ鎮守の祭祀である。鎮守祭祀のあり方については明治以降の変化も大きい、次にあげる事例は、近世以来のものであることは文書史料によっても確かめら

れている。

事例は「はじめに」でも触れた福島県矢祭町宝坂である。宝坂は、近世には藩制村宝坂村であったが、内部はツボと呼ばれる六つの集落からなる「村組」に分かれていた。各ツボは、鎮守あるいは産土と呼ばれる祭祀対象（神社とは限らない）をもち、それぞれツボ毎に祭りを行ってきた。因みに宝坂全体の鎮守は、明治10年代の創建であることが確かめられている。ツボの鎮守の祭祀はツボごとに多少の違いがあるが、概ね次のようなやり方であった。祭日は6月末で、前日に当番がツボの各戸から米2升を集め、当日はこれを当番の家で蒸し鎮守の境内で餅を搗く。この餅搗きには、千本ギネと呼ばれる生木の枝から取り両端の皮を削ったものを用い、ツボ中の者が参加する。この餅は鎮守にお供えするとともに食し、また各戸に持ち帰って食べる。この餅を食べると風邪をひかぬという。またこの時の千本ギネの端にお札を縛りこれをツボの境に立てたが、これをハッキリと呼んでいた。悪疫が入らぬようにという。なお当番は各戸の輪番である（筆者調査による）。

この事例で注目されるのは、各戸から集めた米を用いて皆で餅を搗き、これを鎮守に供えまた食するという点である。この祭祀の方式は再分配であろう。つまり贈与交換の視点からみると「村仕事」の場合と同じなのである。因みに宝坂では「村仕事」はカンヤクと呼ばれ、道普請などはツボ単位で行われていた。この鎮守祭祀の場合、各戸から集められる米が、各戸の所有する土地の最も重要な産物であることを考えると、鎮守に供えられる餅は、その土地が鎮守のいわば支配に属するものであることを象徴していると理解されよう。つまり各戸の所有は鎮守の支配地を分け持っている分有なのであり、鎮守はその全体の土地「村の土地」の象徴的な所有主体（総有の主体）とみなされるのである。したがって祭りの神人共食を通じて形成される連帯は、分有者相互の連帯であり、これが先に土地への共属として理解した地縁の原型であっ

たと考えられる。したがってムラビトとは、原型的にはこうした分有者だったと考えられる。

勿論これは一種の解釈であるが、祭りへの参加者が土地の分有者であったことは、観音堂を鎮守とする別なツボの祭りへの参加者が「かつては観音免をもっている家に限られていた」という伝承にもうかがうことができる。「観音免」とはこの観音堂に附属する土地（「免」の所有者が共同で耕作しそこから収穫で祭りを行う）で、「免」といっているのは、近世の年貢引きの対象になっていた土地であった。鎮守の象徴性から考えると、「観音免」の所有が各戸の土地の所有をも意味していたと考えることはそれほど無理なことではない。なお明治10年代の『寺社明細』に記載された氏子戸数とツボの戸数来歴との対比で検討したところによれば、このツボでも明治末年には「観音免」を所有していなかった家々も参加するようになっており、そこには明治期にワラジヌギで定住したという来歴をもつ家も含まれるようになっていたのである。これは「村組」の成員の条件が土地所有から居住に変わっていく経過を前提にしているものと考えられる。勿論こうした家とて、少なくとも一戸を構えている限り「村仕事」への出役は「義務」であった。山名の例でいえば、少なくとも明治以降は「カドのある家もない家も出役は義務であった」のであり、これは一面ではいわば「本来の村人」の意味づけを残しながら、他面で村人の要件が変化していったことの表れであり、それはツボという「村組」の、居住者による「区分組織」化という形で、分有という意味づけの変容を示してもいいと考えられる。つまり「本来の村人」というのはこうした「村の土地」の分有者のことであり、地縁というのも分有者相互の社会的諸関係のあり方を指すものであった。

ところでこうした事例との関連でもう一つ注目しておきたいのは、前節で触れた石神のモノグラフに述べられた鎮守の祭祀組織である「八幡トウ」である（有賀喜左衛門、1939、pp.249

-250)。石神の八幡神社の来歴は、石神の開発先祖である大屋齋藤家の氏神であり、それが鎮守と考えられてきたものであった。だから明治以前の祭祀にはムラの各戸が全員参加したが、オミキその他の神饌を用意して祭祀を主催するのは大屋に限られていたというが、これが明治以降に各戸輪番のトウコが担う形に変わったとされているのである。この祭祀も再分配の様式によって担われているが、先に述べた昭和10年代の「本家末家的再分配」のあり方からすれば、むしろ明治以前の形態の方が整合的であるようにみえる。つまり公私未分離の「中心」たる大屋による再分配である。それが輪番のトウコによる祭祀に変わり、また参加する各戸も10銭ずつ出してオミキを供えるというから、分配（つまりこのオミキを全員が頂く）を行う「中心」たるトウコが役職化したのであり、この形態は先の宝坂におけるツボ鎮守の祭祀と同じ再分配の様式になっているのである。

「八幡トウ」の明治（おそらく初期）の祭祀方式の変化に関する詳しい事情は不明であるが、この変化にも藩制村の解体という歴史的変動が影響していたものと考えられる。というのも、石神は藩制村浅沢村を構成する一集落であり、その内部には最も大きな大屋齋藤家を中心とする「同族団」のほかにも、それよりも小規模ではあるが、「別家」の齋藤家や「作人」の家を中心とした「同族団」が存在しており、それぞれが「生活組織」を構成していたからである。つまり開発先祖は大屋齋藤家であったとしても、この家がいわゆる「一人百姓」であったわけではなく、また「名子」の中にも石高を所持していた家もあって、近世においても「村の土地」が全てこの家の所有であったわけではないのである。「八幡トウ」に石神の全戸が参加していたというのは、やはり総有の主体として鎮守が意味づけられていたことの表れと考えられ、この限りでは大屋齋藤家の所有も分有であったわけである。近世においてはこれを藩制村という制度的な共同体が石高所持という形でいわば

裏打ちしていたのであるが、この制度的な裏打ちが解体したとき、改めてこの総有一分有関係の意味づけを確認する必要性が生じたのだと思われる。それが輪番のトウコによる祭祀方式の変更であったと考えられるのである。

勿論こうした説明は、甚だ推測の多い一つの解釈に過ぎないが、こうした理解に立てば、例えば石神の「名子」に対する「役地（ヤクズ）」の貸与が事実上の分与であり、その状況が戦後の農地改革以後にまで続いていたことが、整合的に説明されると思われる。つまり土地所有に関する意味づけの上では、親方本家は自己の分有地を子方分家にさらに分与したのであり、自己の私有地を貸与つまり子作に出したわけではないのである。だからこそ分有地の分有者である「名子」もムラビトであって「八幡トウ」に参加したのである。勿論分有地を実際に分与しているのは親方本家であり、ここに一種の身分的關係が成立するわけで、それがいわゆる「地主大手作」における子方分家のスケによって示されていたことは有賀が明らかにしたところであった。だから親方本家の権威はこうした「分有地の分与者」というところに根拠をもつものと考えられ、こうした理解に立てば、いわゆる「地主大手作」がないか、あるいは解消した場合にも持続する「本家の権威」を説明できるであろう。

こうした説明は、繰り返しになるが、もっと多くの事例によって裏打ちされなければならないが、本稿ではそうした作業はできないから、差し当たり仮説に留まるものではあるが、しかしこの仮説によって、「本家末家的生活組織」と「村組的生活組織」とが、日本近代の村落において多様な組み合わせで存在したことを説明できると考えられる。つまり双方とも総有の対象たる「村の土地」の分有者による「生活組織」であったから、この分有の事情によって多様な形態があり得たのである。またこの仮説は所有に関する総有一分有という意味づけの持続を理解の基礎にしているから、私的所有が法制度化され

た近代においては、分有をめぐる事情というのも、基本的にはこの意味づけの解消つまりは私的所有の貫徹の程度によって決まってくるものということになる。ただそれは有賀の言うように、「生活条件」によって地域ごとに多様であったと考えられるのである。

4. 「生活世界」としての村落

これまでの検討を通じて明らかになったのは、日本近代の村落においても、慣行的な共同体たるムラへの帰属によって、人々の土地への関係行為が実現されるという関係が、集落における集合的生活の基底になっていたということであった。この共同体への帰属が分有という土地所有における意味づけをもたらすのであるが、「共同体への帰属による土地との関係行為の実現」という限りでは、近代におけるムラを「共同体」と呼ぶことも可能である。ただこの共同体は、制度的な裏付けを欠いた慣行的な総有の主体として、村落祭祀や共同労働の慣行において確認できるものであり、その意味では観念的な構成体である。しかし人々の生活行為がこうした意味づけを通じて実現され、社会的諸関係もそれによって形成されるという視点に立つならば、観念に先立つとされる「物質的な諸関係」と言われるもの（例えば所有関係）もこうした意味づけを通して現れるのである。

だから制度的な裏付けを欠いた慣行的な共同体というのは、これまでの村落共同体論の枠組みからいえば一種の「見せかけの共同体」である。蓮見音彦によるこのタームは、共同体的所有という物質的な社会関係の基盤を欠いた村落における社会関係の特質を把握するための概念として提起されたものであるが（蓮見音彦、1970、p.164）、これまで述べた見方からすれば、それはむしろ日本の近代村落にいわば初発から存在していた属性であった。しかしこれを態々「見みせかけ」という言葉を使ってまで「共同体」という必要はないであろう。なぜなら問題

はその社会関係の内実であり、その内実は私的所有に対する分有という意味づけによるものであり、この意味づけによる社会関係は単なる「見るせかけ」ではないからである。

このようにみると、本稿において残された課題は、これまでの記述を裏付けるための実証的データによる検討をひとまず措くとすれば、少なくとも理論的には、人々の生活行為において見出されるこの贈与交換という様式の、社会構成内への位置づけであろう。勿論こうした大きな理論的課題に対して、本稿が十分な準備ができていないわけではないが、差し当たりその見通しはつけておく必要はある。そしてその前提となるのは、この贈与交換という社会的行為の様式を、そもそもどのように捉えるかという問題であろう。この場合検討の手掛かりとなるのは、当然のことながら社会的交換理論である。

社会的交換理論にはP.エケが言ったように、二つのタイプの流れがある。エケによれば、一つは集合主義的（collectivistic）交換理論、もう一つは個人主義的（individualistic）交換理論であるが（P.エケ、1974）、実態的にいうと、前者はM.モースに始まる人類学における交換理論の流れであり、後者はG.ジンメルに始まる社会学における交換理論の流れである。この両者の違いは様々な点に認められるが、後者がアメリカ社会学において合理的選択理論として展開されているのに対し、前者がモース以来、社会的連帯の理論として理解されてきた点に、大きな違いを認めることができる。勿論アメリカ社会学における交換理論においても、例えばP.ブラウの所説にみられるように、社会的交換が、経済的交換とは異なって、信用に基づく社会結合をもたらすものであることは認識されているが、社会的交換を構成する給付行為が、贈与を契機とする社会的行為であることが見過ごされている。ブラウは社会的交換を次のように定義している、「他者が返すと期待されるところの、典型的にいえば実際に返すところの返礼によって動機づけられる、諸個人の自発的行為」（P.

ブラウ、1964、p.82)、また別なところでは、「ここで考えられている社会的交換は、報酬をもたらす他者の反応を条件とする行為にかぎられており、この期待された反応が出てきそうにないとき消滅する行動である」(P.ブラウ、1964、p.5)とも言っている。要するに「報酬によって動機づけられた行為」である。

ここでは著しく功利主義的な人間を仮定しているように見えるがそれはさておき、この定義自体は交換の定義であるよりも、交換を構成する給付行為の定義であろう。しかしこの定義には贈与の契機が含まれているようにはみえない。実際のところこの定義自体では、社会的交換がそれとは区別される経済的交換をも含むことになるから、その区別は改めて与えられなければならないことになるが、これについてブラウは次のように述べる。即ち「基本的で最も決定的な差異は、社会的交換が特定化されない義務を伴っているということである。経済的取引の原型は、交換されるべき正確な量を明記する公式の契約によっている」(P.ブラウ、1964、p.83)というのである。「特定化されない義務を伴う」のが社会的交換の特徴であるが、ここからは理論的にみて、給付行為に関する基本的な差異が導かれるはずである。つまり経済的交換は「交換の契約」によるのであるから、「交換の契約」がなければ経済的交換を構成する給付行為は理論的に成立しないのに対して、社会的交換は「特定化されない義務を伴っている」だけであるから、契約という明記された合意がなくても、それを構成する給付行為は、理論的にはそれ自体として成立する社会的行為である。ここに贈与の契機が含まれているのであるが、経験的にも我々が何らかの給付行為を行う場合、それが贈与であるのか、あるいは売買の一部なのかは、通常明確に区別している。だから社会的交換とは端的に贈与交換のことである。

実際ブラウもマリノフスキーを引用しながら贈与の契機を認めているのであるが、考えてみると贈与自体は、最も単純に言えば返礼を要し

ない給付のことであるから、この契機は「報酬によって動機づけられた行為」という定義と矛盾するのである。確かに贈与の動機に相手からの「報酬」を期待するということはある、それが実際には通常であったとしても、贈与として意味づけられた給付行為はやはり贈与なのであって、この意味づけにおいては、理論的に交換は構成されない。しかし実際には交換が実現されており、この交換は、それがやはり贈与である反対給付つまり返礼と組み合わせられることによって実現しているのである。このように整理すると、ブラウの言う社会的交換に「特定化されない義務が伴う」のは、その交換が、意味づけのうえでは交換を構成しない給付と反対給付の組み合わせで実現されているからである、と考えることができる。

周知のように、モースが『贈与論』において問題にしていたのはこの「義務」(「贈る義務」「受ける義務」「返す義務」)がどこから生ずるかということであった。「最後に、この給付および反対給付は、どちらかといえば、任意的な形式の下で、贈り物、進物によってなされるが、実際には、厳密には、義務的なものであって、その不履行の場合には、公私の闘争に導くものである」(M.モース、1924、p.227)。この「義務」の「不履行」が「公私の闘争」を導くほどのものであるとすれば、「任意的な形式の下で、贈り物、進物によって」なされる給付行為によって導かれるのは、社会的連帯とも呼べるものであろう。だからこそこの「義務」がどこから生ずるのかという問題は、社会統合の基底を問題にすることであった。

この問題は、その後の交換理論の展開の中では互酬性を巡る議論として引き継がれるが、しかしその詳細を検討するのはここでは不要であろう。というのもこの議論では、例えば互酬性が「原理」なのか「規範」なのかといった点が問題になっている(伊藤幹治、1995、p.37)というが、互酬性が社会統合の基底に関わる問題であるとすれば、時代ごとの社会構成の相違を

抜きにしては語れないと思われるからである。

この点に関わってむしろ注意を引くのは、アメリカ社会学における社会的交換の概念が、市場をモデルとする経済的交換と区別されて理解されていることである。K.ポランニーの所説によれば、「実体＝実在的経済」の観点からすれば、互酬や再分配の様式における贈与交換が「社会に埋め込まれた経済」において制度化されていたのに対し、(経済的)交換が市場システムとして制度化されるのは、近代特に産業革命以降のことであるという(K.ポランニー、1977、pp.88-102)。この場合市場システムは、社会の他の諸制度からは切り離されて制度化されており、したがって近代以前においては経済が社会の仕組みの中に他の諸領域と分かちがたく「埋め込まれて」いたのに対し、近代以降においては市場システムとして自立した経済が社会を規定するようになってきているというのである。

このように理解された「社会に埋め込まれた経済」という考え方が、有賀に示唆を与えたM.モースの「全体的給付組織」(M.モース、1924、p.227)の概念と重なることは明らかであり、また経済的交換と区別された社会的交換が、経済システム以外の領域に見出されるのは、一つの歴史過程の結果であることも示唆されているであろう。そしてこの示唆は、近代以降の互酬性の社会構成内でのいわば住処の一端をも明らかにしてくれるし、またそれによる社会統合のあり方への考察に途を開いてくれるものでもあろう。

さて以上のような文脈において本節の最初に立てた問題すなわち「人々の生活行為において見出されるこの贈与交換という様式の、社会構成内への位置づけ」に立ち戻ったとき、注目されるのはJ.ハーバーマスの「システムと生活世界」というシェーマであろう。というのもハーバーマスは、近代以降とりわけ現代における「社会統合」と「システム統合」を区別して、それぞれを社会構成上の二つの領域、即ち「生活世界」と「システム」とに振り分けているか

らである。そしてこの二つの領域の関係を「進化論的」に検討して、生活世界からの「システム」の分化と分断、さらには「システムによる生活世界の植民地化」という歴史過程を見出しているのである(J.ハーバーマス、1981、邦訳(下) pp.9-129)。

ハーバーマスのこのシェーマは、彼独自の「コミュニケーション的行為の理論」によっているから、「システム」概念も「生活世界」概念も、独自の意味づけを与えられている。「コミュニケーション的行為」というのは、端的に言えば「言語を媒体にした了解と合意」を目指す行為のことであり、こうした行為によって「了解と合意」が実践的に実現される領域が「生活世界」であった。これに対して「システム」というのは、「コミュニケーション的行為」の視点からみれば、この「了解と合意」を省略することを可能にする「脱言語化されたコミュニケーション媒体」あるいは「制御媒体」すなわち「貨幣と権力」によって構成される領域のことであり、具体的には「市場システム」と「行政システム」とを指している。こうした「システム」概念はハーバーマスに独自なものであるが、しかし社会学理論としては当然のことながら、例えばT.パーソンズやN.ルーマンのシステム理論についての批判的な検討を踏まえており、また「生活世界」概念についても、その理論的前提としてE.デュルケム、A.シュッツ、G.H.ミードなどのそれを批判的に摂取したものとなっていることは確かである。

差し当たりここでできるのは、「生活世界」概念について概略的にみることであるが、先行理論の批判的検討を通じてハーバーマスが明らかにしたのは、「コミュニケーション的行為」が、「生活世界の構成成分」である「社会、文化、人格」をともに再生産していくということであった。即ち『『世界』』に向かう相互行為の参加者たちは、了解作業を通じて、源泉としての文化的知を再生産しつつ、同時に集合体への帰属性と自己の同一性とを再生産する」(J.ハ

ハーバーマス、1981、邦訳（下）pp.46-47）というのである。これは「コミュニケーション的行為」によって実現される「シンボリック再生産」である。またこの「コミュニケーション的行為」を経由して「世界」に働きかける「目的的行為」を通じて、「生活世界」の「物質的再生産」が実現されるという（J.ハーバーマス、1981、邦訳（下）p.45）。つまりここで「生活世界」は、シンボリックにも物質的にも「再生産」される社会領域として、いわば実体化されているのである。

ハーバーマスはこれを、A.シュッツらの「意識哲学」的な「生活世界」概念の「行為論的転回」と呼び、それがハーバーマスの「生活世界」概念の特徴と考えられるのであるが、この実体化された生活世界概念を「システム」との対応で捉えてみれば、「行政システム」と「市場システム」とによって取り囲まれた「生活世界」という社会構成の構図が浮かび上がってこよう。勿論これは一定の歴史過程を通じて近代以降特に現代において成立する社会構成の構図であるが、この構図自体は、形式的にはほとんどそのまま、これまで検討してきた日本近代の村落に当てはまるであろう。

勿論この場合、贈与交換を実現する生活行為が、「コミュニケーション的行為」あるいはそれを含むものであることが確認されなければならないが、これについては差し当たり次のように考えておけるであろう。つまり日本の近代村落における贈与交換を実現する生活行為は、そのほとんどが慣習的な行為（慣行）であり、この慣習的行為は、「～の場合には～すべし」という形式で現れる規範によっている。人々がこの規範に沿って行為する限り、「了解と合意」は生活行為において実現されている。つまりこの慣習的な規範が「了解と合意」を支えているのである。したがってこの生活行為は、規範に支えられてコミュニケーションを実現しているのであり、「コミュニケーション的行為」を含む行為であると考えられる。慣習的な生活行為

に言語行為が伴うのは普通のことであり、それを支える規範による、相互主観的な自明性が問題になる状況が現れた場合に改めて「議論」という言語的コミュニケーションが必要になるのである。こうしたことは、ハーバーマス自身も、法の発展段階を「生活世界の構造的分化の一部」（J.ハーバーマス、1981、邦訳（下）p.94）として述べているところである。

さてこのようにみると、日本の近代村落をハーバーマスの意味での「生活世界」として捉えることが、単に形式的な構図としてばかりではなく、一つの方法的枠組みとして理解することが可能になるであろう。またこれによって、本節で検討してきた社会的交換、したがって互酬性の社会構成上での住処も確定することができよう。つまり「生活世界」における贈与交換によって、「システム」による機能的な統合ではなく、諸個人の連帯として現れる社会統合が実現されるのであり、村落はその一部であったということになる。

おわりに—結びにかえて—

以上4節にわたる検討によって辿りついたのは、地域社会として捉えられた日本の近代村落を、「システム」との対比で捉えられる一つの「生活世界」として理解するという研究枠組みであった。この枠組みのパースペクティブに立てば、本稿の最初で問題とした「ムラの解体」と呼ばれた事態は、「システムによる生活世界の植民地化」という、歴史的変動の一環として理解されることになろう。これによって、ムラと呼ばれる村落の社会構成が「解体」した後も存続している集落における生活という事態を、地域社会の変動として一貫して把握することが可能になろう。というのも、「システム」は「生活世界を植民地化」しながらも、それが機能するためには相変わらず「生活世界に繫留」されなければならないものとされているからである。

とはいえそれがどのような知見を産むかは、今後の実証的研究の課題である。ここでは、この枠組みの下での実証的研究において問題となると思われる幾つかの論点を簡単に述べて結びにかえたい。

まず行政システムとの関係では、明治の地方制度の下で、ムラの再分配が国家というより大きな再分配に組み込まれたということが問題となろう。基本的には町村制下の「区」の制度であるが、明治以降の地方制度の展開におけるムラとの関係については地域的にも時期的にも偏差があり、そもそもこの「組み込み」という捉え方自体も問題となるであろうが、ただこのように捉えることで、「地主制を介した共同体的秩序の温存」あるいは「地方制度にも拘らず独自に存続したムラ」といった、従来の理解の仕方とは異なる知見が得られるであろうと思われる。この組み込みは、基本的には国民意識というイデオロギーによって支えられるが、それはまた再分配機構としての国家からの政策的な給付によって確実なものとなる。そして実はこちらの関係構造を通じてムラという生活世界が「植民地化」されていくのである。

例えばこの組み込みによって、ムラの再分配の「中心」としての役職は同時に行政システムの末端となったが、この末端の役割は、行政への対応としてムラの役職が担うべき役割の一部として理解されるのがムラでは普通であった。これによって、ムラの再分配が「生活組織」としての実質を失ったあとでも、行政との対応や場合によっては政策的な給付を引き出す、いわば特別な貢献の担い手として、地域における役職が存続するといったことが見えてくるであろう。ムラの再分配が実質を失うというのは、再分配の様式によって担われていた人々の生活が政策的な再分配による給付に多く依存するようになったことによるからである。そしてこれが「ムラの解体」といわれる事態の一局面であることは明らかであろう。また行政システムは制度上人々を一律に国民としてしたがって住民と

して扱うから、人々の生活が政策的な給付に依存するようになるに従って、村落における社会関係も地縁から住縁へと変わっていくのであり、これはムラビトの変質であるが、ムラの再分配の組み込みというこの関係構造によって、地縁イデオロギーによる「地元意識」が残り続けることになる。この面からみれば、行政システムが文字通り「見せかけの共同体」を維持していたのである。

一方市場システムとの関係では、戦後の高度成長期以前までは、村落における人々の生活（生産を含む）の中での市場との関わりは限定的なものであり、この事情が互酬による生活組織が存続した基本的な理由であった。ただ互酬はイエとイエとの「間の関係」であったから、市場システムと直接に対峙するのは、ムラであるよりむしろイエであった。つまり再分配が生活世界の公共的領域に関わるものであったとすれば、互酬は私的領域に関わるものであった。

尤もこの関係は、戦前ならば産業組合や農会、戦後ならば農業協同組合という制度的な組織を間に挟み、それらが一方ではムラに組織的な基盤を置き、他方で食糧管理制度などの国家的な政策の受け皿にもなっていたから複雑であるが、これらの組織は基本的には土地所有者（分有ではない）の団体だったから、これらの団体の活動も私的所有者としてのイエの経営に関わるものであった。加えて戦後のいわゆる基本法農政も当然のことながら私的所有を前提としていたから、明治の地租改正も含めて、「システムによる植民地化」というのは、私的所有を基盤としたイエ経営を作り出したというところに求められるであろう。

というのも私的所有は当然のことながら所有規模による階層差を生み出すが、他方互酬にしても再分配にしても、ムラの贈与交換は分有者としての対等性に基づいて成立していた（互酬が再分配を外枠とするというのはこの意味である）から、所有の意味づけの私的所有への純化は、互酬関係の解消を準備した条件であったと

考えられるからである。これは戦後の高度成長期におけるイエ経営の多様化として現われ、それが農作業上のユイの消滅をはじめ、冠婚葬祭や屋根葺きなど生活上の互助を市場システムによって置き換えるという事態を生み出したと考えられるのである。そしてこれが「ムラの解体」といわれる事態のもう一つの側面であった。

引用・参考文献

- 有賀喜左衛門 1939『南部二戸郡石神村に於ける大家族制度と名子制度』(1967『有賀喜佐衛門著作集Ⅲ』未来社)
- 1943『日本家族制度と子作制度』(1966『有賀喜左衛門著作集Ⅰ』『同Ⅱ』未来社)
- 1948a『村の生活組織』(1968『有賀喜左衛門著作集Ⅴ』未来社)
- 1948b『都市社会学の課題』(1969『有賀喜左衛門著作集Ⅷ』未来社)
- 1957『ユイの意味とその変化』(1968『有賀喜左衛門著作集Ⅴ』未来社)
- 伊藤幹治 1995『贈与と交換の人類学』筑摩書房
- P.エケ 1974 “Social Exchange Theory” (小川浩一訳『社会的交換理論』新泉社)
- 大塚久雄 1955『共同体の基礎理論』岩波書店
- M.サーリンズ 1972 “Stone Age Economics” (山内昶訳『石器時代の経済学』法政大学出版局)
- 島崎稔 1965『日本農村社会の構造と論理』東京大学出版会
- 1966『『むら』の解体(共通課題)をめぐって』(村落社会研究会『村落社会研究第2集』埼書房)
- 白井宏明 1998『『家連合』としての村落』(『埼玉大学紀要教育学部』46-1)
- 2007『二つの村規約—ムラの近代』(森田武教授退官記念会『近世・近代日本社会の展開と社会諸科学の現在』新泉社)
- 竹内利美 1967『近隣組織の諸型』(1990『村落社会と協同慣行』名著出版)
- 地域社会研究会 1979『地域社会研究の現段階的課題』時潮社
- 中野卓 1964『地域生活の社会学』有斐閣
- 1966『『むら』の解体(共通課題)をめぐって』(村落社会研究会『村落社会研究第2集』埼書房)
- 中村吉治 1980『村落構造の史的分析』御茶の水書房
- 蓮見音彦 1970『現代農村の社会学』時潮社
- (編) 1991『地域社会学』サイエンス社
- J.ハーバーマス 1981 “Theorie des Kommunikativen Handelns” (丸山高司他訳『コミュニケーション的行為の理論(上・中・下)』未来社)
- 福田アジオ 1982『日本村落の民俗的構造』弘文堂
- P.プラウ 1964 “Exchange and Power in Social Life” (間場寿一他訳『交換と権力』新曜社)
- E.J.ホブズボーム 1964 “An Introduction by E.J.Hobsbawm to Karl Marx Pre-Capitalist Economic Formation” (市川泰治郎訳『共同体の経済構造』未来社)
- K.ポランニー 1957『制度化された過程としての経済』(玉野井芳郎他訳『経済の文明史』日本経済新聞社)
- 1977 “The Livelihood of Man” (玉野井芳郎他訳『人間の経済Ⅰ』岩波書店)
- R.M.マッキーバー 1917 “Community” (中久郎他訳『コミュニティ』ミネルヴァ書房)
- M.モース 1924 “Essai Sur Le Don” (有地亨他訳『贈与論』『社会学と人類学Ⅰ』弘文堂)
- 柳田國男 1910『時代と農政』(『定本柳田國男集第十六巻』筑摩書房)

(2009年9月30日提出)

(2009年10月17日受理)

Rural Village Community as a Every Life World in Japan

Hiroaki SHIRAI

Keywords : every life world, village community, social exchange, “ie-rengou”, “mura”

This article aims to understand Japanese modern rural community “mura” as a ‘every life world’ in J.Habermas’ sense. For that aim, two theories about Japanese rural village community, “ie-rengou” theory and “village-community” theory, was investigated. Especially “ie-rengou” theory was investigated from perspective of social exchange theory and “mura” was comprehended as a complex of two exchange manner, ‘re-distribution’ and ‘reciprocity’. The social interaction in this manner makes social solidarity, but in Japanese modern age, this solidarity was made weak through function of two system in Harbermas’ sense, administration and market.