〔研究論文〕

縄文時代集落考（Ⅱ）

後藤和民

Ⅲ　社会組織による段階説

縄文時代の文化を世界史的な発展段階の中で捉えるためには、そのもっとも重要な要素として、その文化の中心となり担い手となった人間集団の存在を忘れてはならない。従来、この歴史の主人公である「名もなき民衆」の実体というものは、「社会組織」という概念のもとに把握されてきた。したがって、ここに問題となるのは、その社会組織を中心とした文化の段階説なのである。

ところで、先にみてきた「道具の製作技術による段階説」や「生産形態による段階説」は、おもに素材や資源という自然的条件に対応すべき人類の知恵や技術の問題であり、いわば人類にとっては対外的な問題を中心とする観点に基づいていた。それに対して、この「社会組織による段階説」はそのような対外的な条件に影響されながらも、現実にそれを克服し、それを実現してゆくために、人類がいかなる社会を構成し、それをどのように維持していったかという、いわば人類社会の内部的な問題を中心とする観点である。

この人類社会の形態を段階的に捉えるにも、従来いろいろな観点があって、それを逐一列挙するいとまがない。そこで、それらの観点のうち、とくに縄文時代の社会組織を考察するときに、多大の影響を与えたものを抽出して、それを整理するならば、およそ次のような分類ができるであろう。

(I)　西欧主義的観点
(II)　文化進化論的観点
(III)　文化圏論的観点

(I)　西欧主義的観点

19世紀初頭以来、ヨーロッパにおける「世界史」的史観の流行により、それが今日まで伝統的な観点となっている傾向があるが、その中でも、いまだに隠然たる影響力をもっている諸説がある。その中でもとくに、「古代社会の種々な歴史的形態を、ヨーロッパの観点から類別、順序立てて、欧米人のいわゆる世界史的現象として把握する立場の代表的なものは、ヘーゲルの歴史哲学と、マルクスの共同体論であろう」（註1）という。

1.　ヘーゲルの『歴史哲学』

ヘーゲル（G.W.F.Hegel）によれば、まず「世界史が精神の地盤の上で行なわれる」ものだということを前提に、世界は物的自然と心的自然との両面をもち、物的自然もまた世界史に係わりをもつには違いないが、「世界史の実体をなすものは精神とその発展過程である」という。しかも、その「精神の一切の属性が自由によってのみあり、すべては自由のための手段にすぎず、すべてはただこの自由を求め、これを招来するものである」から、「世界史とは自由の意識の進歩を意味」し、「自由の意識を内実とする原理の発展段階を叙述するものである」という。その発展段階として、ヘーゲルは次の三区分を挙げている（註2）。

(1)　東洋世界

歴史の幼年期から少年期に相当する。東洋の把握については、たとえば次のように評価している。シナ民族の著しい特徴は、彼らが、自由な人倫、道徳、心情、内的な宗教、学問、正統的な芸術などの、およそ精神に属する事柄に欠けている点にある。皇帝は常に尊厳と慈父的温情とをもって人民に対するが、人民は自から極めて卑屈な感情しかもたない。彼らは不当な重荷も運命として享受し、自分を奴隷に売り、自殺とか捨児とか、「自分自身と人間に対して少しの尊敬の念ももたない」。

すなわち、東洋人はまだ、精神または人間そのものが本来自由であることは知らない。それ故に彼らは自由ではない。彼らは僅かに一人の者が自由であることを知っているにすぎない。だからそ

の自由さえ、ときに粗暴となり、無感覚な情熱となり、また情熱のない温和さ、従順さとなり、それ自身がただ自然的偶然にすぎず、恣意・気儘にすぎない。それ故に、この一人の者は専制者であって、自由人ではない。この第一段階の社会組織は、専制政体（Despotismus）であった。

(2) ギリシア・ローマ世界

ギリシア世界は青年期、ローマ世界は成年期（壮年期）に喩えることができる。

自由の意識は、ギリシア人の中にはじめて現われた。それ故にギリシア人は自由であった。しかしギリシア人もローマ人も、ただ少数の者が自由であることを知っていたに止まり、人間が人間として自由であるということは、プラトンやアリストテレスでさえも知らなかった。そのために、ギリシア人は奴隷をもち、その生活と「美わしい自由」は奴隷によって維持され、彼らの自由そのものも、一面では偶然的で、はかない一時の花であり、他面では人間性や人道を無視した奴隷制にほかならなかった。この第二段階の社会組織は、民主政体（Demokratie）と貴族政体（Aristokratie）であった。

(3) ゲルマン世界

これは人間の年令でいうと老年期に当る。自然の老年期は老衰を意味するが、精神のそれは完全な成熟を物語る。

ゲルマン諸国民に至ってはじめて、キリスト教のお陰で、人間が人間として、すべての人が自由であり、精神の自由こそ人間の最も固有の本性であるという意識に達した。この意識は最初は宗教の中で起って来たが、この原理を世俗生活にも波及するには、長期にわたる教化の努力を要した。キリスト教が採用されたからといって、すぐに奴隷制が廃止されたわけではない。まして、それによって国家内が自由となり、政府や憲法が理性的に組織され、自由の原理が俗世間に普及し浸透するには、当然長い年月を要したが、その過程こそが歴史そのものなのである。この第三段階における社会組織は、君主政体（Monarchie）である。

以上が、ヘーゲル自身が概観した三つの「世界史的区分」の要約である。

ところで、これが単なる文化の地域性や民族性を把握したものではないことはいうまでもない。ヘーゲルは、「世界史は東から西に向って進む。というのは、ヨーロッパこそ実に世界史の終結であり、アジアはその端初だからである」とし、外なる自然の太陽は東から昇り西に没するが、「自意識という内なる太陽は西に立ち現われて、それよりもずっと輝かしい光を放つ」という。

すなわち、その「発展段階の叙述」として、次のように述べている。

第一段階（東洋世界）は、精神の自然性の中に没入した状態であり、一人の者が自由である。

第二段階（ギリシア・ローマ世界）は、精神が自由の意識へ進歩した状態であるが、自然性からの最初の分離はなお不完全で、部分的である。したがって、若干の者が自由である。

第三段階（ゲルマン世界）は、特殊的な自由から自由の純粋な普遍性への高揚である。それは自意識に高まること、精神の本質が自己感情へ高まることであり、人間が人間として自由である。

このような東洋世界 → ギリシア・ローマ世界 → ゲルマン世界という「三つの段階は一般的行程の根本原理である」というのである。

以上のように、この段階説はあくまでも、ヘーゲルが生きていた19世紀初頭におけるヨーロッパの近代社会を基準にして、しかも「自意識や自由のキリスト教的原理」という特定な価値観によって、みずからの住むゲルマン世界の上に、あえて東洋、ギリシア、ローマの世界を重ねて、それを世界史における必然的な一系の発展段階としている。したがって、これが東洋世界に対するみづからの本質的な認識不足や誤謬を棚に上げた、我田引水の独断論であり、西欧中心的観点、民族的優越感に基づく偏狭な「西洋史観」にすぎないことは明らかである。

この思弁論的な段階説は、当然、具体的な歴史現象に適合するわけでもなく、その社会組織の正当な進化的発展段階を規定するものでもありえない。にもかかわらず、このヘーゲルの観点が各方面にかなり根深い影響を与えており、意外なところで、意外な形で、それが作用しているのである。われわれは、まずこのことを銘記しておかねばなるまい。

2. マルクスの「共同体論」

マルクス（K．Marx）は、かってヘーゲル左派に属する急進的ブルジョア民主主義やヘーゲル流観念論者であったことがあり、その社会観も、根底においてはヘーゲルの歴史哲学の強い影響を受けていることは否定できない事実である。

ただ、両者の根本的な相異を挙げるならば、ヘーゲルが世界の中の「心的自然」＝精神に重点をおき、「精神の世界は実体的であり、物質の世界はあくまでも精神の世界に従属的なものである」（註２）とする、いわば唯心論的立場をとるのに対して、マルクスは逆に「物的自然」＝物質に重点をおき、「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定するのである」（註３）として、いわゆる唯物史観を展開した点にある。

そこでマルクスは、資本主義が発達する以前の諸社会においては、土地所有の形態が物質的生産の基礎的条件であるとし、彼の『資本主義生産に先行する諸形態』（註５）において、その前提となるべき共同体（Gemeinde，註４）について次のような規定を試みているのである。

(1) アジア的形態

土地所有の第一の前提として、まず自然発生的な共同組織（Gemeinwesen）が現れる。家族や種族、家族間の婚姻および種族間の結合がそれである。人類は天性から定住的なのではない。最初の形態は、遊牧などの移動的な生存様式をとる。種族は一定の場所には定着せずに、牧草を食いつくしつつ移動する。それ故に、「種族共同態（Stammgeminschaft）や自然的共同組織は、土地の一時的占取や利用の結果ではなく、その前提として現れる」というのである。

やがて人間が定着すると、この原始的共同組織は、種々の外的、気候的、地理的などの諸条件や種族的性格などによってさまざまに変形する。この群居組織（Herdenwesen）こそは、人間の生活の客観的諸条件を確保し、自己を再生産するための、牧畜や狩猟や農耕などの活動の第一の前提なのである。それは、血統、言語、慣習などの共通性に基づいている。

土地は、労働手段や労働材料、それに住居まで供給する大きな仕事場であり、武器庫であり、共同体の基盤である。彼らは土地に対して「生きた労働によって自己を生産および再生産するところの共同組織の共有財産として、素朴に関与する」。各個人は、その土地の所有者たる共同組織の単なる手足や成員として動くにすぎない。労働過程における現実的な土地の占取とは、このような前提の下で行われるが、この前提自体は、労働の結果としてではなく、むしろ労働の自然的な天与の前提として現れる。この形態は、同じ共同体的基本関係を基礎としながらも、それ自体はさまざまな形で実現される可能性をもっている。

しかし、大多数のアジア的基本形態では、総括的な統一体が、これらすべての小さな共同組織の上にたち、上位の所有者あるいは「唯一の所有者」として現れ、そのために、現実の共同体が世襲的な占有者としてのみ現れる。この統一体が現実の所有者であり、共同体的所有の現実的な前提でもあるから、この統一体自体は、多くの現実的な共同組織の上にたつ一つの特殊な存在として現れることができる。この場合、個々のものは事実上は無所有である。つまり所有は、多くの共同組織の父である専制君主に具現される総合統一体が、特殊な共同体を介して個人に移譲する結果、個人にとって間接的なものとして現れる。そのため剰余生産物は、必然的にこの最高統一体に帰属する。

東洋的専制主義と無所有との間には、実際にこの種族所有や共同体所有が基礎として介在しており、この所有は、一般に小さな共同体内部の工業と農業との結合によってもたらされ、この小共同体は全く自給自足的なものとなり、また再生産と剰余生産の一切の条件をそれ自身が内包している。その剰余労働は、貢納などの形や、半ば現実的専制君主、半ば観念的種族本体の神という統一体への讃仰のための共同労働の形で行われる。

この種の共同体所有は、現実の労働においては次のいずれかの形で実現される。すなわち、小共同体が相互に独立併存して生き、各共同体内部では、個人は割当てられた分有地で家族と共に独立して働く場合と、その統一体が労働自体の共同化にまで手を出し、正式な一制度とする場合がある。その種族団体内部の共同性は、統一体が種族的家族の一首長に代表されるか、または家父長たち相互の関係から選ばれるかによって、その共同体はより専制的か君主的かの、いずれかになる。

(2) ローマ的形態

第二の形態は、土地そのものを基礎とするのではなく、農耕者＝土地所有者の既成の中心的居住地として、都市を前提とする。耕地は都市の領地として現れ、村落は土地の単なる付属物として現れるのではない。土地そのものは、これを生きた個人の非有機的自然、仕事場、労働手段、労働対象および生活手段として関与するには、なんらの障害にもならない。むしろ共同組織にとって問題なのは、他の共同組織との土地の占取をめぐってのトラブルである。

そこで、戦争が大きな全体的任務や共同事業となり、生存の客観的諸条件を占取するためにも、その占取を防衛し永久化するためにも必要となる。だから、諸家族からなる共同体は、まず第一に戦斗的に、軍事体として組織される。これは所有者としての共同体が生存するための条件なのである。都市における住居の集中も、この戦斗的組織の基礎である。種族団体は、それ自体が上級氏族と下級氏族とに分れるが、この区別は、征服された諸種族などとの混合によっていっそう発展する。

共同体所有は、国有財産や公有地として、私的所有から分離されている。個人の所有は、第一形態における種族の純粋に自然発生的な性格が、歴史的な運動や移動によって破壊され、種族がその居住地から遠く離れて他の土地を占取し、根本的に新しい労働条件のもとで個人の活動力が増加し、そして種族の共同的性格が外部に向って弱まってゆくにしたがって、個人が個別に分割された土地を私有するようになり、その土地の個別耕作ができるようになってくる。

国家としての共同体は、一面では、これらの自由で平等な私的所有者たちの相互的関係であり、外部に対する彼らの結合であり、彼らの保証でもある。そのかぎりで共同組織は、その成員が労働する土地所有者、分割地耕作者であることに基づいている。と同時に、これらの耕作者の独立性は、共同体成員としての彼らの相互関係、共同の名誉や欲望などのための公有地の確保によって存立する。ここでも、土地の占取のためには、やはり共同体の成員であることが前提となる。

たとえばローマにおいては、個人は、自己保存のために、共同社会（Community）の一員、一筆の土地占有者としての資格で、自己の再生産をめざすような条件下におかれている。その共同態（Commune）の存続は、自給自足的農民としての全成員を再生産することにあるが、彼らの剰余時間は戦争などの労働として、その共同態に帰属する。自己の労働に対する所有は、その労働条件たる土地に対する所有によって媒介され、その土地は共同体によって保証され、共同体はその成員の軍務などの剰余労働によって保証される。

その富を生産する労働は、内外に対して団結を維持するという、仮想的かつ現実的な共同体共通の利益のための協業である。その所有はローマ市民的（quiritarish）所有であり、私的土地所有者は、ローマ人としてのみ認められ、ローマ人だからこそ、彼は私的土地所有者なのである。占有によって共同体用地を使用する権利は、元来貴族に属していたが、彼らは自分の被保護民などを使って利用し、やがて自分の所有に帰した。ついで貴族はその土地を被保護民に封土として与えた。公有地からの財産は、平民（Plebejer）にのみ分与され、すべての権利譲渡や共同体用地に対する賠償は、平民に有利に行われた。

古代諸国家の種族は、氏族または地域を基礎としていた。氏族的種族は年代的には地域的種族に先行するが、ほとんどの地域で後者に駆逐された。

氏族的種族の最も典型的な形態は、族姓（カスト）制度（Kasteneinrichtung）である。これは、一つのカストは他のカストから分離され、カスト相互に婚姻する権利がなく、それぞれが格式も異なり、排他的な不変の職業をもっている。

地域種族は、元来地方を郡や村に区分するのに対応していた。その結果、すでに村に定着していた者は村民として、その所属する区域の種族に登録されていた。ところがその子孫は、彼らの居住地とは無関係に、原則として同じ種族および同じ自治区（Demos，種族領の下級単位）に止まり、この区分もまた血縁制度（Ahnenwesen）の外観を呈した。しかし、これらのローマの氏族は血縁集団ではない。いわば一種の組合団体である。古典古代の世界には、この氏族ほど一般的な編成はなかった。こうしてゲール人の場合には、名門キャンベル家とその家臣が一つの氏族（Clan）を形成しているという。

(3) ゲルマン的形態

共同体それ自体は、血統、言語、歴史などの共通性によって成立するが、ここでは、共同体はただ共同体成員のその都度の合一によってのみ存在する。すなわち「土地所有者たちが、その独立の諸主体をなすところの合一として」現れる。その共同体は都市として存在しないから、古典古代人のような国家や国家体制としては事実上存在しないのである。

土地は、個人的私有地とは別に、狩猟地、牧草地、伐採地などの公有地や共同体用地が「人民の土地」として存在し、それは分割されない部分である。この公有地は、個人的所有の補充としてのみ現れ、一種族の共同財産として、敵対種族に対する防衛のかぎりにおいてのみ、所有として現れる。個人的所有は「共同体および共同体所有という定在こそが媒介されたものとして、すなわち自立の諸主体相互の関係として現れる」という。

経済的全体は、基本的には各個の家の中に含まれ、家はそれ自体、一つの独立した生産の中心をなしている。その住居そのものは、それに属する土地の中の点として現れるにすぎず、多数の所有者の集合体ではなく、自立単位としての家族である。農民は都市の住民ではなく、むしろその基礎は、孤立した自立的家族の住居であり、同種族内の家族住居との同盟と、その相互保証のために開かれる戦争、宗教、法律的調停などに関する集会とによって保証されている。

個人的土地所有については、共同体は、これらの個人的土地所有者自体の相互の交渉のうちにだけ存在し、共同体所有は、個人の世襲住居と土地領有に対する共通の付属物としてのみ現れる。その共同体は、一面では、即自的に言語や血統などの共通性として、個人的所有者の前提をなしている。しかし他面では、ただ共通の目的のためにする現実の集会の形でだけ存在し、共同体が共同的に利用する狩猟地や牧草地などの特殊な経済的存在をもつかぎり、各個人的所有者自体によって利用される。それが個人的所有者の現実に共同的な所有であり、都市自身の中で、個々の所有者たる自己から区別された存在としての所有者の、連合体的所有ではないのである。このゲルマン共同体における連合については、次のような註がある。

ゲルマン共同体の連合　ゲルマン共同体の成員は森林によって数キロへだてられた農民家族からなり、彼らは小土地を所有して、その土地の上に自給自足的な小農民経済を営んでいた。共同体は自由民からなるPagus＝Gau を下級組織とするcivitas に編成され、民会（concilium—Völkerschaftsding）が最高の決議機関であった。　民会は年1度、各パーグスから選ばれる武装した成年男子の参加によって開かれた。

ゲルマン共同体の成員は、各農民家族がそれぞれ独立の経済整体として自活していたから、言語・慣習・血縁（著しく地縁化しつつある）の共通性で結ばれたこれら自立的農民家族の結集する民会のなかに、原始共同体が保存されていた。したがって、ゲルマン共同体は、常設の評議会と専任の役員とをもつ連合体ではなく、随時に開かれる民会によって支えられる成員の連合にすぎなかった。

(4) 三形態の関連について

以上の三形態について、マルクスは個々別々に記述しているわけではない。常に三者を比較・対照しつつ、それぞれの特性を強調する方法を用いている。ならば、三形態の関連は明確に捉えられているかといえば、実は決してそうではない。この「遺稿」自体が、「印刷にする目的ではなく、諸問題を自ら理解するため」の覚え書きであり、『経済学批判』（註6）の執筆準備のための草稿である以上、やむをえないが、随所に難渋な点や未整理でまぎらわしい点が混在している。そのため、従来、この「遺稿」の解釈をめぐる混乱や論争は絶えないのである。たとえば、この三形態が果して段階的に捉えられていたか、それとも、ただ単なる形態的分類にすぎなかったかという、きわめて本質的な問題がある。これについて、2～3の例を挙げておかねばならない。

まず、マルクスは、アジア的、古典古代的およびゲルマン的のそれぞれの形態において、その本源的なベースとして、自然発生的な共同組織が存在していていたことを指摘している。これが、いわゆる「原始共同態」と呼ばれるものであり、それが「種々の外的・気候的・地理的・物理的などの条件や、種族の性格など人間の特殊な自然的素質の如何によって」、さまざまに変形したのだということを前提としている。

つぎに、三形態の基盤とする都市と農村との関係について、「古典古代の歴史は都市の歴史であり、しかも土地所有と農業との上に打ちたてられた都市の歴史である。アジアの歴史は都市と農村との一種の差別なき一体性の歴史である。中世すなわちゲルマンは、歴史の場面としての農村から出発し、この歴史のその後の発展は、やがて都市と農村との対立という形で進行する....」といっている。これは、三つの形態の共同体が属すべき地域と時代を明示するものであり、古典古代(ギリシア・ローマ)的形態は古代に、ゲルマン的形態は中世に位置づけ、アジア的形態は、それらよりは始源的なものとして捉えていることは明らかである。

さらに、共同体と土地所有との関係において、アジア的形態では、「共同体における定在によって媒介される所有が、共同体所有として現れ、そこでは個人は占有者であるだけで、土地の私的所有は全く存在しない」。また古典古代的形態においては、「所有が国家的所有と私的所有という二様の形態で相並んで現れるが、しかし後者は前者によって定立されたものとして現れ、したがって国家市長だけが、私的所有者であり、またそうでなければならないとはいえ、他面、国家市民としての彼の所有は同時に一つの特殊な存在をもっている」。そしてゲルマン的形態では、「共同体所有はただ個人的所有の補足として現れるだけで、個人的所有の方が基礎として現れ、そして共同体は、共同体成員の集会と共同目的のための結合とにおける以外には、およそそれ自体としての存在をもっていない」という。

そして、このように、種族が定着した土地に対して、その共同体成員の関係がさまざまに異なった形態をとる原因について、マルクスはこういう。

それは「一部は、種族の自然的素質によるものであり、一部は、いまや種族が土地に対して現実に所有者として振舞うに際しての、すなわち土地の果実を労働によって取得するに際しての経済的諸条件によるものである。そしてこの取得すること自体はまた、気候、土地の自然的性状、自然的に制約された土地利用様式、敵対的諸種族または隣接諸種族に対する関係に依存し、また移動や歴史的諸経験などが持ち込む諸変化に依存するであろう」。

そのほかにも、文中の随所において執拗なまで三形態相互の対比をおこなっているが、常に同じ形態的な相異点を機械的に繰り返えしているだけであり、その有機的関連性や発展的推移の必然性については、なんらの説明も考察も加えられていない。したがって、アジア的・古典古代的・ゲルマン的という三形態は、その基本構造においても、そこにおける土地所有の形態においても、個人の在り方についても、ほとんど本質的に相異していることだけは、ますます明解にされる反面、それだけにかえって、「三者相互の間に、必然的な、従って継起的な発展が生起する因子や契機 ... 一言で言えば内的発展の要因に余りに欠けて」いることがますます明白になっている(註1)。

ここで、マックス・ウェーバー(M・Weber)の「或る発展の理論的構成が、一定の文化形象の理想型から成る概念的分類を以て一つの発生的な分類に細工されてしまう場合、選び出された概念徴標に従って生ずる『類型』の配列順序が、前者の法則的に必然的な歴史的継起のように見える」(註7)という言葉を思い出さざるをえない。

以上のようにマルクスは、この共同体の三形態の間に、年代的(chronological)な、または層序的(stratigraphical)な差異を認めていたことは確かであるが、むしろそこに止まって、ただ形態論的分類に終っている。さらに進んで、段階(stage)的な関係を措定してアジア的形態 → 古典古代的形態 → ゲルマン的形態というような、継起的な発展過程を考えていた形跡は、どこにも見当らないのである。

ところがマルクスは、この『資本主義的生産に先行する諸形態』を書いた翌年、1859年に発表された『経済学批判』のための序文のなかで、「ごく大づかみに見て、アジア的・古代的・封建的・近代ブルジョア的な生産方法は、経済的社会構成体の前進的諸時期と名づけることができる」といっている。そしてその22年後、1881年に書かれたという『ヴェーラ・ザスリッチ宛書翰草稿』において、「この原始共同態の総体は、型も時代も異なるところの、そして継起的な発展の諸段階を印づけるところの、社会的諸集団の一系列を形成する」と述べている。こうしたことから、マルクスは、オリエント的形態 → 古典古代的形態 → ゲ

ルマン的形態という三形態の継起的発展段階説を提起しているという。そして、これは 1877年に、ロンドンで刊行された、L・H・モルガンの『古代社会』（註8）から多大の影響を受けたためであろうという（註1）。

しかし、筆者のみるかぎり、この「書翰草稿」においてさえ、マルクスは決してそのような継起的発展段階説をどこにも明示してはいないのである。それは、その後のマルクス研究者が、ある種の先入観や錯覚をもって解釈したものにすぎない。たとえば、モルガン＝エンゲルスによる社会進化的の一線的な発展段階の体系が展開されてから、その観点をもって逆にさかのぼり、マルクスの『経済学批判』の序文における「前進的諸時期」（progressive Epochen）の語を、人類に共通の発展段階と解することによって、縦の継起的関係にならべられた（註9）のであろう。したがって、「一見、普遍妥当な歴史法則の如くに考えられやすいが、どこまでも、ヨーロッパ史それ自体でもなく、単に、その構成に関するかぎりのことであって、本質的には、形態学的概念たるにすぎないのである」（註10）。

ところで、このマルクスにおける「アジア的・古典古代的・ゲルマン的」という三形態の把握は必ずしも、現実的・具体的な歴史事象の帰納によって必然的に構成されたものではないことは明白である。むしろ、「農業共同体」を中心に、その崩壊過程を定着するという、いわばウエーバーの「理想型＝Idealtypus」的発展構成であり、もともと思弁論的観念論に基づいている。しかも、ヘーゲルにおける「精神の自由」を、「土地の個人所有」に置き換え、その「東洋世界・ギリシヤ・ローマ世界・ゲルマン世界」という形態をそのまま観想的に措定し、むしろ、その三形態に該当するような例を、インド、ローマ、ドイツなどにおいて探し出し、これを都合よく当てはめて、逆に三形態の継起的な存在を実証したかに見せかけたという可能性が充分にある（註11）。

このように、一見、両極端に対立しているかにみえるヘーゲルとマルクスとは、実は、本質的には共通の基盤の上で、一つの観念的な仮説の表と裏を別々に論じているだけである。しかも、その基本的観点において両者に共通しているのは、「救い難い西欧中心主義」（註11）なのである。

時あたかも1859年という年は、マルクスの『経済学批判』とともに、ダーヴインの『種の起源』（註12）が刊行された年である。そして、その18年後、マルクスの晩年に大きな影響を与えたモルガンの『古代社会』が刊行されるにおよび、当時の西欧諸国は進化論と唯物史観という近代科学の一大知的風土をかもし出していた。その中で、マルクスはきわめて素朴に影響され、もともと根底にあったヘーゲル流の観念論的弁証法によって、モルガンの文化進化論を取り入れようと試みながら、みごとに理論的な失敗に終っているのである。

マルクスの『諸形態』が、ヘーゲルの『歴史哲学』の「裏がえし論」であるというと、マルクス信奉者は烈火のごとく憤怒するであろう。しかし、ヘーゲルの『歴史哲学』や弁証法なくしては、マルクスの『諸形態』も唯物史観もありえなかったことは明白である。むしろ、ヘーゲルの「正」に対して、マルクスは「反」を提示したにすぎないのであって、そこには「合」に至る理論の完結は見出されない。あくまでも『諸形態』は遺稿であり、メモであり、未完成の論述過程にすぎない。

しかし、当時のヨーロッパにおける古代社会の研究としては、乏しい歴史資料の限界の中で、マルクスが土地所有の形態や、その前提となる共同体の存在に着目したことは、さすがに天才的な慧眼であった。これを賞讃しない者はない（註10・11）。今日においても、この問題は原始・古代の社会組織を研究する上ではもっとも基本的な課題となっており、これが多くの示唆を与えるものとして尊重すべき存在であることはいうまでもなかろう。

ただ惜しむらくは、その概念規定が不明瞭であり、根拠となっている歴史事象の抽出においてもその歴史解釈においても、その視野や行動範囲が狭く、したがって机上における観念の遊戯となり、思弁論的専断に陥っている。その点、広大なフイールド・ワークとぼう大な実質資料に基づいて、帰納的に論を組み立てたダーヴインやモルガンの方がはるかに視野が広く本質的で、まさに人類的・世界的な観点であるといえよう。それに比べて、「世界史」を標榜するヘーゲルやマルクスは、はるかに視野が狭く、皮相的で、「すこぶる西欧主義的・西洋史的である」（註1）。

ところが、戦後、この『諸形態』が翻訳紹介されるや、それまで「危険思想」として弾圧されていたマルクス研究への渇望や、歴史はじまって以来最大の社会変革といわれる「農地改革」や「地主解体」などにより、わが国の農村の封建的性格を理論的に究明しようとする気運とともに、この書は異常なまでの流行をみせた。とくに、断片的で難解なこの『諸形態』に対して、『ヴェラ・ザスリッチ宛書翰草案』や『資本論』(註13)などの記述をも合せて、前資本主義的な社会関係としての共同体の諸形態を、段階的・組織的にまとめたといわれる大塚久雄の『共同体の基礎理論』(註14)が出るや、ますます流行の波にのった。

いまや、この『基礎理論』は古典的な評価さえ受け、「すでに過ぎ去った悠久的な世界史の流れのうちには、アジア的、古典古代的、封建的、資本主義的及び社会主義的とよばれる生産様式の継起的な諸段階が存在した」という大塚の解釈が、あたかもマルクスの定義であるかのごとく信奉されるに至ったのである。このことについては、後章の「集落の定義」の項で、あらためて触れるつもりである。

しかし、いかに大塚久雄が自己流の解釈によってマルクスの「共同体」を体系づけても、それは、「一見、普遍妥当な歴史法則の如くに考えられやすいが、どこまでも、ヨーロッパ史それ自体でもなく、単に、その構成に関するかぎりのことであって、本質的には、形態的概念たるにすぎない」(註10)。この「救い難い西欧中心主義」の思弁的独断論を、あくまでも「継起的発展段階説」として、金科玉条のごとく盲信している者があるとすれば、それはきわめて愚かなことである。しかも、「マルクス以後百年の、社会人文科学の飛躍的な発達とその古代社会研究への寄与を無視して、マルクスの共同体論に固執するものがあれば、それは時代錯誤と西欧主義偏向の二重の誤りを犯すものとして笑うべきであろう」(註1)。

そこでわれわれは、この西欧主義的な立場を清算するために、第2の段階として、「文化進化論的観点」に目を向けなければならない。しかし、ここで紙面の都合により、残念ながら次号にゆずらざるをえないのである。

(千葉市加曽利貝塚博物館・学芸員)

〔脚註〕

(1) 江上波夫「概説古代社会」『現代のエスプリ』第12号　古代社会、東京(昭和40年)

(2) ヘーゲル著 武市健人訳『歴史哲学』　東京(昭和46年)

(3) マルクス著 武田・遠藤・大内・加藤訳『経済学批判』東京(昭和31年)

(4) 「共同体」については後章において詳しく述べるつもりであるが、ここでは訳語について、大塚久雄『共同体の基礎理論』東京(昭和30年)にならって、次のように統一しておきたい。

共同体＝Gemeinde, Commune
共同態＝Gemeinschaft, community
共同組織＝Gemeinwesen

共同態は共同体の本質的な一面として、常に何らかの程度においてそのうちに含まれているもの、共同組織は社会集団そのものを表す場合が多いが、マルクスは、これらの用語を必ずしも厳密に使い分けているわけではない。したがって、これらの概念規定もなかなかむづかしい。

(5) カール・マルクス著 手島正毅訳『資本主義的生産に先行する諸形態』　東京(昭和38年)

(6) カール・マルクス著 武田隆夫　ほか　訳『経済学批判』　東京(昭和31年)

(7) マックス・ウェーバー著 富永裕治・立野保男　訳『社会科学方法論』東京(昭和11年)

(8) L・H・モルガン著 青山道夫訳『古代社会』　東京(昭和33年)

(9) 石田英一郎「世界史における発展段階」『展望』(昭和22年11月号)

(10) 三森定男「日本における共同体の研究」『共同体の研究』上巻　東京(昭和33年)

(11) 角田文衛「共同体」―研究序説―『共同体の研究』上巻　東京(昭和33年)

(12) ダーウイン著 八杉竜一　訳『種の起原』　東京(昭和38年)

(13) エンゲルス編 向坂逸郎　訳『マルクス資本論』東京(昭和44年)

(14) 大塚久雄著『共同体の基礎理論』東京(昭和30年)