

哲學研究

第三百十九號

第二十七卷
第十冊

未開種族の神話

——機能主義の方法——

堀 喜 望

一、序説——神話と未開的

二、人類學的比較神話學——タイラーの方法

三、機能主義的神話學——マリノウスキー（以上本號）

—

神話といふものは、その構造に於て一般に原始的なものを含むと考へられる。それは神々の物語として、人間の歴史の原初的な根柢であり、歴史的资料の彼岸にあつて民族の先歴史的な傳承を保存し、文化的遺物の缺如してゐる時代に於て原始的な精神的表現の豊饒な肥土を構成する。それと同時に人間精神の發展に於ける神の原始的な心性の表象的表現として、その直接的な段階を示す、といふ意味に於て「原始的」と云はれる。ところで

未開種族の神話

—

このやうな原始性の現存する社會が未開種族であり、そこでは神話的な原始性が直接に生きてゐる社會であるとされる。神話の問題が、このやうな原始性によつて未開社會の問題と結びつき、人間精神の原初的形態の探求に對する手がかりとされる所以である。

然るに未開種族とは、一方に於ては未だ開發されぬといふ意味に於て、歴史的世界の中心に媒介されぬ非歴史的・無歴史的な存在であり、他方に於ては既に何等か文化的な歴史的社會の舞臺から頽落した周邊的な種族のことである。従つてそれは「原始的な種族」或ひは「自然的民族」と呼び慣はされ、自然的・周邊的なものとして、文化的・歴史的世界に對立し、それから疎外された非歴史的な存在と考へられる。その意味に於て「未開的」とは非時間的な空間性の範疇であり、文化的世界の時間的統一に對して空間的な周邊として對立し、地理的世界の内に分散した特殊の地域的分布を示すものであらう。それ故にかかる未開種族を自己の研究の對象とする學問は、普通「人類學」として歴史的文化の媒介なき人間の直接的な普遍性の原理に基く科學の領域を構成し、或ひは「民族學」と呼ばれる諸民族の地域的分布に従つて集積された種族社會の特殊性に關はるものである。今日の人類學的・民族學的傾向の示す如く——それは特にマリノウスキーの代表する機能主義に於て顯著にあらはれるのであるが——未開種族の問題は、その周邊的・空間的構造によつて、文化的・歴史的社會の中心の關聯を否定され、特殊の地域的關係の全體に關はる空間的・社會的な規定として、周邊的社會の社會學に屬するものとなる。

これに反して神話はその本質上歴史的なるものの根柢に關はると考へられる。それは神々の傳承として、民族

の祖先から傳へられ、その歴史的傳統の中心を形成し、原初太古の時間に遡つて歴史的過去の構造をあらはにすると共に、その神聖性の表象として、人間の精神の原初的な形態である。即ち神々の神聖な物語として人間の歴史の根源の姿であり、その端初として歴史の基礎を與へるものである。従つて「神話」とは人間の精神の時間性の範疇で、歴史的な關聯でなければならぬ。それと同時に神話の科學的探求は、かかる傳承の解釋として歴史的過去の構造を探り、文化的遺物の表現が達し得ない世界に於て、この原始的傳承を媒介として、神聖なる物語の保存に於て生きてゐた原始的民族の歴史を把握せんとするものである。

かくの如く、未開種族はそれ自身に於て空間的な規定にある社會であり、これに對して神話は歴史的時間性に關はる構造として相互に對立するものであつた。従つてその關係に於て、前者は人間の社會の關係であるに對して後者は民族的歴史の構造として、それ自體に於ては直接に結びつかない自己自身の中心を有し、相互に矛盾する關係である。してみれば「未開種族の神話」といふことは、かかる相互に自己自身に於て中心をもつところの矛盾的な内容に關はり、その矛盾性に於て問題性を含む主題を形成する。即ちそれは一般に空間的社會の關聯が時間的歴史の構造に對する媒介の課題をあらはにするものであるが、特殊には人類學の領域に於て、未開種族の實證的な研究によつて獨自の立場を有するマリノウスキーの機能主義がこの「未開種族の神話」の解釋を通して展開するその方法理論の批判的解明に向けられるであらう。

さて未開種族の問題は、空間的な關聯に於ける地域的社會の特殊の内に分布する文化的構造に關はり、さし當

つて歴史的・時間的規定に對立するものであつた。事實人類學の實證的探求は、未開種族の社會的構造及び精神的關聯を、その特殊の社會の領域に於て綿密に調査し、特殊の文化形態の内部に於ける相互的な機能の了解といふ方向に徹底され、その歴史的構成を否定し、歴史的世界に媒介することを拒否する傾向を辿つた。即ち人類の普遍性に從つて人間歴史の發展に於て文化形態を構成する人類史的理解に反對すると共に、現實の歴史的世界との關聯に於て未開種族の歴史的位置を自覺することなく、かかる歴史性の否定として特殊の社會的關聯の内面性としての機能的把握の方法である。トロブリアンドの未開種族に對する實地討査に於て、人類學に独自の領域を開拓したマリノウスキーにあつては、未開社會の研究をその個別的集中的理解に限定し、かかる現實の全體性に於ける文化的脈絡を理解する立場であつた。從つて從來の英國人類學派が人類發展の一般的形式を思惟し、その原始的狀態の遺制・殘存の形態を現實の個別的文化的要素の内に發見することにその關心を集中し、未開社會の現實に於ける「社會的機能の現實的作用」に對して盲目であつたことが指摘される。マリノウスキーはかかる人爲的概念による起源の發展に關する歴史の構成を否定し、未開の觀念を發達した社會の概念によつて普遍化する進化的段階の一般理論の恣意を斥け、人類學を「社會學的」人類學として、未開種族の内面的な社會的現實性の認識に立ち歸らしめた。從つてそれは「現在に集中し、その目的とするところは人間文化のはたらきを理解すること、個人の精神的過程と人間制度との間の關係、及び人間の風習・思想の生物學的基礎、を研究することである。」即ち文化的諸形態をその現實にはたらいてゐる關聯に於て理解し、その機能を個體の人間的要求に基礎づけることによつて、その關聯の普遍性をあらはにすることである。それ故にかかる方向に規定された人類學の方

法は、「現實野外の集中的・社會學的分析、並びに人間の制度をその脈絡に於て探求する注意深く計畫された比較的探求」の方法である。それは「一般的な圖式の内で文化の或る因子が演ずる役割」としての「機能」をその全體的關聯の下に理解することである。従つてかかる機能的關係の社會學的探求に於てあらはにされる未開種族の構造は、特殊の地域的統一にある人間の文化的集團に於ける社會的關係を意味し、その歴史的规定を凡て主觀的なものとして否定し、未開原始性の時間的構成を現在の機能的關係に於ける空間性の内に解消する。

しかしながら未開的といふことは、現實の歴史的存在に於て、われわれに對して「未だ」文化的・歴史的中心に登場しないと云ふ意味で原始的なことであり、或ひは「既に」その中心から没落した頽落的なものであつた。かかる仕方に於てそれは歴史的世界の中心から疎外された周邊的存在であるが、同時にわれわれにとつて周邊的として自覺されることにより、歴史的中心に關係するものでなければならぬ。それは自己に於ては周邊として中心から否定的な距離にあるが、中心の周邊として、却つて中心によつて自己の周邊の性格を自覺せしめられ、中心に收斂されると共に、その基底として中心を支へるものであり、かかる仕方で中心と結びついた歴史の構造を形成するのである。それと同時にかかる周邊的なものは、自己自身に於ける空間的統一として、中心への方向を自己の本質として自覺し、それによつて自己の周邊的全體性を位置づけることができるのであらう。未開種族が自己自身に於て文化的脈絡をもつた社會的統一であるとすれば、それは何等かの意味で歴史の限定を自己自身の内に含むものでなければならぬ。従つてそれは文化的・社會的な關聯として、自己自身の内に歴史的中心の構造を含み、既に單なる「自然的民族」といふ如き外面性に止まらず、その本質に關して文化的・歴史的な規定であ

る。

このやうな意味に於て未開文化が歴史的社會に對する媒介は、それが周邊的なものとして歴史的世界の現實に對する關聯であると同時に、また自己自身に於ける問題でなければならぬ。事實かかる關聯は人類學の歴史に於ける初期の關心であつたのである。未開種族の研究は、その原始的的文化特色を通じて人類歴史の始源に遡らうとする努力によつて支配された。即ち人間精神の進化的發展の理論と文化形態の一般的段階の觀念により、人類の普遍的課題への媒介であつた。しかしながら未開社會のかかる原始性の思惟は、未開種族そのものに於ける内面的な關聯とその社會的現實の客觀的な記述とによつて否定され、人類學そのものの内部から實證的な批判に曝されて、既に時代から追放されるものとなつたことは周知のところである。けれども未開種族の現實がそれ自身の内面に於てあらはにされるといふことは、われわれに對して周邊的未開の構造を自覺することであり、かかる自己に對するはたらきによつて歴史的中心との媒介にもたらされることを意味する。ところがこの歴史的自覺の媒介は、未開種族に於ける「神話」の問題に於て特に關聯をもつものであらう。未開種族は神話に於て自己の「神聖」な傳承を保存し、單に社會の現實性の表面に止まらず、根源としての自己の問題に逢着し、かかる根柢の統一性に於て自己自身の歴史的中心の契機を含むものである。神話の時間的・歴史性の構造が未開種族自身の現實性に於て自覺されるとき、それは單にその自己に於ける歴史性に止まらず、かかる自己の中心的自覺を通して特殊の社會的現實性が歴史的世界上に媒介される過程を、自己に對してあらはにするであらう。神話の問題が、未開種族の社會性と歴史性との關係に關して媒介の意味を擔ふ所以である。

かくの如く未開種族の構造は、その社會的現實性としての空間的相互性の規定であると共に、歴史的周邊性として時間的統一の媒介であり、これらの契機の矛盾性であつた。ところが神話の歴史性に關しても、それは同様の矛盾を含むものである。神話は傳承に基く過去をその内容に有するものであり、その意味に於て本來的に時間的・歴史的と考へられたのである。それは原始的な人間の想像力の産物として、民族の神聖な傳承に於て祖先から傳へられた過去の物語であつた。けれどもかかる過去は、單なる「傳承」としては記憶に保存された存在に過ぎず、言葉の内に對象化された作品の體系に外面化される。かかる作品としての神話は、われわれに對して生きた社會的現實の中心から疎外され、傳承の單なる言葉の内に宿された想像力の死せる形骸として、周邊的な存在の秩序である。われわれに對してかかる外面的な相互性に於て意識される作品に於ては、その内容は單なる「解釋」の對象として、外面的な關係に従つて感性的・道德的・觀念的な理念の特殊な人格性に過ぎない。作品はその内的な形成のはたらきに對して、單に一般的な理念の特殊性として自己に對する外面性であり、その中に「寓喩」の意味を宿す形態として表象的な對象に過ぎず、自己自身のはたらく歴史的な生命を喪失して、神話がそれに於て自己を培ふ世界の根源を疎外し、存在の體系として自己に對立するものとなる。かくしてそれはその内容に對して、解釋の恣意によつて主觀的に構想されるところの、自己自身に於ける形成的中心なき、單なる内容の外面的一般性に過ぎないであらう。してみれば神話が神話としての自己自身の存在を固執するときは、却つて自己の歴史的な基體を疎外した偶然性の存在であり、主觀的想像力一般の記憶として寓喩的解釋の對象とならなければならない。それと同時に神話が過去の現實性として時間性の自己に關はるときは、それは歴史的な出來

事の個別性に對する關係となり、かかる過去の個別性によつて現在から斷絶された獨立性である。過去に於てはたらいだ現實性に對する關係により、それは個別的な過去の事實に緊縛され、事實としての存在の秩序に關はる。ところがかかる存在の事實としての過去は、現在に對する自體的なものであり、歴史的現實の主體性に對する關聯なき疎遠なる出來事の並列として存在する。かくて神話の個別的な出來事は、表象的作品の内に投入された想像力一般の寓喩的構成から轉じて、主體性を喪失した過去として現在から斷絶された事實の配當によつて、所謂エウヘメリズムの歴史的解釋の地盤である。神話の物語は、過去の蒙昧なる時代の傳へた出來事の表象である。特に中世のキリスト教的世界にとつて、それは異教的な過去の出來事として、「惡魔的」な世界の混亂に追放され、自己の歴史から對立する疎遠な自己自身の中心との關聯なき個別性として解釋されるのであつた。かかる過去の孤立した存在は、既に死んだ過去として生きた現實性から疎外され、自己の中心に於ける現在の活動に對立する出來事として、はたらく時間の關聯を喪失するに到るであらう。かくの如くに神話は、自己に於ける存在として自己のはたらく實體、歴史的な社會の現實性を放棄し、單なる記憶の對象に過ぎず、自己に對して想像の一般性の抽象と對象の個別性の偶然とによつて、却つてその本質としての歴史性を疎外して、自己の時間的統一の中心に對立する存在の空間性となるのである。ところが他方に於て元來歴史はそれ自體に於て神話的ではなく、兩者は區別されたものとして存在する。歴史とは寧ろ神話の對自的な自覺を通して形成されるものである。それは神話を神話として保存する時代であり、かかる傳承を自己の中心に於て神聖なる物語として記憶の主體に保存する生ける時代に於て始まるものである。従つて歴史は神話なしには成立しないが、神話に止まることはできない。却

つてそれは神話の終るところに始まる自己反省的な統一である。それは神話を神々の世界として自己に對して自覺し、自己の自覺の中心に於て本質の神聖なるものとして保存する自己に於ける媒介である。従つて神話は、その傳承の神聖性によつて歴史に於ける主體の記憶の中心にはたらくものとして、歴史的統一の根源であると共に、歴史に於ける人間の對自的な自己に對して、神々の世界として存在するところの自體的なものである。即ち歴史以前のものとして超越的な實體性に於てその本質を擔ふものである。歴史はかかる世界の對自的な自覺によつて自己自身に媒介する時間に於て始まり、かかる時間に對する基體としての神話は、時間に於て始まることなき時間を超えた存在である。

かくの如く神話は歴史に對して、その實體性として自己自身に於て時間を離脱したものであつたが、それと同時に他方に於ては、歴史に於て神聖なる傳承として保存される歴史的な主體の統一に媒介され、かかるものとして歴史に於ける「世界」の機能的要素を形成するものでなければならぬ。それは單に解釋の對象として存在する過去の記憶の作品、想像力の一般的表現に止まらず、歴史の自己に於て主體の活動に保存されたはたらきであり、歴史的世界に於ける神聖なるものである。その意味に於て神話は歴史の時間的統一がそこから生れる根源であり、かかる活動の基體としての世界に於ける機能的關聯の全體性である。即ちそれは種族の神聖な物語としてその祭祀・儀禮・風習に於て實修され、それを保證するものであり、かかる歴史的活動の全體性に於てはたらくそれ自身歴史的な機能を有し、それによつて歴史的現實が世界としての統一性を形成する根源である。歴史の時間的統一は、かかる現實の社會的關聯を通して繼承され、神話の媒介によつて自己自身を形成する。それ故に神

話は歴史的な社會の現實性を保證するところの神聖なるはたらきの全體性であり、歴史の時間性の根柢に於てかかる時間の活動を可能ならしめるものとして、その基體的なる社會の原始的構造關聯の中心を意味し、かくして歴史的現實性に媒介されるものでなければならぬ。

以上によつてあらはにされた如く、未開種族の神話に於て、その二つの契機は原始性に關して直接的に結びつく問題と考へられたものであつたが、その關係に關して自己に於ける空間的社會性と時間的歴史性との對立的な規定であり、相互に矛盾するものとしてその直接的關聯の否定であつた。けれどもかかる自己に於ける存在として相互に對立する關係は、自己自身の現實性に於ては自己に含まれた矛盾の契機であり、自己に於ける自己否定の本質を通して他者に關はるものとして、かかる相互的な否定の媒介によつて根柢への自覺に導かれるものでなければならぬ。即ち神話的過去の構造は、自己自身に於ける存在の直接性によつて空間的な系列に自己を疎外するものであり、かかる自己否定の自覺に於て却つてその基體的な社會のはたらく現實性を媒介として、それが生きてゐる中心的な原始的構造に關はることができるのであつた。同様に未開種族の社會的關聯は、歴史的現實の周邊として、自己自身の内にはたらく中心の自覺を通して歴史的世界の中心に媒介されるものであり、従つて神話の機能的統一性への關聯によつて自己の歴史的な本質と意味とをあらはにする。かくして未開種族の神話は、その自己に於ける相互の中心によつて自己の直接性を否定する關係が、同時に自己に於ける矛盾的な關係として自己否定的に相互に他に移行するところの媒介の契機を形成し、かかる媒介の根柢に於て自己の社會的・歴史的な統一を自覺する過程であらう。未開社會はその中で神話が生きてゐると考へられる社會であり、神話の現

實態である。神話はかかる社會の主體性としてそのはたらきによつて神聖なる根源的な規定である。従つて未開種族は神話の中心的活動を通して自己の根源的構造に媒介され、自覺的構造としての社會的現實性に於ける歴史性の問題に對する手がかりとなるであらう。逆に神話的內實はそれはたらく社會として、未開種族を通して社會的な機能的關聯に導かれる。かかる未開種族の周邊的構造に於ける歴史性の自覺は自己に對する歴史的中心への媒介を含み、その周邊的統一は自己を超えて歴史的世界の中心から統一的に自覺されるであらう。かくして未開種族の神話は歴史的現實に於ける歴史性と社會性との媒介の問題を自己の概念に含むものであり、かかる世界の反省自覺によつて逆にまた自己の統一的關聯をあらはにするものであらう。

かくの如く未開種族の神話を、われわれはその概念に關して自己自身に於ける矛盾的なるものの媒介として展開したのであるが、かかる關聯は現實の未開種族に於て如何に理解されるのであらうか。われわれは人類學の立場に於て取上げられた神話の構造を辿ることによつてその關聯をあらはにすると同時に、現實の未開種族の社會的機能の把握を通じて人類學の領域を發展せしめたマリノウスキーの社會學的な機能主義の神話解釋に於て、民族學そのものの歴史的根柢を反省することを主題とするであらう。

- (1) Hoggin, H. I.: Law and Order in Polynesia. A Study of Primitive Legal Institutions, (1934) Introduced by B. Malinowski, p. xvii.

二

さて神話學の領域に於て、神話の解釋を現存未開種族の風習・心性の比較を通して理解せんとしたものは、所謂人類學的比較神話學であつた。それは神話に於ける非合理的な矛盾した物語の内容を、低級種族の精神段階と媒介し、われわれに對して合理的な立場に於ては非自然的なものを、原始的な精神のそれ自身の關聯に於て、自然的なるものとして合理化し、「科學的」な解釋を與へるものであつた。この人類學的比較神話學が、その神話解釋に於て科學的な方法を導入するいとぐちとして、貢獻するところがあつたことは、その解釋に於ける幾多の破綻にも拘らず、否定できぬところであらう。

元來「比較」といふことは、認識に科學性を保證するものである。認識が現實の一般性として普遍性を獲得するには、それが關はる現實の質的な個別的規定を否定して、量的な多數の内に取り上げられる數量的な一般性としての「もの」の根柢に還元し、かかる根柢から現象の特殊性としての自己に統一するのでなければならぬ。それは自己に對して他に關はらしめる比較の媒介を通して自己の根柢に歸る普遍性の自覺的過程である。即ち比較はかかる認識の媒介として、個別的な事實に基礎をもちながら、それを他に關はらしめることによつて、その個性的の規定を多様性の相互的な關聯に解消し、かくしてその内に原理の統一的根柢を自覺するための通路である。然るに科學性とは對象の實證性をその根據とするものであるが、單に個別的事實の積極性に止まらず、それを否定して一般性の原理に統一する過程であるが、かかる自覺の媒介をなすものが比較の原理である。事實の比較を通して、認識の一般性は單なる主觀的思惟の内部に於ける抽象の一般性ではなく、認識の關はる特殊的現實の内容が、自己を越えて他の特殊によつて否定される對象の一般性として規定される。即ち個別的な特殊性が普

遍性の類に於て包攝される過程は、事實の認識に關しては抽象の過程として比較の方法により保證されるものであらう。ところがかかる比較による事實探求の精神は、單に自己の内面に閉鎖して思辨の高揚によつて彼岸を憧憬する立場を越えて、自己に對立する廣大な世界の展望に自己自身を解放し、現實の多様性の中に身をおいてそこに開かれる地平の上に統一を見出す精神であり、その意味に於て何等かの仕方で現實の否定性の内に自己自身の孤立的な統一を否定する世界の解放的な精神として、近代性の地盤に立つものであつた。神話學の領域に於ても廣く未開民族の風習との比較・關聯を通じて神話の意味を現實的なものとせんとする試みは、既に早く十八世紀に遡ることができる。例へばラフィットが北アメリカ・インド人の傳承する神話や實修する儀禮の觀察から古代ギリシアの神話との類同を認め、その根柢の共通の起源を見出さんとした古代人の北アメリカ移住の假説に見られる如くであり、またフェティシズムの唱導によつて宗教民族學に偉大な足跡を残したド・ブロスに於て、アフリカ黒人の動物崇拜の風習を以つて古代エジプトに於ける類同的な神話の原型を推論した如きは、その早いあらはれであつた。しかし文化民族の古代神話を未開種族の觀念・風習によつて理解しようとするこれらの試みは、未だ未開種族に關する知識が缺乏してゐたことと相俟つて尙ほ恣意的なるものに過ぎず、比較の一般原理の反省を缺くものであつた。比較原理の確立は事實認識の豊富化と共に、更にマクス・ミュラーの比較神話學の出現を待たねばならなかつた。彼は印歐語の廣汎な比較研究を通して、言語の類同性の基礎の上に從來の比較の偶然的恣意性を克服し、その原理を科學的なものにまで高めたのであつた。即ち言語的類同の一般的基礎に従つて諸民族の神話を比較し、一般に言語的表現と思想との間の必然的關聯を辿つて神話的内容が言語的規定によつて決

定されることを想定して比較原理を普遍化した。かくして原始的な神話に於て野蠻・蒙昧で非合理的と考へられた要素を、古代民族の言語に於ける諸變様によつて説明し、所謂「言語的疾患」の原理に従つて、自然現象に關する名稱の神話的人格化の過程を理解する自然主義的宗教・神話學の理論を提唱したことは、周知のところである。この神話理論は、その内容に關しては古くテアゲネス等の主張した自然主義的解釋と異らないとしても、その基礎が科學的な言語學の根柢に支へられ、言語的表象よりの神話發展の必然性に關する一般的な理論に保證をもつ點に於て、その方法の科學性によつて畫期的な意味が認められ、神話學の領域に於て強大な勢力をもつと共に、その影響の重要性の見逃すことのできぬものがある。けれども神話的類同は單に言語的な類同性に制限されるものではなく、本質的に言語を異にする民族の間にも同一の事實と類同的な説明が見出されるとすれば、言語に基く比較の原理はその特殊な制限のために否定されなければならない。かくして言語學的な比較原理は、人類の普遍性に従つて人間精神の一般的根柢にまで自己を擴張し、凡ゆる地域に互つて諸民族の原始的な信仰を比較する人類學的な比較神話學的發展を導いたのであつたが、それを代表するものが英國人類學派の先驅タイラーであつた。

神話を未開野蠻の精神として低級種族の現實と媒介し、人類の歴史に於ける原始的狀態の根柢を探らうと試みたタイラーは、またアニミズムの理論の創設者として、人類學の領域に廣汎な科學的基礎を與へたものとも云はるべきである。彼の神話解釋も従つてこの一般的理論の上に築かれたものであつた。

タイラーにあつては、「神話は單に誤謬や愚劣と見做さるべきではなく、却つて人間精神の興味ある產物」で

あり、人類の精神的發展の歴史にとつて深い意味を物語るもので、屢「歴史家の見落す蹟きの石」ではあるが、人類學の比較研究を通して人類歴史の原始性に辿り着く手がかりを與へるものであつた。それは僞れる物語の個性や、言語の誤謬による精神の疾患に由來するものではなく、人間精神の發展の上で必然的な過程であり、人類の原始的段階に於ける表象的表現として人類の歴史の重要な資料である。即ち神話はその作者と繼承者たちの夢想さへしなかつたやうな仕方では歴史の源を暗示する。それは、「思想發展の證據、永い過去の信仰・風習の記録、更に或る程度まではそれを保有する民族の歴史の資料として、歴史的事實の間に自己の地位を公平に維持するものであつた。」²⁾

かくの如く神話は人間の思想發展に對して歴史の源泉としての意味を擔ふものであるが、それは物語の個別的な内容によつて歴史的事實の原始的な表象を意味するのではない。タイラーに於て神話が人間精神の歴史に對する根源であるといふことは、その個別的な内容の外面的關係として、例へばエウヘメリズムの史實的解釋の如くそれが物語る内容を特定の個別的な出來事に配當し、原始的な歴史的事實の物語的表現として解釋することではない。單に自己に於て個別的なるもの存在は、その直接性によつて他に對する偶然性に過ぎず、従つて或る神話を特定の事實によつて解釋することは、同時にまた他の事實の解釋をも可能ならしめると共に、事實の個性は他の同様な神話の形式によつて否定されなければならない。従つてそれは、かかる他に對する相對性を通じて自己の質的内容の直接的規定を數量的多様の内に否定し、その數量的な相互的關聯の根柢に於て自己の普遍性の根據を自覺する過程である。タイラーにとつて「種々の地域から類似の神話を取扱ひ、それを廣範な比較群に整頓

するならば、神話に於て想像的過程のはたらきが精神的法則の明白な規則性に從つて繰り返へすのを進めることができる。かくして單一な事例ならば單に孤立的な奇異なものに過ぎなかつたと思はれるやうな物語も、人間精神の明瞭で齊合的な構造の内に位置を占めるのである。」³⁾ かくして神話の個別的表象は、その類同性の數量的比較を通じて人間精神の一般的法則の根柢に媒介され、その構造に於ける特殊な段階として規定されるのであつた。即ち神話はその想像的精神のはたらきに關して、人間精神の普遍的構造に於ける原初的な段階として位置付けられ、精神そのものの發展の法則に於て把握されるのである。かくして「神話の起源と最初の發達とは、人間の知力が初期の子供のやうな状態にあるものに歸せられるのであらう。」⁴⁾

神話の構造はかくの如くにその類同性の比較を通じて人間精神の普遍性に媒介され、その發展の過程に於ける原始性の段階に歸屬されるものとして、人類精神の歴史的端初に關するものであつた。然るにかかる精神の普遍的構造の根柢に於ては、比較の領域は人類の全過程に擴大され、神話的精神の原始性は、單に文化的民族に於ける幼年期の時代に止まらず、人類精神の幼年期的民族に於てもその比較の根據を見出すに到るであらう。神話は原始的な精神の産物として歴史的に過去の時代に遡源されるに止まらず、それが人間精神の原始的段階として精神の一般性の基礎に於て把握されることによつて、廣く人類の精神的发展の状態と比較されるのである。従つてそれは、その起源に關して人類の幼年期の状態として人間精神の原始的段階をあらはすものであつたが、かかる神話的精神に於て「人間種族の幼年期を代表する」ものは現存の未開種族である。従つて神話は一方に於て「悠久の昔に全人類の間に流布してゐた野蠻状態に於て生起した」と共に、「それはこれらの原始的状态から殆んど

出ることなき現存の未開部族の間に比較的不變のままに残つてゐるが、これに反して後の一層高度の文明でさへも、一部はそれの現實的原理を保存し、また一部は祖先の傳承の形式に於て繼承して來たその結果を持續することによつて、單に神話を默認するといふに止まらず、徳義上それを維持して來たのである。⁵⁾ 即ち神話的精神は精神の一般的段階に關して未開種族の中に見出されると共に、文化的民族の傳承に於て原始性の遺制して保存され、その比較媒介を通じて人類歴史の原始的形態があらはにされる。かくして未開種族に關する「民族學と比較神話學とが相たづさへて進み、神話の發展が文化の發展の齊合的な一部を形成するのである。」⁶⁾

かくの如く精神的發展の段階性と文化的形態の平行性によつて神話に於ける原始性が低級文化の未開性と媒介され、その比較を通じて相互に關聯する。従つてタイラーにあつては文化民族の神話は未開種族のそれによつてあらはにされ、ここに比較神話學の領域が民族學と媒介される根據を得たのである。即ち過去の時代に於ける原始性は人類の野蠻蒙昧の状態の中に發展し、文化的遺制として後の時代に於て保存されるものであるが、かかる人間精神の野蠻性は、それと平行的な文化段階にある低級種族の内に殘存する形態である。かかる野蠻性は、後代の人類の精神文化に於て、祖先よりの傳承として保存され、遺傳的な結果を保有するのであるが、神話のかかる野蠻性の傳承は、現在に於ける未開種族の精神状態と平行的な關係に於て結びつくものである。かくして低級未開民族の研究に於て人間精神の歴史の始源が開かれ、その文化的遺制との比較を通じて發展の段階的把握の媒介的な手がかりが獲得されるのである。神話にかかる古代文化民族に於て原始未開の精神の殘存せる形態に他ならず、従つて民族學的な媒介による理解は、神話をその發生の歴史に於ける原初的段階に於て、そのあつた

姿に於てあらはにするものと考へられるのである。

ところが神話發生の段階として人類の幼年期に於ける精神の活動は、タイラーによればアニミズムの靈魂觀念である。神話發生の條件も從つてその根柢に見出されるものであつた。

原始的な人間にとつて最も關心を刺戟した事柄は、自己を中心とする生命の活動であり、かかる生命の活動はわれわれの内に於て人格的な能力を有する靈魂の原因によつて支配されるものと考へられる。然るにこの内なる靈魂はわれわれの睡眠・夢・影・失心・錯覺・呼吸及び死などの日常的經驗によれば、單に肉體に内在するものに止まらず、肉體を離脱して一時的または永久的に獨立歩行することができると考へられる。例へばわれわれは夢に於て自己の肉體を離れて「實際に何處か他所へ行つてゐた」⁷⁾ことを感じる。かくの如く肉體から自由に獨立して自己の意志を以つてはたらく人格的な靈魂は、肉體より離脱することができ、從つて肉體の死に於ても共に死ぬことなく、その住み家を脱して存続し、自己の世界に永生することができる。この死後の世界に移つた靈魂は、再び他の肉體の内に歸還して、その生命的原理となり、かくて子孫の肉體に祖先の靈魂が再生するといふ觀念を生じる。かかる靈魂の輪廻は、しかし單に人間の肉體に還歸するのみならず、同時にまた動物その他の自然物にも宿ることができると考へられる。人間的な生命・靈魂の原理が、かくの如くに凡ゆる自然的事象の内に見出され、世界の凡ゆる部分に到るまで生命と意志的人格のはたらしを認めるところに、所謂アニミズムの靈魂觀念の成立がある。靈魂の觀念が活動の原因の思想を助成し、事物の原因が靈魂に於て見出されるとき、この原因は必然的に人格的な姿を取るに到る。かかる原因の人格化の内に神話の根源は求められるのである。即ち「日常

的經驗の事實を神話に變形するところの原因の中で最初にして且つ最大なものは、凡ゆる自然の生命附與の信仰であり、それが最高の極點に達したものがその人格化である。」してみれば神話的精神の靈魂的人格化の思想は決して單なる恣意的な空想や寓喩に止まることなく、自然の諸現象に關する原始的な哲學的把握を根柢とするものであり、従つて自然的現象の靈魂化・人格化の物語としての神話もかかる哲學的・宗教的な原始的精神の狀態に於て根源的な原因を見出すものでなければならぬ。

かくの如くタイラーにあつては、神話の原因は、先づ第一にアニミズムの原始的精神に基く自然現象の哲學的説明であり、靈魂の輪廻による祖先崇拜の信仰を基礎とするものであつた。けれども神話成立の過程は單にこれに止らない。アニミズムに於ける人格化の過程は、自然的現象に關してその活動の根據を人間の活動の原因としての生命靈魂と類比的な關係に於て把握する精神であり、元來その根據を類比の一般的原理にもつものである。かかる類比の關係は、自然的な對象の人格化に認められるのみならず、更に進んで言語的形式の類比を通じてその實體的人格化の方向へ導かれる。マクス・ミュラーの所謂「言語的疾患」による神話的人格の成立がかかる仕方にて認められるのであつた。即ち言語的表象の諸性質から類比的にそれが表現する内容の實體化と人格化が導かれ、それ自身に於て非人格的な現象に人格の主體が附與される。しかしタイラーに於ては、かかる「言語的神話」は飽く迄も第二的なものであり、靈魂内在の「實質的神話」の基礎に於てのみ可能となるものであつた。「言語はわれわれの精神的生活の中に深く根ざすものではあるけれども、對象と對象、及び活動と活動との直接的な比較は更に一層根源的なものである。」従つてかかる言語の自己擴張による記述的名稱の人格化は、寧ろ文

化の進歩した形式に屬するものであり、原始的な神話の成立は、「實在的感性的な類比」に基く「實質的神話」に於て見出されるものであつた。

タイラーに於ける神話解釋は、以上の如く單なる推測の恣意を越えて精神の一般的根柢に媒介された科學的合理的な理解でなければならぬ。ところが神話に對する合理的な處置は、タイラーにあつては神話の合理主義的把捉と平行的であつた。即ち神話はその内容に關して原始的精神の主知的な要求に基き、自然と世界の原因に對する原始的説明として解釋される。

神話の合理的解釋が比較の比量的理性の手つづきを通して媒介されるものであつたことは既に見た如くである。各地域に互る未開種族の特殊性は、その相互的對立に從つて比較され、特殊性の自己を否定して、その數量的多様の内に根柢としての一般的な類同的形態をあらはにし、かかる歸納的な抽象の過程に於て規則的な心的法則に從つて反覆生起する想像力の一般的形式を組織的に跡づけることができるのである。ところがこの比較の原理は、現實の特殊性に關はる方法であると共に、他方に於てはかかる比較の根柢として現實に於ける理性の一般性を豫想するものであり、それによつて科學の理性的要求に對應する。現實の特殊性に於て自己否定的に他に媒介され、その相互的な否定的關係を通して自己の根柢にあらはにされる一般性の過程は、科學的な比較の認識にとつては、既にあつたところの一般性として自己に對して前提された根據であり、理性の抽象に於て意識にもたらされる過程である。從つて比較の抽象的意識にとつては、かかる根柢は自己に對する外面性として對應する關

係であり、それが實は特殊的現實の自己否定の活動を媒介とする自己の普遍性であることは未だ自覺せず、單に豫想された一般性として自己に對して無自覺的に定立するものである。かかる豫想された一般性と現實の特殊性との結びつきに關する偶然的な外面性は、普遍性に關する抽象的意識にとつて、對象の特殊性を同様に偶然的なものとなし、普遍性の必然的存在はかかる偶然性に對する外面性として抽象的な契機である。従つて比較的理性の科學の立場は、一方に於ては抽象の作用であり、他方に於ては抽象的一般性の存在である。かくの如くに認識の普遍性が現實の特殊に自己否定的に媒介されることなき直接性と同時に、對象の現實的特殊性が自己に於て否定的活動をあらはにすることなき偶然性であることにより、タイラーの科學的比較の方法は對象と自己とに關して單に平行的な相互性の關係に過ぎない。即ち彼の科學的方法の理性主義は、その比較抽象に關して單なる抽象的契機として、直接的に對象の解釋に於ける主知主義と平行する。神話をその相互的比較によつて合理的に説明せんとする試みは、その理性的契機の抽象により、神話そのものを合理的な説明の原理として解釋するに到つたのである。未開種族の神話はわれわれに對して不合理、不思議な内容をもつものであるが、原始的な精神にとつて事物の説明としては自然的必然的なものとされ、かかる不合理は人間精神の一般性の媒介の下で低級なる知力の不合理性に對應するものとして、野蠻未開の段階に關して合理化されるのである。原始的な神話が多くの「不思議」な物語るといふことは、尙ほ「思議的」な立場に於て云ひ得ることであり、われわれの知的關心に關する事柄に屬する。かかる普遍的理性の立場に於て神話の内容はその知的契機に従つて解釋され、われわれに對する「誤謬と愚劣」とはそれ自身に於ては尙ほ「合理的自然的」なものとして説明されなければならない。即ちそれは未開發

なる知性の説明原理として必然性を有するものであり、未開的精神が現實に對して提起する主知的な説明の體系として、理性の原始的形態の自體に於ける合理性であり、われわれに對する不合理性が解消されるのである。未開精神がその知的關心に於て世界の原因を靈魂的な存在に歸し、所謂アニミズムの靈魂觀念を以つて現象を説明することは既に見た如くである。従つて神話はタイラーに於ては、世界の原因に關する知的關心に於て成立する原始的な哲學であり、現象の説明に他ならない。かくの如く神話を人間の理性の普遍に於て合理的に説明せんとするタイラーの態度は、神話そのものに於て主知的説明の契機を抽象し、それによつて人間精神の一般的段階に於てそれを合理化する立場である。かくして神話解釋の主知主義は、その抽象性に關して、比較的方法の抽象的合理性と相關的である。比較の原理の要求する合理性は、對象の普遍的根柢との無媒介の同一的關係によつて、特殊性の單に外面的なる抽象であり、その合理的一般性の契機は現實の外面性に過ぎない。従つてタイラーの神話解釋は、現實の比較を通して豊富な事例に關係するにも拘はらず、その抽象的な一般性によつて現實そのものの内面性を捨象する理性の外面性として、その主知的な説明の契機を抽象するに過ぎず、かかる一面性によつて現實そのものの否定に曝されねばならぬであらう。

現實に於ける普遍性の契機は、その特殊性に對する抽象として却つて自己の本質を疎外する外面性であり、自己に對する現實性によつて否定せられるものである。タイラーの神話解釋に於て單に原始的な知的精神の體系としての神話は、その現實性に關しては理性の一面性であり、それがはたらく全體的關聯を單なる偶然的な契機として捨象するに到つた。かかる外面性に對して神話をその内面的な全體性に於てあらはにせんとする立場は、そ

れを現實の社會に於て「神聖」なる傳承として實修されてゐる行爲的社會的な關聯に於て把握するものであり、現實の個別性に於ける全體性に關するものである。それは理性の單なる外面性の抽象を否定して、現實の内面的構造に於て自己をあらはにする具體的全體性の立場であり、従つてその方法に關して單に共通なるものの外面的比較に反對する。例へばデュルケームに於ける如く、タイラーのアニミズムの觀念を否定し、社會的範疇としてのトーテミズムの集合的原理を確立し、それによつて「宗教生活の原初的形態」を理解せんとするものにあつては、原始的社會の典型としてオーストラリアの事實を、特殊的に限定された地域の全面に互つて、その社會的關聯の下に分析し、かかる社會の現實性の中に原始的民族の精神生活をあらはにせんとするものであつた。從來の人類學の比較的方法が、具體的な現實を單に概念の一般性によつて單純化し、外面的な徵表の類同性に従つて觀念的に抽象する主觀性の恣意によるものであつたのに對して、このデュルケームの野心的な試みの如きは、人類學的事實に關する幾多の缺陷を含むに拘らず、人類學上の方法に重要な意味を擔ふものでなければならぬ。それは典型的な事實の複雑な結合に於て、個別的全體性に關はり、社會的構造の根源的な深みに入り、それが社會的・道徳的に如何なる關聯をもつかを明かにするものであつて、かかる社會的現實の集中的研究に關して、人類學に於ける所謂機能主義的研究とも密接な近親性を示すものである。マリノウスキーを代表とする機能主義の立場は、社會の特殊の現實の内部で相互に内面的な必然的關聯にある信仰・實修の社會的全體を、その行爲的關聯に於ける機能に従つて把へんとするものであり、従つてそれは人類學の立場として、多様な特殊性の類的普遍性の抽象としての比較的理性の外面性に對して、個別の内面性に於ける集中的な統一性の發見の方法であると

同時に、理性の主知主義的な説明の原理を社會的現實そのものの行爲的機能關聯に従つて否定し、具體的なる現實の全體性をあらはにする。

マリノウスキーの方法がかくの如くに比較人類學の抽象の批判的具體化として理解されるとすれば、然らばそれは神話の領域に於て如何にあらはれるのであらうか。

- (1) Tylor, E. B.: *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization* (Thinker's Library, 1930) vol. ii, p. 120.
- (2) Tylor, E. B.: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 1903 vol. i, p. 281.
- (3) *ibid.* p. 282.
- (4) *ibid.* p. 284.
- (5) *ibid.* p. p. 283 sq.
- (6) *ibid.* p. 284.
- (7) Tylor, E. B.: *Anthropology*, vol. ii, p. 88. cf. *Primitive Culture*, vol. i, p. p. 426 sqq.
- (8) Tylor, E. B.: *Primitive Culture*, vol. i, p. 298.

III

プロニスラウ・マリノウスキーはトロブリアンド諸島の集中的な實地討論によつて人類學の領野に新しい貢獻

をもたらしたと共に、その機能的關聯の把握を通して社會構造に關す所謂機能主義の文化理論を代表するものとして既に著名である。彼は未開種族の文化形態を意味的に關聯した全體として理解する。從來の人類學が文化的諸要素をその全體的な脈絡から切り離して、個別的な徵表の外面的比較によつて孤立的に取扱ふ抽象的理性の恣意を排して、かかる諸要素を現實的社會の全體的關聯に於て、「人間の活動の體系の内部で演ずる役割」——即ちその「機能」によつて人間の主體的活動に結合し、文化的脈絡の全體に於ける特殊な自己の役割と意味とを擔ふものとしてあらはにするのでなければならぬ。従つてかかる文化的諸要素とそれらの關係との力學的性格を明かにする「機能主義的な人類學の關心は、制度・風習・器具及び諸觀念の機能を取扱ふことにある。それは文化的過程が法則に従ふことを認めはするが、かかる法則は文化の實在的諸要素の機能に於て見出さるべきことを主張する。文化的特色のアトム化または孤立化の處置は不毛のものと見做される。蓋し文化の意味はその諸要素間の關係にあり、偶發的・偶然的な文化複合の存在といふことは許されないからである。」¹⁾かくの如く文化の意味がその諸要素間の關係に認められ、主體的活動による全體性への媒介によつてあらはにされるものとすれば、かかる文化的脈絡の機能主義的な把握の方法は、マリノウスキーに於て文化構造そのものの意義を獨自のものとするであらう。即ち「文化とは物資や器具と同時に、風習や身體的或ひは精神的な習慣といふ如きもの體系から成立するが、それらが直接間接に人間の要求の満足のためにはたらくところのものである。」²⁾かくて一方に於ては文化的諸要素が生の活動に關係づけられ、人間の個別的な生物學的要求の基底に結びつけられると共に、他方に於て文化はその客觀的表現を物質的な道具的現實と社會的な風習規範の體系とに於て見出すものであ

るが、それらが生の主體的活動との相互性に於て、文化的現實性としての實體性を機能的關聯に解消する過程である。従つてそれは自己に於ける個別性によつて孤立化し、その關係の排列を任意に變更する「傳播輻合」の要素的な客體の個別性でないと同時に、また「集合的表象」といふ如き全體の超越的自己によつて主體に對立するものでもなく、その相互性として「文化の一切の要素ははたらくもの、機能的・活動的效果的なものでなければならぬ」³⁾。従つて文化は、マリノウスキーにあつては、一方に於ては生の表現的活動として個體の生理學的な自然の要求のはたらきと、他方その反應の關はる外的環境の表現的世界の現實性との兩極に於て機能的に關係する相互性であり、かかる相互的な關係が道具的現實の機能の媒介によつて集團的活動の相互性として自己を形成して行く複合的な過程である。

然らばかかる相互的複合性の關聯に於て、文化の形成は如何に理解さるべきであらうか。

元來人間は一般にその生活活動に於て環境に關はり、それから限定されると共にそれを變化して行くものである。しかしかかる生の活動過程は、人間に於ては單に生物學的な要求の直接的な満足に止まらず、道具的な現實の媒介による文化的な交渉である。「最も原始的な人間の生活様式に於てさへも、防衛・食物攝取・空間運動その他生理的及び精神的要求は、凡て間接に技術的施設を用ゐて満足されるのである。自然人 (man of nature, Natursch) といふ如きものは何處にも存在しない」⁴⁾。即ち人間の活動の環境的自然に對する關係は、單に直接的な關係ではなく、道具の使用に媒介され、既に與へられたものとしての作られたものを通して交渉すると共に、道具の製作によつて環境を變化し、作られたものを作るはたらきに於て道具的現實に關する媒介の相互性で

なければならぬ。かかる道具的現實は自然的環境の第一次的なるに對して、作られた現實性として「第二次的環境」を形成し、人間の活動の媒介としての文化的統一性である。機能主義の立場は上述の如く文化の様態を根源的なものとしての人間の生物學的要求の基底に關係させる把握として特色づけられるのであつたが、それが單にかかる直接的な満足に止まるならば、動物的組織に過ぎず、自然的素質の素材を取扱ふものとして「自然」の科學に過ぎないであらう。然るにそれが「人間の學」であり、人間の文化的現實に關する限り、かかる素材を單に直接の要求と反應の關係に還元するに止まらず、それが道具的現實によつて「變様される」仕方を取扱ふものであり、媒介的な關係の把握としての文化科學でなければならぬ。従つて文化的形態はそれが關する自然的要求と結びつけられ、第一次的な要求満足の第一次的機能に還元されると共に、道具が使用される直接の目的によつて規定されたその性質形式の第一次的機能の限界の内部で、文化的道具的な制約の下に於ける可變的な第二次的な規制に關係づけられ、かかる間接的な變様の過程が注目されねばならぬのである。ところがかかる機能的複合の細部は文化の全體的な脈絡の内初めて明かにされるものである。そこに文化形態の全體的な理解に於て特定の文化の集中的な研究調査の必要な所以があり、文化的特色の外面的比較の抽象に對して機能主義的方法が文化的機能的構造關聯の把握と必然的に結合するのである。

さて人間は道具を製作し道具を使用するものとして環境に交渉し、かかる媒介的過程を通して文化を形成するものであつたが、それと同時に他方に於てはかかる道具の媒介によつて要求満足の主體的過程が相互的に關聯し、道具的現實の表現的な客觀性を通じて自己自身を限定する。即ち表現の現實性は主體的生の活動に規定され、作

られた世界の體系であるに止まらず、かかる道具の使用によつて逆に主體的活動そのものを限定し、人間的要求を變様する。文化的現實に於ては表現と活動との關係は單に個別的一方的ではなく、相互的に媒介された複合的な關係であり、それによつて人間の活動の集團的組織化と文化的形態の全體の統一性が機能的な關係に於て文化的構造を形成するのである。ところで文化的現實は、その相互性に於て表現の客觀性としては、自己自身に於てははたらかぬものであり、道具は使用されることを通じて主體の形成作用に媒介され、環境に關する要求滿足の道具であり、またそれを通じて主體的活動を限定變様する客觀的なものである。従つて道具の媒介によつて環境に作用し、更に道具的現實そのものと交渉する過程は、主體に於てかかる道具の處理、效用に關する知識の體系、それが傳達される傳統的な言語的表現、それを取扱ふ精神的道德的な訓練、及びその價值評價の體系によつて支へられなければならない。即ちそれは主體に於ける活動の表現的な組織によつてはたらくものであり、かかる相關性に於て意味を擔ひ得るのである。従つて文化的現實は物質的道具の體系であると同時にそれに關する活動の風習一般との相互的關聯でなければならない。しかしながらかかる道具による媒介的な要求活動は單に個別的な人間の活動ではなく、組織された活動の體系である。主體の活動は表現的世界の客觀性を通じて、それに關する自己自身の相互性に媒介され自己の共同性の自覺的な限定でなければならない。即ち原初的な人間活動の成果はその相互的關聯に於て物質的文化の體系として累積された現實を構成すると共に、その表現の一般性によつて逆に主體の個別的關心を相互的共同性に媒介し、個體の直接的活動を組織された集團の行爲に統一する。道具的媒介による主體の活動は集團的な協同に限定され、行動の社會的制約を自己自身に規定する。かかる集團の行爲的

活動の統制たる社會的文化的命令は、人間の要求の直接的命令に對して、道具的現實に媒介されたものであり、人間の生理的衝動を社會的統制の下に組織した共同的な機能性である。それは第二次的な機能として媒介された作用體系であるが、文化的脈絡の全體的關聯に於ては却つて本質的なものでなければならぬ。

かくの如く道具的現實は個體の集團的な共同の組織を形成すると同時に、かかる組織された活動を通して、自己自身を相互に媒介し、それによつて機能的に關聯する文化構造の全體性を形成するものである。従つて文化はマリノウスキーにあつては、道具的現實の相互的關聯に於て人間の活動の媒介がはたらくところの「道具の體系」であると共に、他方に於てはかかる道具的現實に交渉する人間の活動がそれによつて媒介される主體の共同性に於て形成される集團の社會的行動の複合性であり、かかる活動的規範としての「風習の組織」を含むものである。即ち社會的行動關聯に於て、それを規定制約する社會的な力として風習・規範の體系であり、文化的機能の全體はかかる風習の組織と道具の體系とに於て基礎的な様相を擔ふものである。例へば社會組織の如きも、人間の活動に對して單に外面的に存続する形態に止まらず、かかる物質的裝置と身體的習慣との複雑な結合であり、機能的な文化的全體の一部としてその物質的—心理的基底の何れよりも切り離して理解することはできない。社會的組織はかかる現實的基底に媒介された複合體として、集團がその中で行爲する標準的な様式を形成するものである。

上述の立場からマリノウスキーの神話解釋は、文化の全體的脈絡に從つた機能的な關聯に於ける把握でなければ

ばならない。神話は單に語られた物語ではなく、社會に於て生きた現實として、その語られる文化的脈絡に於て特殊の役割を擔ふものである。従つてそれは單に物語に表現された世界の「説明」の一面的體系ではなく、その體驗に關して信仰の地盤に基き、人間の生活の諸關聯に於て道德的社會的な機能をもつ文化の生きた部分である。マリノウスキーはかくの如くに神話の宗教的信仰の主體的基礎にまで深く掘り下げて、その文化的社會的な脈絡に於て理解し、従つて神話を自然の思辨的解釋や自然法則の詩的象徴として把握する一面的な抽象に反對する。自然現象に關する神話と雖も、その物語の内容は、決して孤立的自然の神祕的現象の原因としてそれを説明するものではなく、「原始的な科學」の單なる知的體系ではない。「原始人は自己の宗教と同時に自己の科學をも有してゐる。神話は現象の説明に役立つものではなくて、寧ろ人間の行爲の統制に役立つものである。」⁵⁾即ち神話はその物語の孤立的な表象の内容の關聯に止まらず、それが關はる祭儀的な行爲、その規定する社會的組織・道德的規範及び日常的生活に關聯するところの社會的行爲的な限定をその内に含む現實性である。マリノウスキーは神話解釋の主知主義と抽象性に反對して、かかる行爲的關聯に於ける生きた現實として神話の機能的構造を把握せんとするのである。

ところでかかる生きた現實性に於て神話の見出されるところは特に未開種族の領域であらう。文化的民族の古典的神話は、われわれにとつて單に傳へられた物語の本文を残すに過ぎず、既にそれが生きてはたらく社會的組織の相關性が見失はれ、それを支へる信仰の基底から斷絶され、單に表象の記憶に保存された象徴的な物語の内容が傳承されるに止まり、従つてその生ける文化的脈絡に於て把握することが困難である。これに反して未開種族

に於ては、神話はその物語と共に種族的社會に於て生活された現實であり、宗教的儀禮を通して行爲的に實修される。謂はば神話を生きる種族の生活體驗に於て生命ある主題の表現として、主體的な機能を以つてはたらいてゐる。機能主義の立場は、神話をかかる姿に於て把へんとするものであり、従つてそれが未開種族の内にその研究の固有の地盤を見出したことは偶然ではない。即ち文化理解の機能主義的方法が特に未開種族の領域に於て、人類學の方法として成果を收め得たことは、この未開文化の生的機能的構造に於て必然的な關聯をもつのであり、それが原始的な文化形態としての神話の理解にとつて優れた意義を擔ふ所以であらう。

かくしてマリノウスキーにあつては、神話はその文化的機能の下で宗教的本質との關聯に於て把へられた。それはタイラーやラングの如く、原始的な哲學、説明原理としてではなく、宗教的信仰の主體的・行爲的關聯に於てその文化的社會的機能によつて取上げられるところに、その解釋の獨自性がある。神話は「深刻な宗教的慾求・道德渴望・社會的服従と主張、及び實用的な要求をさへ満足させるために語られた原始的な現實の敘述的復活」であり、單に物語の内容とする自然と世界の説明の體系ではない。それは物語に於て信仰を表現・昂揚し、それを信條化する機能を有し、社會に於ける神聖なる體系として、社會的な畏敬を以つて交渉する行爲の規範的組織を含み、特定の儀禮的實修と禁忌の社會的道德的な統制の限定であり、更にかかるものとして日常的な行爲の指導に役立つ規則を與へる機能的な全體性である。即ちそれは生きた信仰の所産として、宗教的信條の展開された神聖な物語であると共に、他方に於ては信仰の現實性として社會的行爲に於て文化的傳統の規範を規定する社會的機能を擔ふものでなければならぬ。

かくの如くにマリノウスキーに於ては、神話の現實性は種族の宗教的な信仰の基礎に於て、文化的な機能的關聯として把握されるものであつた。従つてそれは宗教の機能的な信仰の教義・儀禮及び道德の相關性と對應的に理解されるものである。宗教はその社會的な文化的脈絡にあつては、生活に於ける神聖なるものに關する信仰の體系とそれが行爲に於ける社會的な表現との全體性である。この神聖性の信仰は、超越的な實在、即ち聖なる世界に對する確證として神話の物語に展開され、教義的な信條として把握されるものである。従つて神話の世界は、日常性の現實に於ては「起り得ないことが起る世界」であり、そこに於て超越的な神聖性が保證されるのである。それは超越性の信仰の教義的確信の物語に於ける表現に他ならない。けれども信仰の體系は單にかかる神聖なる世界の實在に止まらず、同時にそれに對する行爲的現實性との媒介に關するものである。即ちかかる世界に對する崇拜と、それに關聯する行爲に於て證しされる祭儀の體系を含むものでなければならぬ。これは傳承的に制定される奇蹟の實現であり、かかる行爲を通して人間は世俗的有限性の限界を超えて神話的世界に媒介され、その超越的な力によつて人間生活そのものが規定變化されるのである。それと同時に宗教の神聖性は世俗的世界に對するものとして、聖と俗との區別に於て禁忌の制約を通して社會的規則の保證であり、社會の風習規範に對して價值と威信とを附與する道德の體系に關するものである。

以上の如く宗教の機能的な全體的構造は教義・儀禮及び道德の相互性であつたが、信仰の教義的確信の表現としての神話の構造は、それ故に單に超越的世界の物語的敘述に止まらず、それを越えて社會的現實性に媒介されると共に逆にまた社會的行爲の規範、儀禮の組織は信仰の超越性の確信に於て保證と威信とを獲得する媒介の關

係として、相互的な關係に於ける全體性でなければならぬ。機能主義の全體的理解とは、かくの如くに自己の把握に關して自己自身を超えて他との相互的關聯の内に自らを媒介する過程であり、かかる文化の全體的脈絡に於て自己自身の機能的關聯をあらはにすることある。従つて神話に關しても、その信仰體驗の信條的表現としての神聖なる物語の超越性と同時に、それを越えて世俗的な社會的風習と道德的行爲の現實性に媒介されるのでなければならぬ。かくして神話の現實性は社會的行爲の機能の内に見出されると共に、この社會の世俗的關聯が神話的傳承の神聖なる證言によつて保證されるといふ相互性の關聯である。

- (1) Malinowski, B.: Culture (in *Encyclopaedia of Social Science*, ed. by E. R. A. Seligmann, vol. 4, 1931) p. 625.
- (2) *ibid.*
- (3) *ibid.*
- (4) *ibid.* p. 621.
- (5) Malinowski, B.: *The Foundation of Faith and Moral. An anthropological Analysis of primitive Beliefs and Conduct with special Reference to the fundamental Problems of Religion and Ethics*, 1936, p. 3.
- (6) Malinowski, B.: *Myth in Primitive Psychology*, 1926, p. 23.

(未完)