

縄文時代集落考 (v)

後 藤 和 民

Ⅳ. その他の文化論

もともと、人間社会の文化現象というものは、有機的・統合的なものであり、それを段階的に捉えるにしても、その文化そのものを捉える観点自体に統合的・多角的な要素が必要となってくるのは当然のことであろう。

それらの観点を学史的に定着するため、以上第一節では、その観点のごく原則的な要素によって、きわめて単純な分類と、その概観を試みてきた。しかし、以上3種の分類のいずれにも該当しないが、文化の総括的な把握の上では、決して見落すことのできない重要な観点が、なおかつ数多く残されているのである。

とくに、縄文文化というものを、世界史的な文化系列の中に位置づけようとするためには、避けることのできないものであり、また実際において、わが国の縄文文化論の中にそのまま導入されているものも少なくないものである。

たとえば、戦後日本の考古学において、従来抑圧されてきた唯物史観に基づく文化の発展段階説が、にわかに解禁された獲場のように盛況をきたしたように、それと同時に、戦勝国の一つであり、とくに占領進駐の国であったアメリカの文化人類学的観点の導入もまた目ざましいものであった。

アメリカにおける考古学は、一面において自然史の中の一分野であると同時に、他面においては文化人類学の一分野でもある。そのような学目的や観点の相違にもかかわらず、日本の考古学者の中には、これらを混同しつつ、その本質的な目的意識もなく、ただ方法や手段においてそれをそのまま導入したり模倣するといった傾向すらみられるのである。そこで、現在、縄文文化の把握のために、きわめて大きな影響を与えている観点について、その代表的なものを2、3取り上げ、後論のために吟味しておく必要があるだろう。

1. マリノウスキーの文化機能論

従来のヘーゲルやマルクスの「西欧中心主義的」観点も、モルガンやチャイルドの「進化論的」段階説も、そしてシュミットやメンギーンの「文化圈説」も、それらは基本的な態度においては、文化を一定の法則性の中で静的で固定的なものとして捉えようとする傾向が強かった。これに対して、文化そのものの本来的な機能性によって、文化的特色を動的に捉えようとする観点がある。

すなわち、「現代の人類学は、一般に、慣習・信仰あるいは制度の機能と呼ばれるところのものに、なににもましてその焦点をおいている」。したがって、「われわれは人間の行動の孤立した、異様な、風変りな変則をうち眺めて楽しむことをもはや放棄したのである」(註1)という。

この機能主義的な観点は、つとに、ラドクリフ・ブラウン (A・R・Radcliffe Brown) が創唱し、保持していたところであるが、B・マリノウスキー (Bronislaw Malinowski) がニューギニア諸島の現地踏査に先立って、1914年ごろブラウンに師事しながら、その観点や調査法について直接の指導を受けているのである。

しかし1922年、偶然にもブラウンの『アンダマン島民』(註2)とマリノウスキーの『西太平洋の遠洋航海者』(註3)とが同時に公刊され、それぞれの機能論的観点があざやかに提示されたのである。そこで学史上では、この1922年をもって文化機能論の出発とされ、その後の活発な調査や研究活動において、華々しい業績を挙げたマリノウスキーをもって、機能主義学派の代表者とされるに至った。

マリノウスキーは、ポーランドのクラカウ大学で物理学と数学の学位を取得したが、病にかかって療養中、たまたま手にしたフレイザーの『金枝篇』(註4)に魅了され、それが人類学に進む契機になったという。

これは、フレーザーがタイラーの『原始文化』（註5）を読んで、法律学から人類学に転向したのと同様に、有名な逸話となっている。その後彼は、ドイツのライプツイヒ大学でK・ブユッヒャーやW・ヴント教授に師事し、1910年に渡英して、ロンドン経済専門学校の大学院生となった。1913～14年、同大学の特殊問題担当講師として、原始宗教や社会心理学の講義をおこなっている。

彼の処女著作の『オーストラリア原住民の家族』（註6）は、まだ機能主義的方法を取り入れる以前のものだが、体系的に整った民族誌的著作として、その学問的評価も高い。しかし1914年に、ブラウンの指導を受けて以来、1918年まで3回にわたってニューギニアのトロブリアンド諸島の現地踏査を実施し、その成果が『西太平洋の遠洋航海者』となって公刊されるに至ったのである。

(1) 新しい観点

マリノウスキーは、『西太平洋の遠洋航海者』において、トロブリアンド諸島でおこなわれている儀礼的な循環的交換であるクラ（Kula）の慣習を、その技術、経済、家族、組織と身分的秩序、呪術と神話などとの密接な関連のもとに描写している。そこにはすでに、「文化とは道具や消費者の物品、種々の社会集団、人間的観念や技術、信仰や慣習より成る統合的全体（integral whole）である」（註7）という観点が表明されているのである。

すなわち、彼の機能的方法は、文化のすべての要素が相互に関連しあって統合的全体を形づくっているという事態を重視し、一文化要素が社会的統合体のなかで、現実のいかに他の要素と関連して社会的機能をいとなんでいるかを具体的に究明しようとするものである。事実、彼は「原始法の特徴」（註1）の中で、「われわれは機能ということによって、一般的機構の内部において文化のある要素によって演じられる役割を意味する」といっている。

つまり、一種族の個々の文化要素が、他の文化要素といかに有機的に関連し、また種族文化全体の中でいかに機能しているか詳細に分析することによって、その種族文化の現実の動態を明らかにしようという方法である。

なお彼は、彼の『文化論』（註8）の中で、次のようにいっている。

すなわち、文化とは、一連の有用物および道具

から構成されると同様に、人間の欲求の満足のために、直接あるいは間接に作用する一連の慣習および肉体的あるいは心理的習慣から構成される。すると、文化のあらゆる要素は作用し、機能し、活動的でしかも有効なものであるにちがいないという。それは「文化の諸要素およびそれら相互間の本質的に動的な性格は、文化の機能の研究の中にこそ人類学のもっとも重要な仕事があることを示唆する」という。

そこで、「機能派人類学の第一の関心は制度、慣習、道具および観念の機能を取り扱うことである。それは文化の過程は法則にしたがい、しかしてその法則は文化の真実の要素の機能の中に見出されることを主張する。文化的特性をアトム化しあるいは孤立的に取り扱うことは効果なきことと考えられる。なぜならば、文化の意義はその要素の間の関係に存するのであり、偶発的あるいは偶然的文化の複合の存在は認められないからである」（註8）といている。

(2) 文化の規定

まず、マリノウスキーは、「人間は二つの点において、すなわち肉体的形式と社会的遺産つまり文化とにおいて相違している」という。

形質人類学（Physical Anthropology）は、人間の体格や生理的な性質にしたがって、さまざまな人種に分類することに成功したが、人間は、それとは全く違った点においても相違している。たとえば、純粋な黒人の子供でも、もしフランスに連れられ、そこで育てられたなら、彼が故郷のジャングルの中で育てられた状態とは深刻に違うであろう。彼は異なる社会的遺産を与えられ、異なる社会組織や文化的環境の中に合体するであろう。この社会的遺産は、人間の比較研究のもう一つの部門である文化人類学（Cultural Anthropology）にとって、欠くべからざる概念で、それが通常『文化』と呼ばれているのである。

文化（Culture）という語は、時には文明（Civilization）と同意語に用いられるが、文明は文化が発達した特殊な様相として、二つの言葉は区別して用いるのが妥当であろう。文化とは、継承された道具、貨財、技術の過程、理念、習慣および価値を包含する概念である。マリノウスキーは、まずこのように規定するのである。

(3) 社会組織について

彼は、「社会組織は文化の一部として理解するのでなければ真に理解することはできない。そして人間の行動、人間の集団および人間の観念および信仰に関するすべての特殊な研究の諸方向は文化の比較研究において」こそ可能であるという。

人間は、生存するためには絶えず彼の環境を変え、外界との接触のあらゆる点において、技術的な第二次的環境を創造する。たとえば家屋を作り、掩護物を組み立て、食物を武器や道具で獲得する。これらあらゆる肉体的および精神的欲求は、人間生活のもっとも原始的な様式においてさえ、技術的成果を用いることによって間接に満足せしめられる。すなわち、「自然の人間すなわち自然人(Natur mensch)は存在しない」のである。

人間の技術的成果、建物、航海用の舟、道具、武器、呪術や宗教の礼拝用付属物など、これら「人間の物質的装束」は、ことごとく文化のもっとも顕著な触知しうる様相である。それらは、文化の水準を決定し、文化の有効性の本質をなしている。だが、文化の物質的装備はそれ自身では力がない。それを管理し使用するには知識が必要であり、それは本質的に精神的、道徳的訓練に関連している。そして宗教、法および倫理的規範がそれらのものの窮極の根源である。道具の巧みな操作および物質の消費は、また共働を要求し、共同の労働とその結果の共同の享受は、常に社会組織の特定の型の上に基礎を置いている。

このようにして物質文化は、一体の叡智、道徳的、精神的および経済的価値の体系、社会組織ならびに言語から構成されるところの、単純ではなく、しかも容易に分類あるいは分析されない補足物を要求する。他方、物質文化は、人類の各世代を形成しあるいは条件づけるための不可欠の装置である。「第2次的環境すなわち物質文化の装備は、有機体の反射作用、衝動、情動的傾向^{エモショナル}が形成される実験室である」という。

社会組織は、社会学によってしばしば文化の外に止まるものとして考えられるが、「社会集団の組織は、互にその物質的あるいは心理学的実体から分離することの不可能な物的装備と肉体的習慣との複雑な結合である。社会組織は集団が行動する基準化された仕方である」と規定しているのである。

(4) 文化の手段的意義

一方、マリノウスキーは、「文化は、本質的には、人間がその欲求を充足する過程において、環境の中で直面する具体的・特殊的な諸問題を、よりよく処理できるようにする手段的装置である」という。ここに、彼の機能的合理主義がよく表現されているが、まず、文化の基礎をこの人間の生物学的欲求に置くのである。

すなわち、人間はあらゆる動物と同様、食物の摂取、生殖、安全防禦、住居、暖房など、根源的な肉体的欲求と、その効果的な満足は、あらゆる文化に対して多くの根本的な様相や組織を課したり招来する。このような「人間の有機的欲求は、あらゆる社会に多くの組織的行動を強制する点において、文化の発展を導く基礎的命令を形成する」という。

そして、「人間の有機組織の生物学的欲求の満足についての文化様式は新たな条件を創造し、かくして新しき文化的命令を課するのである」。たとえば、あらゆる文化において、主要な食物は一定の集団内の厳格な規律や作法や権利あるいは禁忌に従って準備され、調理され、食べられる。また、農耕、交換、共同作業、共同分配などは、かなり複雑な集団的規制が実施される過程においてこそ実現される。そのために、人間は武器、農具、漁船および索具などの技術的に生産された装備に依存すると同様に、組織された協同性や、経済的・道徳的な価値に依存するのである。「かくて生理的欲求の満足からして派生的な命令が生じたのである。それらは本質的に目的に達する手段であるからして、それらは文化の手段的命令(instrumental imperatives)と呼ばれてもいい」という。

以上のように、人間は基礎的欲求(basic need)あるいは生理的欲求を有し、それらを充足してゆかねばならないが、その欲求を満足させる方法は、他の動物のように直接的な形をとらない。食料の獲得のためには、人間は環境の経済的開発という間接的な方法を用いる。生殖の欲求にしても、人間は単なる自然交合によるのではなく、婚姻という複雑な文化的制度を通じて満たされる。これらの行動も、個々の人間が単独におこなうのではなく、集団の組織の中でおこなわれる。すなわち人間の生理学的動因さえ、文化の諸条件によって形づくられ、変容されているのである。

(5) 人間の文化的欲求

以上のように、人間においては、基礎的欲求のすべてとはいえないまでも、その大部分のものは社会生活を通じてのみ充足され、個体の生存も種の存続もまた、社会生活においてでなければ不可能である。そこに、人間の集団生活の諸条件から派生する副次的な欲求が生じてくるのである。生理的欲求を一次的・基礎的なものとすれば、それは二次的・派生的な欲求といわれる。しかも、前者が生物学的欲求であるのに対し、後者は動物には存在しない、人間にのみ特殊な文化的欲求なのである。

マリノウスキーの「文化的欲求」の分類について、姫岡勲は次のように整理している（註9）。

A. 手段的至上命令 (instrumental imperative)

- a. 経済体系……道具・器具等の物的必需品は、生産・使用・維持・分配・更新されなければならない。
- b. 社会統制組織……人間の行動を規制する慣習・道徳・法などの規範をつくって、行動を統制しなければならない。
- c. 教育制度……社会の共同遺産である文化活動の成果を、世代から世代へと伝達しなければならない。
- d. 政治体制……いかなる社会にも、権力を規定し、付与して、命令の実行を強制する手段がなければならない。

B. 統合的至上命令 (integrative imperative)

- a. 知識体系……正確な、矛盾のない諸原理によって経験を伝達すること。
- b. 呪術・宗教……運命と偶然を知的・感情的・実用的に制御する手段を与えること。
- c. 娯楽・儀礼・芸術……レクリエーションや芸術的表現の機会を与えること。

(6) ブラウンの機能論

マリノウスキーと並んで、機能主義の提唱者の一人であるラドクリフ・ブラウンについては、その理論はまだ体系づけられておらず、わずかな論文の中に、その観点が断片的に表明されているにすぎない。

たしかに、彼が、文化を統合された有機的全体とみなし、また文化を構成する諸部分が、相互的に機能的な関連をなし、したがって、ある制度や慣習は、それが全体としての社会生活のうちにお

いて演ずる役割を捉えなければ説明できないと考えている点などは、マリノウスキーと同様である。また、進化主義や伝播主義のように、仮説の歴史を設定したり、慣習の起源を憶測したりすることに反対し、慣習や制度の説明は、それらが現実において果している機能の中に求めるべきことを主張し、その意味において反歴史主義の立場をとったことも、両者に共通しているという（註9）。

しかしブラウンは、常に生物有機体との相違を基に、社会に関する理論を展開し、とくに社会の統合には、それぞれ大きな格差があることに注目した。そして、機能的な統一性と一慣性の高い「健康な」社会状態 (eunomia) と、不統一で矛盾をはらんだ「病的な」社会状態 (dysnomia) とを区別している。

とくに、二人の機能主義の根本的な相違は、その学問論において明白であり、マリノウスキーにとっての文化人類学が、文化をとり扱う科学であるのに対して、ブラウンはもっぱら「社会人類学」という名称を用いて、「文化」という用語を意識的に避けている。そして、社会人類学は種々の型の社会の比較的研究の科学であり、比較社会学にはかならないとし、われわれは「文化の科学」というものをもちえないとさえ述べている。すなわち、文化は抽象の産物であって、現象的実在である社会体系 (social system) の一つの特色としてでなければ、文化を研究することはできないというのである（註10）。

たとえば、マリノウスキーはブラウンの研究態度に対して、次のような批判を加えている。

「主としてデュルケムの社会学派が代表し、原始法律およびその他の現象に対するラドクリフ・ブラウン教授の研究態度に明確に示された傾向、すなわち個人的なものを全く無視し、文化の機能の分析から生物的要素を除去せんとする傾向は覆滅すべきである、と余は考える。これがラドクリフ・ブラウン教授と余との理論の不一致の唯一の点であり、また人類学の現地研究、理論的研究、実地の応用をして真に有効ならしめるためにデュルケム流の未開社会の概念に補充すべき唯一の面である」（註1）。

これによっても、ブラウンが終始デュルケミアンとしての立場を堅持し、マリノウスキーと対立していたことがよくわかるであろう。

(7) 機能論の批判

マリノウスキーは、機能の概念をデュルケムに学んだが、彼はデュルケムの社会観につきまとい目的論的な観念を払いのけようとして、個人の生物学的欲求に文化の機能的説明の出発点を求めている。しかし、生物学的欲求に人間の行動の土台を求め、その優先を認めながらも、それだけによっては諸民族の行動様式の違いを説明することができないから、ただちに派生的欲求または文化的欲求をもちださなければならなかった。

彼のいう文化的欲求とは、「もし社会が存続し、その文化が持続すべきであるとすれば、充たされなければならない一団の諸条件」(註8)であるから、彼は、文化の機能的説明のために、個人の存続の欲求から出発しながらも、結局社会の存続の要件に救いを求めたといえよう。しかも派生的欲求とそれに対応する文化的反応に関する彼の理論は、文化の諸領域の存在理由の説明としては、決して明確とも十分ともいえない、という批判がある(註9)。

ブラウンの機能主義には、社会有機体説の影響が濃厚であり、この理論のもつ欠陥が彼の所説にめだって表われている。機能主義においては、一般に目的論的な仮定が公然とあるいは暗黙のうちに含まれている。何らかの目標または目的(社会の存続)を指定し、ある制度や慣習がこの目標に対してなす貢献を指摘するだけでは、それらの存在理由を説明したことにはならない。

一般に、ある制度が果す機能は、社会体制の存続または個人の安寧にとって、常にプラスの成果をもたらすものばかりとは限らず、逆にマイナスの結果をもたらす逆機能(dysfunction)をなすものも存することを、はっきり認めなければならない。順機能とともに逆機能を考慮のうちに入れることによって、ややもすれば現状肯定主義または保守的な目的論におちいりがちな機能主義のもつ危険を回避することができ、また静態的な分析に終始しがちなこの理論に、社会または文化の変動を説明するための突破口が開かれるという(註9)。

とくに、社会学者のR・K・マートンが指摘しているように、機能の単位の確定こそが重要である。ある慣習の機能を問題にする場合、それがどのような集団または個人にとってであるかをきめる必要がある。ある集団に対して順機能をなす慣

習も、他の集団には逆機能するかもしれない。したがって、ある慣習が全体社会または文化の総体に対して、プラスの機能をもつかマイナスの機能を結果するかは、下位集団や部分文化に対する諸機能を差引勘定した上でなければ決められないという。しかしマートンも注意しているように、こうした評価には、主観的判断が入りこむ可能性が大きいことに留意すべきであろう(註11)。

また、マリノウスキーの呪術論でもみられるように、そのいわゆる「統合的全体」といわれるものが、実は客観的存在としての文化の統合体ではなく、生活の全体性とでもいうべきものであることが、マリノウスキーの場合は顕著である。そこで、何よりも指摘し批判しておかねばならないことは、「人類文化の研究における一面性」であるという(註12)。

すなわち、機能主義は局地的研究によって、文化の機能をクローズ・アップしてみせたとし、この機能は普遍化し法則化してみることができるとも知れない。普遍化するとすれば、機能的連関の線を普遍化すべきであるが、ここに文化事象の形態と機能的連関の線との間に微妙な混乱が生ずる。

例えば、呪術は欲求を満足せしめる機能を果しており、農耕についていえば、それは栄養の基本欲求を満足せしめる機能を持ち、農耕の呪術は豊饒という派生的欲求を満足せしめることを通じて栄養の欲求にも満足を与えている。それは機能的連関の線である。しかし一方、呪術は具体的な形態をもっており、その具体的構成には環境をふくめて局地の具体的事情を反映する。この形態の面までを普遍化しようとすれば、機能主義は甚だしい冒険を犯さねばならぬことになるという。

この機能と形態とを区別し、また一つの地域のみを集約的研究の限界や、それによっておこなう普遍化の危険性を指摘したのは、ロンドン大学のエバンズ=プリチャードである(註13)。また、その研究によって、機能主義の集約的研究を比較法によって学問的に発展せしめるとともに、機能面の研究のみが人類文化研究の全体でないことを示したのである。その他、社会形態の相違や文化形態の種々相を考慮に入れるならば、広義の歴史的研究を度外視することはできないし、また集約的研究に採用する地域の広さも問題となる。

2. ベネディクトのパターン論

マリノウスキーらの機能主義の影響を受けて、同じく文化の統合に着目しながら、かつての機能主義者が、おもに統合的全体の中における個々の文化要素の役割やその意義の観察に重点を置いてきたのに対して、ベネディクト (R. Benedict) は、統合的全体そのものを問題とし、その性格について注目して、文化型態 (Patterns of culture) という観点を提示した。

ベネディクトは、1923年の『北米における守護霊の観念』(註14)において、守護霊とトーテミズムとの分布関係を忠実に跡づけて、学界に名をなした。しかし、そのころはまだ歴史主義的傾向がきわめて濃厚であった。その後、みづからプエブロ・インディアンを調査するに及んで、民族文化に対する新しい見解を抱くようになったという。

すなわち、まず文化全体の性格を決定するものとして、「支配的な欲求」(dominant drive)に関心をもち、その考え方はかなり機能主義的である。しかし、これはマリノウスキーが普遍的生物学的な基本的欲求をベースとして取り上げているのとは異なり、特定の文化に特有な欲求を取り上げて、それとともに、その文化の全体的な性格を捉えようとするものである。この点において、マリノウスキーの観点よりも、むしろバーバラ・エイトケンの「気質」(temperament)を中心とする文化の統合的把握に一脈通ずるところがあり、その影響を否定することはできないのである。

(1) エイトケンの「気質」(temperament)

文化の統合的全体そのものが、果していかなるものであり、また、文化はいかにして統合されたかという問題が、文化人類学において取り上げられたのは1930年ごろからであった。その一つの典型を、バーバラ・エイトケン (Barbara Aitken) の『アメリカの自然宗教における気質』(註15)にみることができるという (註12)。

エイトケンは、この論文において、特定の民族の原始宗教における個々の要素やその機能を捉えるのではなく、むしろその原始宗教の全体を通じて、一定の気質 (temperament) が支配していることを明らかにした。たとえば、ウィネバゴ・インディアンとプエブロ・インディアンとを対照し、いわゆる「ウィネバゴ型」の宗教に対して、「プエ

ブロ型」の宗教が、その気質において大いに異なっていることを明らかにした。

すなわち、ウィネバゴ型においては、あくまでも主観的に、個人主義的に「成功、幸福および長命」というものが求められており、その方法はひとり淋しい場所に退いて、ひたすら祈念することによって、幻覚の経験を通じて守護霊を獲得しようとするものであるという。

一方、プエブロ・インディアンにおいても、宗教の第一の眼目は、「生きるように、死なないように、生き長らえて老翁老嫗となることができるように」ということにある。ところが、このプエブロ型では、主観性や個人性は重要ではなく、社会集団を一つの単位とし、その集団的儀礼を主とする宗教生活が著しく発達しているという。たとえば「ホビ族」においては、穀物の豊饒と、それをもたらす降雨が最高の価値とされており、社会を単位としての雨ごいと豊作に彼らの関心が集中され、心楽しく集団的に舞踏することによって、その価値の実現を期待する。「カチナ」と呼ばれる精霊も、個人を祝福するためではなく、まさにその村に村人全体の穀物を祝福するためにこそ、やってくるのであるという。

したがって、ウィネバゴ族においては、個人的主観的であることが社会的伝統であり、プエブロ族においては、集団的・儀礼的であることが社会的伝統である。そして、神の恵みを受けるためにも、ウィネバゴ族では自己を憐れまれるような状態にしておくことがよいと考えられているのに対して、プエブロ族ではその反対に、常に幸福に、朗らかで喜びに満ちているように努め、「悲しき思いを追いやって長生きし、病気にならぬようにする」ことが、その宗教生活における正しい心構えであるという (註12)。

このように、両者はそれぞれに一つの「気質」として捉えられるが、宗教をそれぞれの構成要素に分解してしまうと、その内容は両者においてそれほど異なるものではなくなってくる。文化圏説においては、この内容が重要視され、内容の相違によってこそ文化圏が区別されてきた。しかし、エイトケンの指摘したのは、両者の内容の相違ではない。内容的には、むしろ両者に共通のものが多くあることを認めているが、それでもなお全体として、両者間に明白な相違が認められる。

この全体的な相違こそ、エイトケンとは、両者の気質の相違に起因するものとみているのである。

民族文化を、その構成要素の項目に分析する見方からすれば、宗教というものは文化全体の中の一要素・一項目にすぎないかも知れない。しかし、宗教とは、その社会における最高の価値を表現しているものであるから、「一民族の宗教の全体としての心理的相違の指摘は、一民族の文化の統合的全体に関する一つの着眼を与えているもの」である（註12）という。

(2) ベネディクトのパターン (pattern)

ベネディクトは、エイトケンの影響を受け、同じく文化の統合的観点に立ちながら、エイトケンの「気質」という象徴的・抽象的観点をより客観的・具体的に発展させたともいえる。

ベネディクトによれば、「文化はその特徴の総和以上のものである」（註16）という。文化は死体の解剖によっては知ることはできない。むしろ、現代の科学としては、生きている文化の全体的統一（whole configuration）の研究をこそ求めているのだという。ここには、個々の知覚によっては全体の経験は説明できないとする形態心理学やシュペングラー（O. Spengler）やディルタイ（W. Dilthey）の哲学の影響が認められる。

要するに、ベネディクトの文化型態論は、文化の支配的欲求と全体性との調和において構成されているといえよう。

このような観点によってベネディクトは、民族がそれぞれ個有の文化の全体的型態において特色をもっていることを、ニューメキシコのアエプロ・インディアン、ニューギニアのドブ島民およびアメリカ北西部海岸のクワキウトル族の3例を挙げて実証している。その文化的統合は、それぞれに様相を異にしているが、それらはそれぞれ特定の人生観によって、具体的な行為に対する善悪や刑罰が規定され、特定の価値観や理想によって体系づけられている。この各々の文化が理想としているものを、ベネディクトはその文化の「中心思想」（leitmotif）と呼んでいる。

たとえば、先に挙げた3つの種族における文化の型を簡単にまとめてみると、次のようになるという。

A. アエプロ族

この種族については、すでに1930年に、エイト

ケンによっても注目されている。この民族は、密集する居住形式によって可能となった緊密なる共同社会性を基礎とし、荒涼たる環境において農耕を営んでいる。その農耕生活は、実際には不作の脅威にさらされながら、全員がそろって必ず豊作であるという確信に生きることを特徴としている。

彼らの間では、個人の恣意やゆげがけや成功は非難されこそすれ、決して賞讃されることはない。常に個人性は否定され、社会性に制約されている。自分の意見を卒直にいうことも、共同生活には好ましくないし、個人が功名を立てることも、共同生活の調和を乱すものとして非難される。そして、誰からもとやかくいわれない人間こそが、彼らにおけるもっとも賞讃すべき人間であるという。

B. ドブ島民

この種族では、人を倒しても権力を求める自己中心的意志が、ライトモチーフとなる。アエプロ族にもってゆけば「悪玉」としかみられないような人間が、ドブ島ではもっとも理想的な人間なのである。ここでは、自分の妻に対してさえも敵意をもち、自分に魔術をかける危険人物として信頼を置かないという。

C. クワキウトル族

ここでは、その文化のライトモチーフは権勢であり、社会的名誉であり、その社会も階層化されている。その頭目は、自己の権勢を維持するためには、公衆の面前において、多量の財物を破却したり焼きつくしてみせなければならない。そして、より多くの財物を破却したり焼きつくしたり海に投じた者が社会的名誉を獲得し、これに敗北した者は社会的地位を失墜する。そして、このような状況のもとにおいては、人びとは自分の地位や名誉を大胆に自慢するという。

このように、3つの種族の文化の統合的全体がいかなるものであるかを示しているが、それはベネディクトの鋭い洞察力にもとづくものとはいえ、あまりに差異をあざやかに強調する事例だけを選びすぎたというきらいもある。また、一民族の全体的文化がはたして一つの型しかもたないのか、それとも型が多数あって、それが複合していることもあるのかが問題である。こうした事例によって、ベネディクトははたしてどのようなパターンを想定したのであろうか。

(3) 「ディオニソス型」と「アポロ型」

ベネディクトは、民族文化やその人格の特性について、ニーチェ (F.W.Nietzsche) の「ディオニソス型」と「アポロ型」という対立命題を応用して、まず2つのパターンに分類した。

ベネディクトによれば、プエブロ・インディアンを除いて、プレイン・インディアンなど北アメリカの大多数のインディアンは、「ディオニソス型」であるという。たとえば、「サン・ダンス」にみえる狂暴な熱狂性、戦争の発達、個人的冒険の尊重視などが、これをよく示しているという。

それに対して、一方、ズニ族やホピ族などのようなプエブロ・インディアンは、「アポロ型」に属している。すなわち、そこでは中庸や平衡や調和が重んぜられ、決して度を越すことがない。耽溺や恍惚の経験とか、われを忘れたり攻撃的になったりする人間は、プエブロ諸族では社会的に承認されない。おとなしく、人の注目を引かない人間こそ、彼らにとって善良なる人間なのである。

(4) 現実主義的文化と非現実主義的文化

ベネディクトは、さらに別の観点から、民族文化やその人格の型を次のような二つのパターンに分類している。

たとえば、「アポロ的」にして非現実的なインディアンは指摘されていないが、「ディオニソス的」にして現実主義的な民族はプレイン・インディアンであり、非現実主義的な民族は西北部のクワキウトル・インディアンであるという。

非現実主義とは、現実における状況を、あるがままのものとして捉えようとしない。たとえば、死というものは、現実主義のプレイン族においては悲しむべき損失と考えるが、非現実主義のクワキウトル族では、とくにその首長は、わが児の死にも悲しんではならない。それはむしろ辱しめを受けた状況であり、したがって復讐しなければならない状況として把握するという(註17)。

このような文化や人格の分類も、あまりに形式的で、各種の文化の多様性を取扱うには必ずしも適切であるとはいえない。ベネディクト自身も、『文化の型』(註16)では、それを認めており、すでにそれ自体には大して関心も示していない。

しかし、『文化の型』においては、文化が異なるにつれて、そこで認められる人格がそれぞれに特殊なものであることがあきやかに指摘されている。

すなわち、プエブロ・インディアンの標準的性格は中庸で平静なる人格である。しかしクワキウトル・インディアンでは、社会的に承認された人格は誇大妄想狂的であり、大量の物資を無意味に消滅することによって社会的地位を高めようとする。そしてドブ島では、標準人は猜疑心が強く、他人に信頼をおかぬ偏執症である。不思議にも、一風変わった人間が友好的で楽天的な人間である。

このように、クワキウトル族の誇大妄想やドブ族の偏執症は、われわれの目からみても異常であり、精神病的であるのであって、彼ら自身においては、それぞれにおいて、それが正常な人格なのである。このベネディクトの異なる文化のパターンにおける異なる人格の闡明は、人格が文化によって規定されることを、もっとも明快に示したものである。

(5) 個人と文化のパターン

ところで、以上のような民族のパターンについて、ベネディクトは、次のように述べている。

「今まで論じてきた、集団の共通の行動は、個人個人の行動でもある。この集団に共通の行動は、その中の一人一人に与えられている世界であり、それぞれの人が、自分自身の人生を作りあげてゆかねばならない世界でもある」。だから、「社会と個人の役割は、相対立するものではない。社会から減じられたものは、個人につけ加えられるし、個人から減じられたものは社会につけ加えられるという見解は、19世紀の二元論から、もっともあやまって導き出された考え方の一つである」。

「文化は、個人が自らの生活を営んでゆくのに必要な素材を提供する。もしも、それが貧弱ならば、個人は苦しみ、それが豊かであれば、かれはかれの機に依じて立つ機会をそれだけ多く持つことになる」。したがって、「あらゆる意味で、社会はそれを構成している個人から切り離された存在ではない。また、どのような個人もその中で生活している文化なしでは、個人が本来持っている可能性のきっかけさえつかむことができない。逆にまた、どのような社会も、結局、個人の寄与による要素をどこかで持っているといえる」。

結局、個人と文化は、常に対等のやりとりであり、「個人の問題は、文化と個人の対立を強調することではなく、それらが互に補い合うものであることを強調することによって明らかにされる」。

(6) 社会の相対性について

ベネディクトは、その『文化の型』において、最後に次のように結んでいる。

「社会を考察する際に、現代において最大の課題となるのは、文化の相対性を正確に把握することである。社会学の領域、心理学の領域においても、このことの持つ意味こそ基本的なことである。そして諸民族の接触や、西欧文明の変化してゆく規準に対して現代的考察を行なうのに大いに必要なのは理性的で科学的な方向づけなのである」。

「わたしたちが古いものを再び新しいものの中に発見しなければならぬという考え、また古いものの確実性や安定性を変わりやすい新しいものの中に見出すより他に解決の方法がないとする考えに固執するのは、たんにあの避け難い文化的遅延、すなわち文化諸領域の間に見られる変化のズレに他ならない」。

「文化の相対性を認めることは、そのこと自身に価値があるのであって、その価値が、絶対主義者の哲学のそれである必要はない。それは常識となっている考え方に挑戦することであり、その中で育った人びとには激しい不快感を抱かせる。しかしそれが悲観論をひきおこすのは、伝統的な公式を混乱に陥れるからであって、それが本質的に困難なものを持っているためではない。新しい意見が、常識的な考え方にとり入れられるならば、それは良き生活を支えるものとして信頼されるようになるだろう。わたしたちはその時、ともに存在できてしかも等しく立派な根拠を探っている生活様式——それは人類が自らのために、生活の素材の中から創り出したものであるが——を希望のよりどころとし、寛大であるための新しい基盤となるものとして受け入れることによって、一層現実的な社会的信念に到達すると考える」と結んでいるのである。

(7) 批判と評価

以上、『文化の型』において試みられたブエプロ・インディアンとクワキウトル族およびドブ島人の文化と個人の社会的行動の対照的なパターン化は、いともあざやかである。ベネディクトは、鋭い直感力によって捉えた三つの文化のイメージを、読者に鮮明に印象づけることに成功している。経済、政治、結婚、死、宗教など、もろもろの分野をめぐる多様な人間の行動を通じて、そこに意識

的・無意識的な選択の法則が働き、それらを通じて多かれ少なかれ、行動の類型がつくり上げられることは確かである。

「しかし、ベネディクトが問題にした三つの未開民族における同様の明確な文化の統合が、他の未開民族にも認められるかといえば、否定的な答えをなすほかはない。この三つの未開民族は、いずれもその社会と文化の個性が、きわめて顕著であるとともに、特異なものに属する。それらはアポロのおよびダイオニソスのという二つの文化類型の概念を適用するために、とくに選びだされたようにさえ考えられる」。すなわち、「ベネディクトの記述には、両者の対比をきわだたせるための誇張とともに、特徴づけと矛盾する事実を軽視するという片寄った態度がみられる」(註9)という批判もある。さらに、文化の類型について「今一度反省して見なければならない」とし、次のような見解も提示されている。

「ベネディクトの文化型は、全体的な価値体系、統合的文化を主として問題にしていることは明らかであるが、型ないし様式そのものは統合的全体にのみあるのではない。単位慣習にも制度にも存在しているのである。また仮に全体的な価値体系のみを型と呼ぶと限定しても、複合せる文化は一つの様式のみ持つとは限らないし、一つであったにしても男女や経済的地位、老幼によって副型、または副様式(subpattern)を持っていることを認めねばならない」(註18)という。

しかしながら、ベネディクトが、従来のような文化の特性を列挙することによって文化を捉える方法の誤りを是正し、また、全体としての文化やその個性を把握する斬新な理論を提示したことは、何人かが認める画期的な功績である。すなわち、「これまでは、個々の木の観察にこまかくかわりすぎて、森全体を見すごすざらいがあったのに対し、ベネディクトの方法は、反対に木を無視して、森の全像を直観的にとらえようとするところに」特色があるという(註12)。

またその結果、文化の統合的個性を捉えようとする多くの研究を続出させ、その影響と功績はきわめて大きく、彼女の先鞭によって、文化と人格の関係や国民性や民族性の研究など、心理学的方法を導入した文化人類学の新しい研究領域が次々と開拓されていったのである。

V. 小 結

以上5回にわたって、「縄文文化の段階的把握」のための基礎的な観点として、その代表的な学説について、粗笨ながらの概観を試みてきた。

「序論」の中の一章としては、考古学と直接関係のないように思われる課題に、いささか紙数を費やしすぎたというそりがあるかも知れない。

しかし、ここで取り上げた数々の観点は、どれ一つ取り上げてみても、考古学全体にとっても、縄文時代の集落を捉える上においても、決して無関係ではありえない。むしろ、われわれが意識するか否かにかかわらず、日本の考古学者の観点の中には、知らず知らずのうちに影響や感化を与えそれに依存し信服している向きが強いのである。それが、ただ明確な目的意識によって、その成立条件を見極め、その可能性と限界性の認識の上に立って用いられているのなら別であるが、むしろ、「知らず知らずのうちに」借用し、転嫁している傾向が見受けられるところに、大きな危険性を覚えるのである。

そもそも、ここに取り上げたほとんどの観点は、民族学または文化人類学の分野に属するものであるが、それほどに日本の考古学の観点が、これらの学の影響を大きく受けていることに驚ろかざるをえないのである。しかも、それらの科学も、その研究成果も、決して完全なものではなく、みづからの試行錯誤や自己矛盾を重ね、修正と改善に努めながら発展してきたものである。その観点や成果を、その都度借りてきて、そのまま考古学に応用したり援用することが、現在の日本においては、一種の流行とさえなっているのである。

たとえば、これまでに触れてきたモルガンの、『古代社会』にしても、イロクロイ・インディアンの文化様相を中心とする仮説的な段階説であり、マリノフスキーの『未開社会における犯罪と慣習』にしても、トロブロアンド諸島における文化様相を基礎としており、またベネディクトの『文化の型』にしても、特定のインディアン種族の対比による類型的分類である。こうした、局地的な特定の特殊現象を基にして、世界的な人類の文化の類型や発展段階を設定すること自体に、きわめて粗雑で飛躍した独断的論理がみられる。しかも、鼻もちならない欧米主義的な自己陶醉や優越感や自

惚れさえ感じさせるような、児戯に似た単純さと無神経さと専断があることは、誰でも見抜けるはずである。

にもかかわらず、そうした仮説や独断論を、そのまま日本の文化や歴史にむりやり当てはめようとする傾向があるのは、一体どうしたことなのであろうか。せめて、日本列島の中で、トロブリアンド島やドブ島のような民族文化の研究を試みて、その結果、文化の機能やパターンを捉えて、それを比較してみるのなら、それは意味をもつであろう。また、縄文文化は縄文文化独自で研究して、その成果として把握された文化様相というものを、世界の他の文化と対比させ、それを段階として捉えたり、パターンとして捉えるのなら、その意義も理解できないわけではない。

ところが、まだ文化の様相も実体も捉えられない縄文文化を研究しようとするとき、その観点や方法が見出せないからといって、いきなり、アメリカ・インディアンの文化様相から独断的に仮説された概念をもってきて、それに当てはめて解釈してみたところで、それが一体いかなる意味をもつというのであろうか。それが、なんらの解決にも研究にもならない気安めであり、むしろとんでもない誤謬となることを、明治維新の「文明開化」の時代ならいざ知らず、現代の日本の考古学者は誰も気がつかないのであろうか。

ここに取り上げた観点の一つ一つについて、その悪影響や無暴な借用の例を逐一挙げてみれば、きわめて滑稽な論文になったであろうが、先を急ぐあまりその余裕がなかったし、それはこの論文の目的でもなかった。これらの観点のほかにも、まだまだ重要な課題があり、取り上げなければならない論文も多数残されているのである。少しでも本論に近づくためには、それさえ割愛して、こいらで一段落をつけねばなるまい。

とにかく以上、縄文時代の集落を的確に捉える上で、どうしても避けることのできない最低限度の基礎的な観点として、それが正当であれ不当であれ、有用であろうと邪魔であろうと、われわれの先入観にある主要な論考を挙げておいた。それらは、従来の考古学界においては、なんらの冷静な吟味も厳密な評価もなく、安易に引用し借用してきたものである。それを、筆者自身も静かに再確認しておきたかったのである。

ところで、これからいよいよ、考古学研究における集落の捉え方について、学史的な吟味をおこなないながら、序論の中の具体的な問題に触れることになる。そのとき、常にその理論的根拠や基礎的観点として、これらの論考が問題となってくるはずである。そのたびに、その具体的な論文を取り上げて、そこで新たに論ずることは、きわめて煩雑であり、まぎらわしいのである。

そこで、現在のわれわれの拠って立つべき観点の学史的な段階を自覚しておくためにも、以上の代表的な論文の要旨を再確認しておくことは、あながち無意味なことではなかろう。

(千葉市教育委員会・文化課・主査)

〔脚 註〕

- (1) マリノウスキー『原始法の特性』——Hogbin, Law and Order in Plynesia; 1934. への序文。
(マリノウスキー著・青山道夫訳『未開社会における犯罪と慣習』新泉社・東京1967)
- (2) Brown, A.R.Radcliffe; The Andaman Islanders; London, 1922.
- (3) Malinowski, Bronislaw; Argonauts of the Western Pacific; London, 1922.
- (4) Frazer, James George, The Golden Bough, A Study in Magic and Religion; Macmilan, 1925.(永橋卓介訳『金枝篇』岩波書店1961)
- (5) Tylor, Edward Burnett, Primitive Culture, 1873.(比屋根安定訳『原始文化』誠信書房1962)
- (6) Malinowski, Bronislaw; The Family among the Australian Aborigines; A Sociological Study ;1913.
- (7) Malinowski, Bronislaw; A Scientific Theory of Culture and Other Essays, 1944.(姫岡勤・上子武次訳『文化の科学的理論』1928)
- (8) Culture—Encyclopaedia of the Social Sciences, vol. iv, New York, 1931.(青山道夫訳『未開社会における犯罪と慣習』新泉社、1967に所収)
- (9) 姫岡勤『文化人類学』ミネルヴァ書房 京都 1967.
- (10) Brown, A.R.Radcliffe; A Natural Science of Society; 1957.
- (11) Merton, Robert K; Social Theory and Social Structure rev.ed, 1957 (森東吾ほか訳『社会理論と社会構造』1961)
- (12) 棚瀬襄爾『文化人類学』弘文堂 東京1971
- (13) E·Evans — Pritchard; The Morphology and Function of Magic, a comparative Study of Thobriand and Zande Ritual and Spell; American Anthropologist XXXI , 1929.
- (14) Benedict, Ruth; The Concept of Gurdian Spirit in North America, NANA, No.29 1923
- (15) Aitken, Barbara; Temperament in Native American Religion, Journal of Royal Anthropol. Institute, 60, 1930
- (16) Benedict, Ruth; Patterns of Culture, 1934 (尾高京子訳『文化の諸様式』中央公論社1951)
- (17) Benedict, Ruth; Configuration of Culture in North America, Aner, Anthop. XXXIV, 1932
- (18) Herskovits, M.J; The Process of Culture Change; Linton, Science of Man in the World Crisis, 1945.