

有賀社会学と構造主義

——有賀の類型論の再解釈——

佐藤康行

一、はじめに

現代の思想はポスト構造主義をめぐって展開されているといっても過言ではない。しかし、こんにち哲学や人類学などにみられるポスト構造主義が、はたして本当に構造主義をのり越えているかどうかは、未だ検討する余地を残している。というより、未だその途上にあるといったほうがより適切であるかもしれない。ポスト構造主義の中心的課題は、一言でいえば、レヴィ・ストロース等が提出した静態的な構造論を動態的なものにするにあるといえるだろう。

人類学にあつては、そうした試みの大半はレヴィ・ストロースのように構造概念を論理のレベルに据えることなく、経験のレベルにもどして象徴論の中で論じる方向を採っている。儀礼論を中心に供儀論、トリックスター論、冗談関係論などをポスト構造主義の動きとしてあげることができよう。そして、こうした方向は、人類学を経験科学として措定しようとするならば、ごく自然なことであるといえる。

ところで、レヴィ・ストロースが述べているように、構造主義はなによりも一つの方法論と考えるべきであ

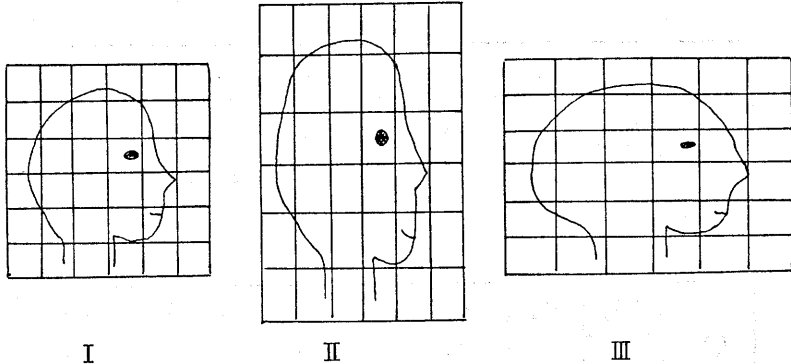
る。社会学においては、従来、哲学にならって構造主義が認識論の側面において論じられてきた。こうした傾向は、レヴィ・ストロースが人類学の分野においてもたらしめた認識論的革命に基づいている。しかしながら、社会学が経験科学である以上、構造主義の検討は人類学のように実証研究を通してなされるべきであろう。その点において、筆者は社会学にあつても、構造主義が一つの方法論として実証研究の中で彫琢されるべきであると考えている。そして、そのための課題として、先達の成果の中に構造主義につながる新しい要因を発見することが大切であると考へている。

本稿は、以上のような問題意識の上になつて、有賀喜左衛門が展開した類型論とレヴィ・ストロースの構造主義との関連性を考察するとともに、有賀社会学の中に構造主義につながる新しい要因を発見することを目的としている。⁽¹⁾

一、構造主義の方法論的特性

レヴィ・ストロースはみづからの構造概念に触れて、「『構造』とは、要素と要素間の関係からなる全体であつて、この関係は、一連の変形〔変換〕過程を通じて不変の特性を保持する」と述べている。⁽²⁾レヴィ・ストロースは、「構造」と体系との相違点として「変換 (transformation)」「可能性をあげている。たとえば、図1⁽³⁾において、Iの横顔の体系は座標の変数を変えるとIIやIIIの横顔の体系になる。したがって、これら三つの横顔は、座標の変数を変えることによって相互に「変換」可能であり、しかも「変換」してもなお横顔を保持しているという「不変の特性」をもっている。レヴィ・ストロースはこのように図1を用いて構造概念を簡潔に説明している。ピアジェは構造主義が「全体性」、「変換性」、「自己制御」の三つの性格を有していると定義している。⁽⁴⁾ピアジェを参考にするならば、レヴィ・ストロースの構造主義は「全体性」、「変換性」、「不変の特性」といった性格

図1 構造主義的方法のモデル

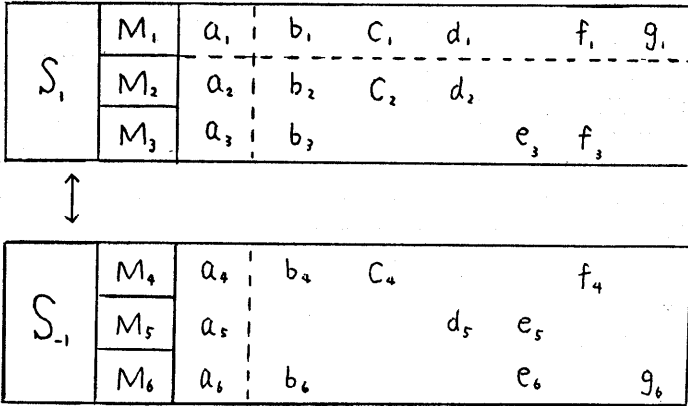


によって定義されるように思われる。そこで、以下レヴィストロースのこれらの方法論的特性を具体的にみていくことにしたい。まず、レヴィストロースがその着想を得たロマン・ヤコブソンの言語論をあらかじめ簡単にみておきたい。

ヤコブソンはソシュールを踏まえて、言葉が時間的に結合される物を「結合軸」、言葉が選択される同一範疇を「選択軸」と呼んで二つの分析軸を設定した。そして、これらの軸に文脈、近接性、換喩の特性と代置、類似性、隠喩の特性をそれぞれ付与している。たとえば、「魚が海に泳いでいる」という文章があるとする。魚、海、泳ぐという言葉は「結合軸」にあつて互いに換喩の関係にある。また、魚は貝、海草等の「選択軸」において互いに隠喩の関係にある。従来、言葉の意味は指示される対象にもとめられた。ヤコブソンはソシュールにならつて言葉の意味を「選択軸」における差異体系にもとめた。シニフィアンとシニフィエが恣意的な関係であることから、シニフィアンの意味をシニフィエにもとめずに、シニフィアンそれ自体にもとめたといえるだろう。レヴィストロースはヤコブソンの言語論に影響をうけて構造主義を提唱し、その成果は独創的な神話論となつて結実したのである。

そこで、レヴィストロースの構造主義的方法を神話論を例にとつ

図2 神話の構造分析



$(a, b \dots g : 「神話素」)$
 $(M_1 \dots M_6 : 「神話」)$
 $(S : 「神話群」)$
 $(\longleftrightarrow : 「対立の関係」)$

て把握することにしたいが、具体的な実例をとりあげる余裕がないので基本的な形式だけをとりあげることにとどまらざるをえない。

図2を用いて説明しよう。 M_1 から M_6 までの神話があるとする。 S_1 と S_{-1} は同一のテーマによって一括りにできる「神話群」を表わし、なおかつ転倒(対立)の関係にあることを表わしている。 $a, b, c \dots$ は神話を構成する要素で「神話素」と呼ばれ、同時にこの順序は神話の物語の流れを表わしている。

レヴィルストロースは神話を一つずつ単独に解釈することなく、テーマごとにグループ化して「神話群」の全体の中に位置づける。要素 a_1 は $a_1, b_1, c_1 \dots$ といった物語の軸と a_1, a_2, a_3 といった軸の両方に位座を占める。前者の軸はヤコブソンのいう「結合軸」、後者の軸は「選択軸」にあたる。彼は要素 a_1, a_2, a_3 は互いに隠喩の関係にあり、概念と知覚の間にある一種の記号とみなすことができるという。そして、 M_1 と M_2 におい

て a_1 と a_2 の関係は c_1 と c_2 の関係と同じであり、 M_1 と M_3 においては a_1 と a_3 の関係は b_1 と b_3 の関係と同じであること
を説明する。すなわち、 $a_1 : a_2 = c_1 : c_2$ 、 $a_1 : a_3 = b_1 : b_3$ という関係がなりたつと主張する。つまり、 a_1 が a_2 に
「変換」されたら c_1 は c_2 に d_1 は d_2 にそれぞれ「変換」され、 b_1 が b_3 に「変換」されたら a_1 が a_3 に「変換」され
る。こうした要素間の関係は、コードによる二項対立によって設定される。 M_1 、 M_2 、 M_3 はこのように互いに「変
換」可能である。しかしながら、要素は勝手に好きな要素に「変換」されるのではなく、要素間の「変換」には
一定の相関関係がある。同一の「神話群」においては、神話どうしは相互に補完の関係にあるとされる。

こうした方法は、「神話群」相互の S_1 と S_1 を分析するさいにもあてはまる。今度は「全体性」が「神話群」の
間に設定される。 M_1 と M_4 において、 a_1 が a_4 に「変換」されたら c_1 は c_4 に、 f_1 は f_4 にそれぞれ「変換」される。
 $a_1 : a_4 = c_1 : c_4$ という関係がなりたつ。 a_1 と a_4 、 c_1 と c_4 の関係は、それゆえ S_1 と S_1 の関係は、同一の「神話群」
内における補完の関係とは異なつて転倒（対立）の関係にある。こうした補完や転倒（対立）の関係は不変であ
り、勝手に「変換」されることは許されない。レヴィストロースは「変換」の型が一定していることをスマー
トボールになぞらえている。球を穴に入れるのにどの道を選ぶかという偶然はあるが、定められた道のどれかを
辿らなければならないのと似ているという。このように、神話は「変換」の型が一定している点において「不変
の特性」をもっているといえるだろう。

レヴィストロースの認識論的特徴はあらためて述べるまでもないが、基本的な点のみ整理しておくことにす
る。レヴィストロースは、人間の思考における形式化が下部構造に規定されない独自のものと考え、社会の形
成（形式化）におよぼしている影響に注目した。レヴィストロースは、「構造」が「無意識」の世界における
人間の思考作用を通してみられるものと考えた。それゆえ、「構造」は空間（共時性）と歴史（通時性）の両方
にわたってみられると同時に、両者を媒介するものと考えられている。「構造」は「無意識」の世界で措定され、

諸現象は潜在的な「構造」から解釈される。こうしたレヴィ・ストロースの構造主義は、ピアジェによれば、あくまで構造主義のうちの一つにすぎない。ピアジェは、説明原理を潜在的構造といった外部にもとめない「総括的構造主義」が可能なることを示唆していた。⁽⁸⁾

以上、レヴィ・ストロースの構造主義における方法論的特性と認識論的特徴を簡単に概観してきた。

三、有賀社会学における類型論

有賀社会学の成立は、昭和一八年の『日本家族制度と小作制度』をもって考えられている。したがって、民族的特質論と類型論はほぼこの時期に完成されたと考えてさしつかえないだろう。有賀が独自の社会学を樹立するにあたって、デュルケームやマリノフスキー、マルセル・モース等の影響を強く受けていることはよく知られている。筆者も、有賀がモースの交換理論をいかに批判的に継承し、発展させているのかをかつて明らかにしたことがある。⁽⁹⁾しかしながら、有賀が池上鎌三の文化哲学の影響の下に有賀社会学なるものをつくった事実は指摘されてきたが、⁽¹⁰⁾その一方で必ずしも十分にその内実が明らかにされてきたとはいえない。有賀の民族的特質論と類型論の理解にあたって、池上鎌三の文化哲学の把握は不可欠であると思われる。それゆえ、あらかじめ池上の文化哲学を概観し、それを踏まえて有賀の類型論の理解にすすみたいと思う。

1 池上鎌三の文化哲学

池上鎌三が有賀の義兄にあたることはよく知られている。池上は昭和一四年に『文化哲学基礎論』を著わしているが、有賀は本書を熟読し、池上のもとを何度も訪ねて彼の文化哲学を学んでいる。

池上は『文化哲学基礎論』を著わした意図を「序」において次のように述べている。先に著わした『論理学』

が「静止の論理」を扱ったので、今回は「運動の論理」を扱った。「運動の論理」は従来弁証法が中心であったが、弁証法には多くの不満な点があり、弁証法から自由になおかつ具体的に動的意味そのものを把握したい。運動といつてもそれは人間の運動であり、人間の歴史にはかならない以上、「運動の主体としての人間そのもの」の考察から始める必要がある。今回は「能作としての文化」を問題にしたいと述べている。⁽¹¹⁾さらに、池上は考察の方法に触れて、「文化は一個の根源現象である」から、それはそのものとしてそのものにおいて把握する必要がある、文化を他のものから外的に説明することなくその「内面的本質」を把握することが重要であると述べている。⁽¹²⁾以下、池上がどのように文化をとらえているのかを『文化哲学基礎論』からみていくことにしたい。

まず、文化の発生の問題から始めている。文化の発生は人間そのものに由来しているのであるから、それは人間の根源的形態に遡って把握されなければならない。ところで、生の流動は他者との交渉関係においてなりたつているのであるから、交渉関係こそが人間そのものの固有で根源的なあり方としての本質規定である。人間を宇宙から分かつこの交渉関係を「有意義性」と呼んでいる。⁽¹³⁾この「有意義性」において類と個の相互媒介が可能となるのであるが、「有意義性」は個と全との関連においては次のようにとらえられる。ドロイゼンは行為する個人のすべてのものをA、個人が民族や時代など外的状況に規定されるすべてをa、個人の自由意志の働きをxとするとA || a + x で表わせるといふが、人間の根源の様態は、a や x、あるいは a + x にあるのではなく、「a + x」という統一的構造形態の奥底に於ける十の根源的媒介形態⁽¹⁴⁾にある。媒介の根源形態は項的にとらえることはできない。歴史的にみれば、過去が同時に未来に現存しているし、そこに人間の歴史的・現実的本質がある。池上は人間の根源的媒介形態をさらに思考形態から理解しようとする。そのさい、池上はレヴィ・ブルジュールの「自然民族」⁽¹⁵⁾の研究を参照する。レヴィ・ブルジュールが「自然人」⁽¹⁶⁾の思考を「融合の法則」と呼んだことは有名であるが、池上は彼の考えを踏まえて、人間の「原始的マンタリテイ」が物を一つの表象の中に融合させる作

用であると考へた。このように人間の根源的媒介形態を「自然人」の思考形態から理解したことにより、人間の根源的媒介形態がたんに対立項を解消した状態ではなく、「相互轉換的合一」という意味で溶解融合している状態であると考へたのである。⁽¹⁷⁾池上は人間の根源的媒介形態を「原始的有意義性」と呼び、「相互轉換」による合一、という相においてとらえたのである。

「原始的有意義性」は各文化部門を根源的に結合している根であり、その高次には「意義地帯」——項的対立が発生する場——と「高次的有意義性」とがある。「原始的有意義性」から文化が発生するためには、「有意義性」の「意義地帯」への膨張とその逆の収縮という両方の伸縮運動的構造がなければならぬ。各文化部門は「原始的有意義性」において円環的に結合していると同時に、各々の方向に放射する直線である。諸文化部門の分化と連関と体系とを理解するためには、「原始的有意義性」、「意義地帯」、「高次的有意義性」の諸契機を含む全体的構造をそれぞれの「特殊性」において分析することが必要であるとともに、かかる全体的構造をもっている運動をその「円環性」と「直線性」との「特殊性」においてとらえることが必要である。⁽¹⁸⁾文化の発生の問題をめぐって、池上は以上のような考察をおこなってきた後で、文化の形成と成果の問題にすすんでいる。

池上は文化の発生と形成の両側面を含む過程を文化の生成と呼び、生成が形成の側面において接觸する文化を「成果としての文化」と呼んでいる。「成果としての文化」は、文化の生成による歴史的な結果であると考えられることはできない。文化の成果をこのように考えることは、文化の発生を時間的に考えるところを誤りとしてしまふ。文化の展開は、文化の生成が全体として運動していると考えべきである。

形成においては、「動くもの」と「動かざるもの」とが互いに内と内の関係にある。「動くもの」と「動かざるもの」とが円環をなしているところに運動がある。このことは、文化の生成と成果とが円環的に結びついていることを示している。しかし、文化の歴史的展開は、円環から直線への転化を必要とする。したがって、文化の歴

史的展開の断面における時間は単なる直線的な時間ではなく、「内に直線と円環とを含む構造的なるもの」である。こうした構造は、生成の内部において直線と円環とが「相互転換」するという意味である。⁽¹⁹⁾これは「成果としての文化」が一時代の結晶として独自性を保持しつつ時代を超越することを示している。言い換えれば、時代の個別性は「成果としての文化」の超越性を通して、個別性そのままに時代を越えて普遍性を有しているといえる。「様式」ないし「類型」は、時代を越えて超越性の性格を有するものである。⁽²⁰⁾また、文化は異なる「文化圏」の異質的文化を撰取しうるが、それを越えて独自性を有し続けている点で超越性をもっている。⁽²¹⁾

以上から明らかなように、「成果としての文化」は「一個の根源現象」であり、一つの「被止揚体」であるといえる。⁽²²⁾その意味において、「成果としての文化」の本質は、その超越性にある。このことは、文化が全体として性格的に一つの統一を有していることをものがたっている。文化の性格が文化の根源的統一を可能たらしめているのである。⁽²³⁾文化はその性格において「精神」および「意味」と「交換関係」にある。それゆえ、文化の構造型は全体として「精神」であると性格づけることができるのである。池上はこの意味における「精神」を「ガイスト」もしくは「意味成体」と言い換えている。

以上、池上の難解な『文化哲学基礎論』を粗略ではあるが概観してきた。最後に、類型、特殊科学および文化社会学についての池上の考えを整理しておくことにする。

まず、類型からみてみよう。「様式」ないし「類型」は時代を越えた性格をもっている。たとえば、イタリアの一六世紀の芸術が「ルネッサンス様式」としてとらえられるとしても、その内容は時代を超越して永遠の意味をもっているし、またそれを把握しなければならぬ。「成果としての文化」は「様式」ないし「類型」において、時代を超越してみずからを示すのである。そして、「様式」は根本的ないし一般的には「類型」に帰着するといえる。⁽²⁴⁾

そのほかに池上が類型概念を用いている箇所は、人間を類型的に「自然人」と「文化人」に分けているところである。その箇所では、池上は単なる「類型」の区別によって人間をとらえるのではなく、「類型」の複合の具体性においてとらえなければならぬと述べている。

別の箇所でも用いられている例をつぎにとりあげてみることにする。「成果としての文化」が全体として「ガイスト」ないし「意味(成体)」として統一されていることはすでに述べたことである。かかる文化が全体として「ガイスト」ないし「意味」として性格づけられるといっても、そこには濃淡の度の如きものがある。「意味」の濃淡の段階というのは、文化の内的性格の段階を指している。文化の内部には、下方に濃度の高い「意味」の層——「意味の凝縮性」と呼んでいる——と上部に濃度の低い「意味」の層——「意味の揮発性」と呼んでいる——を認めることができる。これら二つは「類型的性格」であるといえるだろう。濃度は元来相対的であり、これをその「凝縮性—パトス」、「揮発性—ロゴス」においてとらえるということは「類型的」である。両者の中間には「凝縮的—揮発的」な「エトスの意味成体」があり、それが文化の了解を可能にする表現を与えているのである。この点についての池上の展開は省略せざるをえない。

池上の類型概念をここで簡単に整理すると、「類型」は時代を越えた超越性をもっていると考えられている。それから、「類型的」という表現が性質の相違によって分類されるという意味で用いられている。ここで注意しなければならないのは、池上の場合、「類型」は互いに相違している点においてのみとらえられているのではなく、媒介においてもとらえられている点である。

つぎに、特殊科学についての考え方をみてみたい。池上が特殊科学を重視し、それを踏まえて展開していることはすでに明らかであろう。人類学の研究成果を踏まえている点にこうした姿勢が窺われる。池上は特殊科学という言葉のほかに「実証的個別科学」という表現も同じ意味に用いている。

池上によれば、特殊科学は性格上実証性を本質としており、実証性は時間性と密接に結合している。文化の生成に関する特殊科学は、一般には生成の時間的解釈であるといえる。このことは、特殊科学の生成研究が「具体的現象としての時間的生成」に向けられていることを意味していると同時に、研究態度そのものもまた時間的であることを意味している。⁽²⁵⁾ 研究者自身が「時間的現象」のうちにあつてそれとともに流れているのである。文化哲学は実証的研究の成果が意味するところをとらえなければならぬ。それは「時間的現象」の意味するところが超時間的な性格をもたなければならないということである。

特殊科学のもつ具体性はその経験的実証性にあるが、それゆえに経験的領域を超越することができない。経験的にもものを見るということは、ものを客体として見るということにとどまってしまう、客体と主体との総合において見ることができないのである。したがって、特殊科学もまた一種の「自覚的超越」を含んでいなければならぬ。⁽²⁶⁾ それは文化の成果を「事象的超越性」においてとらえなければならぬことである。池上の特殊科学についての考え方を整理すると、特殊科学は経験的に「時間的現象」をとらえることにその本質があるが、であるがゆえに「事象的超越性」をとらえる必要があるということであろう。⁽²⁷⁾

最後に、文化社会学についての考えをみておこう。池上は、上部構造が下部構造（人種、政治、経済）によって規定ないし拘束されているというシェーラーの説を認めるが、文化は下部構造による規定ないし拘束から構成されるものではないという。文化を下部構造による規定ないし拘束からとらえようとする社会学の説明は、文化そのものの内部からみれば外的説明にとどまっている。文化をその内部構造においてみる時、下部構造の契機は内部から文化を構成する契機になっている。上部構造と下部構造は、主体にあつて相互に媒介されている。そればかりでなく、主体の上部構造と客体の上部構造、主体の下部構造と客体の下部構造もそれぞれ相互に媒介されている。「様式」は文化に内在する構造契機であるから、文化の成果を「上部構造的」下部構造的なる「綜合体」

において把握することを可能にする。²⁹⁾文化は主体と客体との「綜合体」ないし「止揚体」として把握されなければならぬだろう。文化社会学に関して、池上はこのように述べているのである。

2 有賀喜左衛門の類型論

有賀が類型論を初めて展開したのは、昭和一八年の「日本農村の性格について」であり、それを踏まえて『日本家族制度と小作制度』を同年に著わしている。その後、昭和二三年の『日本婚姻史論』において典型論を導入し、類型論に修正をほどこしている。そこで、類型論を二つに大別し、初めに展開した類型論から順に考察していくことにしたい。

有賀の類型論を把握するにあたって、有賀が日本の家について展開した類型論をとりあげるのが最も適切であろう。有賀は「日本農村の性格について」および『日本家族制度と小作制度』において、日本の家を次の七つに類型化している。²⁹⁾

- (1) 単一家族（戸主および戸主直系の尊卑属のみが配偶者を持つか持ち得る形態）
 - イ 直系の家
 - ロ 直系傍系の家
 - ハ 直系非血縁の家
 - ニ 直系傍系非血縁の家
- (2) 複合家族（戸主直系のみならず傍系、非血縁も配偶者を持つもの）
 - イ 直系傍系の家
 - ロ 直系非血縁の家

ハ 直系傍系非血縁の家

有賀は以上のように日本の家を類型化しているが、有賀自身述べているように、「類型」は諸形態を分類することと同義に用いられている。有賀の類型論の特徴は、「諸類型」が「相互転換」すると考えられている点にある。そこで、まず、日本の家に関する有賀自身の説明からみていくことにする。

有賀によれば、家が同族団として結合する性格は複合家族がその内にもつ性格と共通している。そればかりではなく、それは複合家族を本家として結成する同族団とその性格を共通している。有賀はこれを前提にして次のように説明していく。同格の自作農が新田を開発した場合でも、時代が経るにつれて貧富の差が生じると必ずや同族団の結成に向かっている。こうした事態は、家が「同族団の伝統」をもっていたからであって、この性格が家に潜在していたと考えられる。したがって、家は同族団が発生する条件が備われば必ず同族団を結成するといえる。単一家族は複合家族とその性格を共通にしているといえるのである。複合家族から分家した単一家族が大経営をおこなうに至り、複合家族に転換することもあるし、また複合家族が同居諸家族を分家させ、それ自身が単一家族に転換することもある。

別の論文では次のように説明している。現実には単一家族の直系の家において夫婦のいずれかが死亡して存在しない場合がある。しかし、それは先の(1)イの類型に属する一形態と考えられる。この形態が時間がたつて傍系の家族を含む複合家族の形態に変わったとする。これは(1)イから(2)イへと類型上で変化したといえる。

こうした説明をみると、有賀が前提にした内容の理解がきわめて重要であることに気がつく。それでは、同族団と複合家族の性格が共通しているという仮設は、一体どのような考えに基づいているのだろうか。

有賀が柳田民俗学から出発したことはすでによく知られているが、有賀がみずからの社会学を樹立するにあたって柳田から汲みとった着想を軽視することはできない。柳田は昭和四年の「野の言葉」において、こんにちで

も親類をオヤコという方言で呼ぶ地域が多く、かつてはオヤコが一つの労働組織に結集する親方と子方を指していたと述べていた。柳田はオヤコが元来血縁の親子を指していたのではなく、親方本家の労働組織に結集するオヤカタコカタの関係を指していたと考えたのであった。

有賀は昭和八年から九年にかけて著わした「名子の賦役」において、はやくから柳田のこの考えを踏襲して論を展開していた。すなわち、有賀はその中でこうした柳田の考えを引用しつつ、同居、分居を問わず地主と名子との間にはオヤ・コの社会意識があると同時に、歴史的に同居名子から分居名子へと移行したと考えていた。同居名子は複合家族、分居名子は同族団においてそれぞれみられるものであるから、同族団と複合家族は共通の社会意識をもっていると考えたのである。

このようにみると、同族団と複合家族の性格が共通しているという認識は、名子制度を歴史的に遡って社会意識（「生活意識」）の側面から理解していることに基づいていることがわかる。そこで、つぎに有賀の類型論を池上の文化哲学を通して把握する前に、有賀の仮設および類型論の特徴をあらかじめ整理しておきたい。

- (1) 社会学の対象は社会関係である。
 - (2) 社会関係は個人と社会（集団）とを媒介していると同時に、歴史性と社会性とを相互に媒介している。
 - (3) 同一の「民族文化圏」においては、すべての社会関係は相互規定するがゆえに、民族文化の特質的傾向が相互浸透している。あるいは、「民族的性格」を共通にしている。
 - (4) 民族文化においては、「一般性」と「特殊性」とは相互媒介している。
- 以上が仮設であるが、つづいて類型論の特徴をみていくことにする。
- (1) 「類型」は同一の「民族文化圏」における同種類の社会関係において設定することができる。
 - (2) 「類型」は歴史的軸において「相互転換の可能性」を想定することができる。

(3) 社会学の歴史研究（「社会学的歴史」）は、「社会関係における諸類型の相互関係を時空間的関連に亘って説明して行くこと」⁽³⁾にある。

以下、有賀の仮設および類型論の特徴を池上の文化哲学を踏まえて把握していこう。

有賀は『日本家族制度と小作制度』において、初めて文化を構造論的にとらえている。すなわち、有賀は本書において、「過去が現在を規定するとともに、現在が過去を規定するという相即的な作用がわれわれの生活であり、歴史である」という歴史認識を提出している。そして、同一の「民族文化圏」にあつては、すべての社会関係は共通の「民族的性格」を有しているという考えを提出している。「民族的性格」の生成は、文化における形成と創造とが相互媒介する事実を示すから、文化は民族に関して「一般性」と「特殊性」とが相互媒介していることを示している。文化が伝播可能なのは、文化が「一般性」をもっているからであり、伝播された文化が「民族的特質」（「民族的性格」）の上に融合されるのは「特殊性」をもっているからである。こうした仮設が本書で展開されている。

有賀がこうした仮設を『日本家族制度と小作制度』において明示的に展開するに至った背景には、明らかに池上の文化哲学の影響がみられる。池上は『文化哲学基礎論』で独自の文化の構造論を提示していた。文化を歴史的に把握するのではなく、人間の存在形態から理解する途を切り開いたといえる。すなわち、文化にあつては生成と成果とが円環的に結合しており、過去が未来に現存しているのが人間の歴史的・現実的本質である。文化は一つの「被止揚体」であり、時代を越えた超越性と「文化圏」を越えた超越性を有している。と同時に、文化は文化が有している性格によって全体的に統一づけられているという理論を展開していた。

有賀は一定の範囲における個々の社会関係から種差を捨象して「類型」を設定している。そして、それらは「相互転換の可能性」をもっていると考えている。有賀によれば、社会関係の「類型」における「相互転換」の

概念は、現実の個々の社会関係が「生成流転する」ということの表象的意味⁶³である。それゆえ、「社会学的歴史」の課題は、「社会関係における諸類型の相互関係を時空間的関連に亘って解明して行くこと」にある。有賀が類型論を池上の文化哲学を踏まえて展開していることは明らかである。池上は特殊科学を「実証的個別科学」と措定し、特殊科学は経験的領域を越えて妥当するために「自覚的超越」、すなわち「事象的超越性」が必要であることを説いていた。有賀は具体的かつ特殊な諸形態を、「類型」を通してその「事象的超越性」においてとらえようとしたといえる。しかも、「類型」は時代を越えた超越性の性格をもっていると池上にあつては理解されていた。有賀が「類型」を空間においてのみでなく、歴史においても見出し出していたのは、池上のこうした考えを踏襲したからではないだろうか。しかし、「諸類型」が「相互転換」するといふ考えは、池上にはみられない有賀の独創である。池上は「相互転換」という概念を、レヴィ・ブルニエールの「未開社会」の研究から「原始的マントリティ」のあり方として剔出するとともに、それをもつて人間の根源的媒介形態としてとらえたのであった。有賀は「相互転換」という言葉を池上の文脈から切り離して独自に用いたと思われる。有賀が「諸類型の相互転換論」を展開した背景には、いずれの「類型」も共通の「民族的性格」を有しているといふ仮設が前提されている。歴史的に家が「類型」上で変化したとしても、依然として「民族的性格」を共通にしていると仮定しているからこそ家の「諸類型」において「相互転換の可能性」が想定されているのである。こうした仮説が、性格によつて文化が全体的に統一されているという池上の考えを踏まえたものであることはいうまでもない。

以上のような考えにたつて、有賀が「社会学的歴史」の課題を「社会関係における諸類型の相互関係を時空間的関連に亘って解明して行くこと」においたのは、自然ななりゆきであつたと考えられる。しかしながら、ここに注意しておきたいことは、「民族的特質の傾向」という表現に示されているように、「民族的特質」ないし「民族的性格」が固定不変のものではないと考えられている点である。⁶⁴有賀は日本に関して「民族的特質の傾向」が

存続した近代までを主に取り扱ったので、「民族的特質」の変容についてはほとんど言及していないが、その点
はむしろ後学の課題と考えた方がよからう。

昭和二三年の『日本婚姻史論』以降、有賀はそれまでの類型論を修正し、「典型」概念の導入によって歴史的
個性を擷い上げる途を図っている。

「私〔有賀〕は、類概念の導入によって捉えられた文化の形態を類型の語をもって表現し、歴史的個性的意義
によって捉えられた文化の形態を類型の語をもって表現し、歴史的個性的意義によって捉えられた形態を典型と
表現することによって両者を区別したい。」⁶⁹

有賀によれば、「類型」は時代的に連続が可能であるが、「典型」は時代的に切断をほどこし、歴史的変化の側面
を示すのである。「類型」が具体的現実的意味をもつためには「典型」が必要であるし、「典型」が真に発展の観
念として成立するためには「類型」の媒介が必要である。有賀は「典型」概念を導入したことによって、「類型」
は同時代においてのみ設定可能であるという見解を採り入れている。例をあげてみよう。たとえば、近世におい
ては農業経営に関して地主直営と農民請作の二つの「類型」が設定されうる。これの中世における「典型」がそ
れぞれ領主佃と名田である。近世は職能的身分制度が成立していて、地主は直営もおこなう一方で名請地の請作
もさせた。地主直営は多かったが、彼らが名請百姓である点で中世の領主とは異なっている。また、現代では同
じ「類型」は存在しても、職能的身分制度は存在しないばかりでなく所有権の政治的意味も地租の性質も異なっ
ている。しかし、特定の社会関係の「類型」については、後の「類型」は前の「類型」を地盤として生じる。
「典型」においては切断・対立するので連続は可能ではないが、「類型」においては連続が可能であり、時代的
継受が生じるのである。⁶⁶この段階に至って、有賀は池上とは異なった類型論を展開したのである。

四、有賀の類型論と構造主義の関連性

これまでレヴィ・ストロースの構造主義が有する方法的特性を整理するとともに、有賀喜左衛門が展開した類型論を池上鎌三の文化哲学を通して把握することをおこなってきた。そこで、以上を踏まえて、両者の関連性を検討することにしよう。レヴィ・ストロースの方法論的特性は、「全体性」、「変換性」、「不変の特性」の三つに要約することができた。これら三つの特性が、有賀の類型論にみられるか否か以下で考察してみよう。

有賀は池上の文化哲学に学んで文化論を形成したため、一種の文化の構造論的把握をおこなっている。文化はその性格によって全体的に統一づけられていると同時に、過去はすでに過ぎ去ったものではなく現在の中に生きていると考えていた。有賀の場合、社会は文化であると理解されているため、社会学的方法論が文化の理解の仕方として構築されている。

有賀においては、「類型」は同一の「民族文化圏」における同時代で同種類の社会関係において設定可能であった。そして、「類型」においては、個々の社会関係は歴史的に「相互転換の可能性」をもって考えると考えられた。「類型」において「相互転換」可能なのは、いずれの「類型」も共通の「民族的性格」（「民族的特質」）を有していると想定されているからであり、と同時に、文化の性格によって異種類の社会関係が全体的に統一されている（「民族的特質」の相互浸透）と想定されているからであった。

有賀のこうした社会学的方法にあつては、「全体性」が四つの局面において想定されていると理解できる。一つは、同一の「民族文化圏」の同時代同種類の社会関係、二つめは、同一の「民族文化圏」の異なる時代の同種類の社会関係である。これら二局面の「全体性」にあつては、「類型」間の「相互転換の可能性」が想定されている。三つめは、同一の「民族文化圏」の異種類の社会関係、最後に、人類の文化が「民族文化圏」を越えてもつ「一般性」である。これら後者の二局面の「全体性」にあつては、「類型」設定が想定されていない。

したがって、「類型」間の「相互転換の可能性」も想定されていない。以上から、最初の二つの「全体性」において「類型」が設定されており、また「類型」間の「相互転換の可能性」が想定されていることがわかる。ところで、レヴィ・ストロースがいう「変換性」は、有賀のいう「相互転換の可能性」と同義であると考えられる。レヴィ・ストロースにおいては、一定の型によってしか「変換」が可能ではないと考えられていたことを想起されたい。とすると、有賀の類型論の中に「全体性」と「変換性」の二つの特性を見出すことは容易であろう。

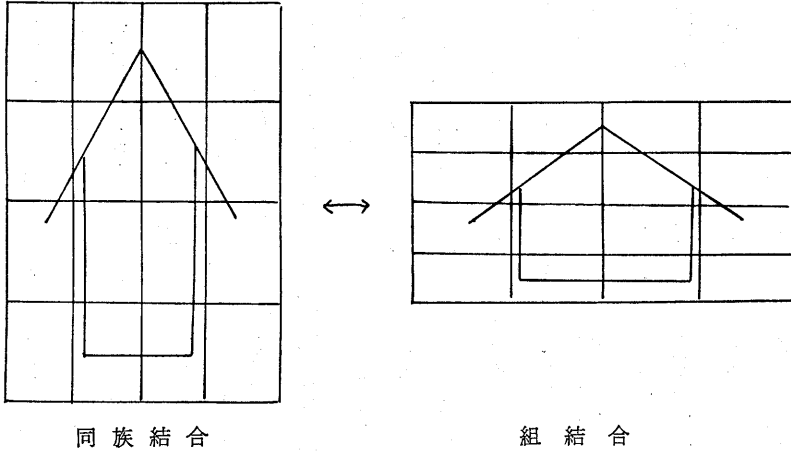
有賀にあつては、「諸類型の相互転換の可能性」は、「諸類型」が共通の「民族的性格」(「民族的特質」)を有しているという仮設に基づいていた。したがって、「類型」は「変換」(「相互転換」)してもなお「民族的性格」(「民族的特質」)を有しているといえる。しかし、この場合、「民族的特質」はレヴィ・ストロースのいう「不変の特性」と同義であると考えることはできない。有賀は『日本家族制度と小作制度』などにおいては当初「民族的性格」という概念を用いていたが、その後じきに「民族的特質」という概念を同義的に用いている。こうした表現の変化は、一つには、「民族的性格」が社会関係においてのみ用いられていたのに対して、「民族的特質」は社会関係のみではなく社会意識においても用いられているという相違を示している。もう一つは、「民族的特質」が民族的特質の傾向、すなわち特質の歴史的变化という意味をより明確に表わしているという相違をものがたっている。当初、有賀は「同一種類の社会関係の諸類型の相互関係——相互転換の可能性——は一定の条件下では各時代を通じて不変である」と述べていた。⁽⁷⁾「典型」概念を導入して以降は、「諸類型の相互関係の形態については時代によって歴史的個性のちががあるもので、これを簡単に不変ということとはできない」と修正している。⁽⁸⁾「不変」という表現は適當ではなく、「社会関係の時代的变化の基盤として民族的特質が作用している」という表現を用いたほうがより適切であったと述懐している。それゆえ、「民族的特質」は「不変の特性」と同義に解釈することはできないと思われる。あるいは、「民族的特質」はピアジェのいう「自己制御」にむしろ近

いかもしれない。

そこで、有賀が展開した家連合の類型論をとりあげてさらに考察をすすめてみたい。有賀は家連合の「類型」として「同族結合」と「組結合」の二つを設定している。有賀は両方に共通している性格として家の連合（家単位の結合）をあげている。⁶⁹したがって二つの「類型」は「相互転換」してもなお家の連合という共通の性格を有していると思定されている。この場合、「全体性」は日本の家連合において、「変換性」は「相互転換の可能性」においてそれぞれ見出すことができる。さらに、「全体性」は、前述したように、同時代の場合と異なる時代の場合の二つに分けて考えることができる。同時代の場合、二つの「類型」は時代的個性を共有し、「民族的特質」ないし「民族的性格」も共通にしている。異なる時代の場合は、時代的個性を異にし、「民族的特質」あるいは「民族的性格」も変化している。有賀は具体的には「民族的特質」（「民族的性格」）を「家と同族」と考えていたが、それらは時代によって変化してきたと考えている。⁴⁰異なる時代どうしでは政治、経済など全体社会が異なっているため、家もその性格を変えている。同族に関しては、有賀は近代まで存続していたと考えている。家の連合にしても、時代が異なれば連合する家それ自体の性格が異なっているため、家の連合もその性格を異にしているといえる。

以上から、同時代の場合では、「相互転換」しても二つの「類型」の間には同一の「民族的特質」（「民族的性格」）が想定されうる。したがって、この場合は「民族的特質」を「不変的特性」と考えられなくはない。異なる時代の場合では、時代的個性が異なることから「民族的特質」（「民族的性格」）が変化している。したがって、この場合は「傾向的特性」といったほうがよいだろう。前者の場合をレヴィイストロスにならって図示すれば図3のように表わせるだろう。後者の場合には、家という形は判別できるが、多少歪んだ形で表わすことになるかもしれない。レヴィイストロスと有賀におけるこのような方法論的相違は、結局論じている次元の相違に帰

図3 家連合の二類型における「相互転換」



同族結合

組結合

着するといえるだろう。レヴィ・ストロースが人間に先立つて存在する意味の原初的発生の場である「無意識の構造」を問題にしたのに対して、有賀は社会的歴史的に形成される文化の構造を問題にしたのである。

五、むすびにかえて

こんにちの人間科学はポスト構造主義の時代をむかえている。とはいえ、ポスト構造主義者と称される人々が構造主義をのり越えているかというと必ずしもそうとはいえない。彼らの試みは構造主義の延長線上でおこなわれているし、依然として新たなパラダイムを提出してはいないからである。

ところで、社会学においては、人類学と異なつて、構造主義を実証研究を通してのり越えようとする試みはおこなわれてこなかったといえるだろう。社会学は哲学にならつてもっぱら構造主義の哲学的論議に終始したといつても過言ではないだろう。こうした姿勢は、社会学にとつて構造主義を真に生かすことにはならない。経験科学にとつて事実に基づかない論議はすぐに消えていくからである。その意味において、筆者の試みは、経験科学の観点から構造主義を解体すること

であるといえる。本稿はこうした問題意識の上になつて、有賀社会学の方法の中にレヴィ・ストロースの構造主義につながる方法を確認するとともに、新しい要因を発見することを課題としたのであった。その結果、明らかにされた新しい要因を整理して結びとしたい。

レヴィ・ストロースは「構造」が「無意識」の思考作用によつて形成され、諸現象を説明する汎歴史的な潜在的構造と考へた。それに対して、有賀は社会意識を通して、なおかつ歴史的に「民族的特質」（社会関係と社会意識の両方を含む）によつて「構造」が形成されていると考へた。そのため、社会関係の意味が、社会関係それ自体の差異にもとめられることなく、「民族的特質」が形成する「構造」にもとめられている。このように、有賀が「構造」を歴史的に社会意識を介して措定したことに示されるように、「構造」を意識を介した類型論のレベルに措定することは可能であると思われる。従来「現象レベル」に構造を設定した考へ方は、ラドクリフ・ブルウン等に見られるように、社会関係を構造と考へたため、歴史的变化とともに構造が変化していくものであった。こうした従来の構造論とは異なつて、有賀は社会関係を類型論として展開するとともに、「類型」どうしが相互に転換するという考へ方を取り入れた。有賀はこうした方法をもつて機能主義をのり越えようとしたのであった。一方、レヴィ・ストロースも機能主義を越えるものとして構造主義を唱へたことは周知であろう。機能主義の超克、単線的歴史発展論の批判等、共通の時代状況を両者が共有していたのである。

有賀が構造概念を上記の意味で用いているというのではない。構造主義の観点からみれば、有賀の類型論の中に「構造」を見い出すことができるといえるだけである。しかし、その「構造」は汎歴史的に人間に先立つ潜在的構造として措定されたものではなく、歴史的に社会意識を介して措定されている。その点において、有賀の類型論は構造主義に新たな展開への途を示唆していると考えられるのである。

(1) 本稿は拙稿「交換理論の形態と論理——有賀喜左衛門とレヴィ・ストロースの交換理論を比較して——」『社会学評論』一三六、一九八四を踏まえて展開されているので参考されたい。

(2) レヴィ・ストロース、大橋保夫編『構造・神話・労働』みすず書房、一九七九、三七頁。「」は筆者。

(3) 同書 四〇頁より一部削除して作成した。

(4) Piaget, J., *Le structuralisme*, Paris, P. U. F., 1968, pp. 5-16. (滝沢、佐々木訳『構造主義』クセジュ文庫、一九七〇、一三一―一五頁)。

(5) Cf. Roman Jakobson and Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Mouton, 1956.

(6) レヴィ・ストロースは『神話の論理学Ⅰ』の中で“un systeme mythologique”の¹などと呼んでいるが、²では「ウィネム族の四つの神話」の中で用いられている「神話群 (un groupe de mythes)』 (*Anthropologie structurale* deuz, Plon, 1973, p. 246.) と³う呼び方を採用している。

(7) レヴィ・ストロース、大橋保夫編『構造・神話・労働』七七一―七八頁。

(8) Piaget, J., *op. cit.*, p. 82. (同書 一〇二頁)。

(9) 前掲拙稿、参照。

(10) 有賀が池上鎌三の『文化哲学基礎論』に学んだ事実は、池上隆祐、竹内利美、中野卓、米地実等によって従来指摘されてきたが、いずれもその内容に深く立ち入ったものではなかった。内容にまで立ち入った研究としては、管見では、鳥越皓之が「有賀社会学にみる生活把握の方法」『現代社会の実証的研究——東京教育大学社会学教室最終論文集——』一九七七の中で若干試みているくらいかと思われる。

(11)、(12) 池上鎌三『文化哲学基礎論』岩波書店、昭和一四年、三頁。なお、本稿では旧漢字を新漢字になおして記述している。以下同様。

- (13) 同書 一八頁。
- (14) 同書 二二—二四頁。
- (15)、(16) こんにちは一般に「未開社会」、「未開人」という用語が用いられているが、池上が本書で用いている「自然民族」、「自然人」という用語をそのままここでも使用した。なお、「原始民族」、「原始人」という言葉も用いられている。
- (17) 同書 六六頁。
- (18) 同書 九四頁。
- (19) 同書 一九九—一五二頁。
- (20) 同書 一五五頁。
- (21) 同書 一六三—一六四頁。
- (22) 同書 一八七頁。
- (23) 同書 一八八頁、二二二頁。
- (24) 同書 一五四頁。
- (25) 同書 九—一二頁。
- (26)、(27) 同書 一六五—一六六頁。
- (28) 同書 二二—二頁。
- (29) 有賀喜左衛門、「日本家族制度と小作制度」『有賀喜左衛門著作集Ⅰ』、未来社、一九六六、一〇八頁。以下、「著作集」と略記。
- (30) 有賀「日本上代の家と村落」『著作集Ⅱ』、一九六九、三一頁。
- (31) 有賀「社会関係の基礎構造と類型の意味」『著作集Ⅱ』、一九六九、一二三頁。
- (32) 有賀「日本家族制度と小作制度」『著作集Ⅰ』、二五頁。

- 63 有賀「社会関係の基礎構造と類型の意味」『著作集Ⅳ』、一二二頁。
 64 同書 一一五頁。
 65 有賀「封建遺制の分析」『著作集Ⅳ』、一九六七、二二頁。「」は筆者。
 66 同書 一八一—二二三頁。
 67 有賀「社会関係の基礎構造と類型の意味」『著作集Ⅳ』、一二三頁。
 68 有賀「追記——『社会関係の基礎構造と類型の意味』について」『著作集Ⅳ』、四五八頁。
 69 有賀「村落共同体と家」『著作集Ⅴ』、一九七一、一二三頁。
 40 中野卓「家と同族——社会人類学と社会学の協力のために——」『商家同族団の研究 第二版(下)』、未来社、一九八一、八四六頁。有賀は「民族的特質の傾向を生ぜしめる有力なる要因の一つ」として、宗教と政治に対する「人間以上の力の存在の観念」をあげている。この点に関しては有賀は必ずしも十分展開していないが(晩年宗教については論じている)、人類学にとってもきわめて重要な視点であると思われる。

