

フランツ・ボアズ (完)

—その歴史の概念について—

堀 喜 望

六

以上ボアズの批判を通して、われわれは歴史的认识が事實の個別的全體に關はるものとして保證されることを知つた。歴史認識にとつては、「凡ゆる現象はそれ自身のために研究に値する。それが單に存在するといふことのために、それはわれわれの注意を完全に惹きつけることができるのである。」⁽¹⁾ 個別的な現象は、それが普遍的法則の秩序の下に包攝されることによつて、科學的關心の對象となるのみならず、その個別的な現はれにおいて、事實に對する關心に基いて認識にもたらされる。「個々の行動或ひは出來事が關心を惹くのは、それが説明し得るからではなくて、それが眞實であるからである。」⁽²⁾「ある出來事の單なる生起は、われわれがそれに惹かれるが故に、われわれの精神の充分な注意を要求するものである。それは、一つの體系の中で如何なる位置を占めるかに拘はりなく研究される。」⁽³⁾このやうにして歴史は、現象の一回的な生起において價値を有し、從つて各の文化集團は、それ自身の時間的結合に關して、「それ自身の獨自の歴史」をもつといはれる。それは時間における現象の變化の中に成立する個別的なものである。してみればこのやうな歴史の認識は、特定の民族・部族の複雑な文化形態に關して、特殊的な細目的記述とその諸要素の時間的生成の歴史的再構成とにおいて成り立つものである。歴史の理解は、「事物が如何にあるかといふばかりでなく、それがどのやうにして成立してきたか、を知ることである。」⁽⁴⁾ボアズの課題は、このやうな歴史

科學として人類學を確立することであり、そのために部族文化の歴史的記述の方法を批判的に明かにする努力にあつたといふことができる。

しかしボアズは、「歴史」といふ言葉がある箇所では二様の仕方である——即ち文法上の單數形と共に複數形をもつて區別して使用してゐる。歴史が夫々の民族文化に固有のものであり、個別的な生起であるならば、多數の民族に従つて複數の歴史が存在するであらう。しかるにかかる個々の歴史と區別された一つの歴史とは何であるか。それは、これら個々の歴史を自己の中を含むところの、或ひはそれらに共通な一つの歴史であらうか。即ち「文化の一般的歴史」乃至人類發展の一般的法則としての歴史を意味するのでもあらう。「このやうにして成長の諸の歴史を比較することによつて、一般的法則が見出され得るであらう」——ボアズはこれに關聯した一節でさう述べてゐる。かくの如く、歴史が他方において同時に發展法則として普遍性によつて理解されるとすれば、このやうな歴史は個別性としての歴史に對して、如何にして成立し得るであらうか、更にまたそれらは相互にどのやうに關係するのであるか。

一般に歴史の個別的固有性と普遍的法則性とは、歴史に本來的なアポリアを含む課題である。それは歴史的にいつて、啓蒙の歴史の發展理論と浪漫的な歴史主義との傳統に見られる對立であり、「歴史における理性」の問題として様々の歴史哲學において展開されたところのものである。そしてそれはまた人類學の領域では、進化論的な發展階級の理論と文化史的な傳播主義の立場との形態をもつて流れ込んでをり、方法の上で心理主義と文化主義との傾向において對立する。ボアズにとつてもまた、この關係を明かにすることが、彼の本來的な課題であつたといふことができる。

この點に關するボアズの見解について、われわれは既に述べたところから、豫め次のことを指摘することができるであらう。——即ちボアズは歴史の個別性と、その認識の細目的記述に歴史の本來の意味を認めてゐることは明白であるが、同時にまたその普遍的法則性を否定することはなかつた。それはボアズの人間理解における根源的理念とし

て、個別的な歴史的認識を導く光となつてゐる、といふことである。ボアズは、人類史の一般的法則について、その「單一系列」の發展段階の圖式を否定し、このやうな再構成は無意味であることを強調してをり、歴史的認識が具體的な文化的複合の細目的研究に成り立つことを説いてゐる。しかし、「かかる細目的研究は——ボアズによれば——それ自身において價值があるのみならず、またそれが人類の歴史の一般的側面を説明するが故に價值がある、何故ならばわれわれは、ここに個別的な文化の中に反映された文化現象の全體性を見るからである。」このボアズの最も後期に屬すといはるべき論文からの引用は、人類史の課題がボアズにおいて一貫して目標とされてゐることを、明白に物語るものであらう。それは、個別的な民族の歴史を、尙ほ且つ人間の歴史的出來事として知るに値するものたらしめる根柢であり、かかる認識そのものを細目的な根柢をもつて遂行することを可能ならしめる基礎であり、その根源的な動因となるものに他ならない。このやうな言葉はボアズの隨所に見出すことができるが、また別の箇所で「人類文化の哲學的歴史」について、次の如く語つてゐるのは注目し得るであらう。——「遠くから見てゐる人々にとつては、アメリカの研究者が大量の細目的探求に没頭して、人類文化の哲學的歴史の究極問題の解決には餘り向はない、といふ風にみえるかも知れない。しかし私は、アメリカ人の態度をこのやうに解釋するのは正當ではないと思ふ、何となれば究極的な問題は、他の學者と同様にわれわれの心の近くにある、ただわれわれは複雑な歴史的問題を一個の範式によつて解き得る、とは思はないだけである。」この言葉は尠くともボアズの歴史的研究については、嚴肅に貫かれてゐるといふことができる。蓋し彼の個別的な記述が、一方においては常に嚴密な方法の理論的反省に支持され、人類學的調査の方法を創造した事實がそれを物語つてをり、更にまたわれわれによれば、ボアズの歴史的變化の考察が文化の動態的統合の理解にまで發展することができたのは、實はかかる根源的理念によるものと考えられるからである。

このやうにして人類の一般的歴史が、民族の個別的歴史と同時に認められるとすれば、しからばその關係はどのや

うに考へられるであらうか。

この問題に關するボアズの見解については、明かに段階的な發展のあることが知られるであらう。その最も初期に述べた如く一般と特殊、類と種の關係として捉へられてゐる。ボアズはこの時代においても既に、如何なる「未開民族」も夫、の長い過去の歴史を有し、所謂「自然民族」といふ如き自然状態において生活するものは存在しないことを、強く指摘してゐる。従つてこのやうな特定の民族文化の歴史的形成を辿ることが、記述科學としての人類學の課題とされ、個別的な事實の解明がその中心的關心であつた。しかしボアズによれば、これら個別的な文化をもつた多數の民族にあつて、夫、の文化的諸側面において、それは共通な要素——その諸形態のあらはれは異にしてゐるが——を有し、従つて、その發展は齊一的と考へられる。かくて宗教や藝術を缺く文化はなく、如何なる民族も家族その他の社會組織を共有してをり、また火を起し、刀劍などの武器、道具を使用する技術文化において共通である。更に「個人が次第に解放される——個人の行動を支配する無数の恣意的な規則が消滅する傾向にあるから——といふ如き文化の進歩」は、至る所に見出される動向である。これらの要素的な特質については、ボアズは一般的な發展法則の成立することを認めてゐる。それらは人間精神の齊一的な法則に従ふもので、個々の歴史的原因から獨立して「民族心理學」的な探求の領域であり、民族學の主要課題である、といはれる。そしてこの歴史的結合と一般的な法則との關係については、上に述べた如く、「これらの目的の間には根本的な對比は存在しない。何故ならば個別的現象が一般的法則の例證として解釋されると丁度同様に、一般的法則は個別的現象の中に表現されるからである」。このやうにしてボアズは、個別的現象の歴史的成立と同時に、かかる複合を形成する諸要素の心理學的發生の法則的探求を一般的關係として承認する、といふ立場をとつてゐる。

しかしながら文化發展の一般的法則の存在については、ボアズの歴史的硏究の發展と共に否定されたことは、矢張

り既に見たボアズの第二の經歷の示してゐる周知の事實である。ボアズの歴史的分析によれば、文化の要素的特質と考へられるものは實は歴史的に形成された複合態であり、多くはわれわれの風習の歴史の傳統に基く文化的範疇に從つて要素的と考へられたものに過ぎない。例へば人を殺すといふ單純な行爲も、われわれにおいて道德的感情と複合して意味をもつてゐるが、他の民族の宗教的、呪術的その他の複合關係において成立する行爲は、全くこれとは別の範疇に屬するものである。一個の行動としての殺人は、一定の狀況の結果であり、そこにおいて人間生命に對する普通の尊重がより一層強い動機によつて壓倒されるものとして考へられなければならない。かくて文化現象の脈絡的な複合の關係が更に進んで分析され、それと結びついてボアズの歴史的研究は一層徹底せしめられるに至つた。それと同時に歴史的な結果としての文化形態における幅合的發展の事實が明かにされ、文化發展に關しては多様な總起があり、單一な發展段階の想定が否定されたことも既に述べた如くである。

このやうな文化的複合の歴史的分析によつて、ボアズの歴史の探求が徹底されたことは認められるが、しかし尙ほかかる探求の結果において文化の要素的特質に到達することは考へ得るところであり、事實ボアズ自身かかる文化的要素を想定してゐるかのやうにみえる場合が尙ほ屢ある。

例へば神話傳承について、ボアズは特定の物語が、一つの筋に纏められた諸の主題の複雑な結びつきによつて形成され、それが筋の全體としても、またその個々の要素的な主題においても、諸民族の間を傳播し、かかる結合・借用によつて様々な民族の物語の變容が歴史的に成立することを、アメリカ北西部の神話分布の事實に基いて實證的に證明した。かくて物語の歴史の成立については、その諸要素の絶えざる傳播の過程を明かにすると同時に、他方それが地方的部族に受け入れられ、その文化的傳統によつて發展せしめられた文化變動の諸様相を具體的に研究しなければならぬ。即ちそれが物語られる特殊の傳承様式、地方による物語主人公の變化、物語の舞臺たる文化的・自然的狀態の變容、それに歸せられる説明的傾向の部族の特殊性——それらは物語の傳播變容される部族の生活・思维形式

を反映するものである。このやうにしてボアズの歴史的研究においては、文化的形態の分布状態の調査研究のみならず、部族生活の内面的動態の集約的研究が結びつけらるに至つた。そこにボアズの歴史的分析の徹底とそれによつて導かれる動態的全體の方法論的次元が開かれるのである。しかしボアズは、かかる傳播と文化變動の具體的な研究を通じて、様々の神話物語が専ら古い主題の結合再構成から成立し、その結合の仕方並びに説明的追加の多様な可變性にも拘らず、主題的要素の新しく創造されたものは殆んど稀れであることを確かめた。このやうにしてかかる少數の單純な要素的内容についてその起源が問はれ、神話物語の現實的形成の歴史的問題と並んで提起されてをり、これに關してボアズの社會心理學的な獨自の理論が展開されてゐる。

かくの如く神話の場合についていへば、ボアズは「物語の歴史に關する探求と、他方多數の或ひは凡ての神話に共通な傳承乃至觀念の起源の探究」とを區別し、それを混同してはならぬことを注意してゐる。この點について、神話的觀念の起源に關するボアズの見解を、今少し立ち入つて述べるならば、それは先づ第一に未開人の想像力の産物であり、單に感覺的經驗の觀念によるものではない。神話的内容は、人間生活の欲求を源泉とし、従つて、その成立に關して情緒的生活が中心となる。即ち人間の欲求が想像力により充足されたものとして、われわれの日常生活の誇張された形象が生れる。そしてかかる生活的欲求は特定の情緒的價値の下に觀念の傳統的な聯合を強化し、そこに神話的觀念の複合が形成される。かくてボアズにおいては、神話は人間の社會的生活の出來事で、特にその情緒的活動を刺戟するものがその主要な内容をなすといはれる。それと同時に神話的形成にとつては、生活における戲戲的な聲びが重要な役割をなしてゐる。かかる藝術的な創造として、言語上の多様な組み合せや、既成の主題の繰り返へしによる愉み、傳承形式の様々な變容などが、神話における本質的な傾向として件ふことが理解せられる。従つてまたボアズのかかる神話解釋は、神話の起源を感覺的經驗に基礎づけ、或ひは自然・社會の説明的要素に求める從來の解釋を斥けると共に、かかる説明的要素は、却つて神話的想像が、習慣化された行動の動機について反省する知的活動と複合

することによつて成立する第二次的な結合であると解釋される。⁽¹⁸⁾

このやうな神話の起源に關する情意的—非合理的な要素の強調は、ボアズにとつて更に一般に文化の理解に對する態度をもあらはしてゐる。そこにまた彼が聯想心理學の合理的な觀念の系統的發展の系列を否定する所以がある。ボアズによれば、文化は習慣的行動の傳統において獲得された活動であつた。⁽¹⁹⁾ 習得によつて習慣となつた行動は、強い情緒的價值によつて支持され、共通な價值の下に聯合・統合されて、傳統的な基礎を形成する。人々は、言語形式或ひは行動規範として定着されたかかる傳統的・一般的基礎の下に、自己の個別的經驗を結合してこれを解釋するのである。⁽²⁰⁾ 従つて文化における傳統的基礎は、民族によつて歴史的であり、その生活的關聯の情緒的反應に從つて特殊の民族的複合を形成する。かかる情緒的に決定され風習となつた行動に對して、その動機を求め、これを自覺する推理の活動は、寧ろかかる風習が犯され、或ひは挫折を生じるとき、これを正當化し説明を與へるためにはたらくのが普通である。⁽²¹⁾ 例へば未開人のタブーは、習慣的に服従されるやうになつた行動が、それを破る行動に對する強い不快の感情と複合し、かかる情緒的反應を説明し理由づけるために試みられた特定の制度的な解釋に他ならない。

しかしこのやうな文化的行動の情緒的複合と傳統的制約については、ボアズによれば、われわれの合理化された文化においてもまた、所謂未開社會におけると根本的な相違はない。われわれの「日常的思想」においても、常に合理的な推理によるのではなく、専ら情緒によつて指導され、傳統化された行動體系を基礎として判斷が行はれることにおいて變りはない。日常的思想は、「その解決が既に知られてゐると想定された一定の既知の事實に、ある現象を聯合し、これらの豫め知られた事實に新しい事實を還元することで満足する」⁽²²⁾ 従つて「未開人の思惟の様式を文明人のそれと區別するものは、専ら新しい知覺が聯合される傳統的な素材の性格の違ひに存する、といつてよいであらう」⁽²³⁾ われわれの文化においては、その基礎的な傳統的觀念が、文明の傳統によつて科學的に合理化されてゐるといふ點に、性格的な相違があり、かかる傳統を基礎とし個別的な經驗を情緒的に聯合するといふ態度については、未開

人の傳統的思想と變りがないことが指摘されてゐる。

このやうな觀點において神話的觀念の源泉を省みるとき、ボアズは、「過去一萬年の神話形成の過程が、現代の神話創造の過程と實質的に違つてゐる、と信すべき理由は存在しない。」と斷定する。永河時代末期の人類の遺した器具が、現代の諸人種に見られるそれと全く同一の性質のものである限り、この期間にわたつて精神の變化を想定せねばならぬ何らの根據もない。してみれば一般に人類文化の起源の問題は、實は現存民族の文化の形成の過程の中に探らるべく、従つてその動態的、な諸關係の研究によつて導かれる、といふことができる。事實において、ボアズの「多數の、或ひは凡ての神話に共通な傳承乃至觀念の起源の探求」といふ一般的法則に關する課題は、このやうな仕方で解かれてゐるのである。

註 I 1887, p. 642.

II Ibid., p. 644.

III 1920, p. 284, cf. 1936, p. 305.

IV 1896, p. 277, 278, 279.

V 1932, p. 250.

VI 1896, p. 279.

VII 1932, p. 254, 1896, p. 275.

八 1936, p. 307. 傍註引用者。

九 1920, p. 283 sq.

IO 1888, p. 633.

11 Ibid., p. 634, cf. Boas, 'The Mind of Primitive Man, p. 187.

12 Ibid., 尚條前號第四節九頁參照。

13 Boas, op. cit., p. 188.

14 1914, p. 480.

- 一五 *ibid.*, p. 484.
 一六 *ibid.*, p. 457.
 一七 *ibid.*, p. 487.
 一八 Boas, *op. cit.*, p. 238.
 一九 *op. cit.*, p. 163.
 二〇 *op. cit.*, p. 220.
 二一 *op. cit.*, p. 238.
 二二 *op. cit.*, p. 234.
 二三 *op. cit.*, p. 220 sq., cf. p. 251.
 二四 1916, p. 404.

七

以上においてわれわれは、人間文化の一般的起源の問題について、文化の情意的・傳統的・形成の本質的構造に關するボアズの見解を敘述し、その本質的類同の連續性を知ることができた。かくてボアズにおいては文化の歴史の構造が指摘せられると共に、その普遍的法則の問題が現實的・文化的統一的動態の解明によつて基礎づけられるといふ事情が明かにされた。かくの如く人類の一般的歴史が文化動態の問題を提起し、これと結びつけられることによつて、われわれはここに新たな課題の轉換にまで導かれたといふことができる。しかしわれわれはかかる問題に進む前に、今一度かの個別的歴史に對するその關係についての問題にまで立ち戻らなければならない。⁽¹⁾

既に上述した如く、ボアズはその歴史的・方法を通じて、人類文化の一系的な發展法則の存在を否定し、比較の可能根據を基礎づけることを要求した。しかしその場合にかかる一般的法則そのもの、或ひは「人間精神の活動を支配する法則の發見」⁽²⁾といふ課題は、依然として人類學の領域として認められ、それが歴史的分析の結果を基礎とするもの

として、寧ろ究極的な主要課題でさへあつたといふことができる。ただそれが精神の心理學的演繹に成立するものではなく、歴史的形成を基礎とする謂はば社會心理學的な綜合として確立されねばならぬところに問題があるであらう。「従つて歴史的方法の直接の結果は、研究の主題となつてゐる様々な部族の文化の歴史 (histories) である。しかし私は、これがわれわれの科學の究極的目的ではない、と主張する人類學者たちと全く同意見である。蓋し、一般的法則はこのやうな記述の中に含まれてゐるけれども、それが種々の文化の中であらばになつてゐる仕方の充分な比較がなければ、それは明確に方式化されることはできず、またその相關的な價値を評價することもできぬからである」⁽²⁾

かくてポアズにとつて、一般的法則の探求は個別的な文化の歴史的分析を條件として前提しなければならぬ。文化的形態は、その單純な形態においても要素的實體をなすものではなく、多様な側面をもつた歴史の複合であつた。従つて歴史的分析は、このやうな形態の成立を時間の過程において遡源すると同時に、それを構成する諸の要素的特質を分析的に解明するといふ道を開くものであらう。してみればポアズにとつて、かかる歴史的遡源の過程は、その方向の中に同時にまた文化の要素的、特質に到達する可能性が想定されてゐる、といふことができるであらう。即ち、その歴史的结合の證據を缺いてゐるが、夫々の文化に本質的な要素として共通に見出される如き文化的特質が、歴史的分析の結果として明かにされるわけである。かくて歴史的な文化的特質の比較を通じて、文化を構成する要素的特質であるところの所謂「普遍的範型」を發見するといふ道が、ポアズの方法において保證されているといはなければならぬ。ポアズによれば、人間が火を起し、道具を使用し、家族その他の社會的集團を組織し、言語によつて通信するといふことは、何萬年の太古の時代より至る所に共通な文化の様相であつたのである。

ところがこのやうな方向は、例へばウイッスラーなどの文化の「普遍的範型」の概念において發展せしめられた理論的課題であり、文化における基本的要素として普遍的な様相を明かにするといふ課題を基礎づけるものに他ならない

であらう。ウイスラーによれば、言語・物質文化・藝術・神話等々として數へ上げられる文化的側面は、如何なる原始的民族にも共通な文化様相であり、従つてそれは人間の原本の性情にその根柢をもつものとされる。してみればこのやうな文化的諸要素は、最早や歴史的に基礎づけられるのではなくて、人間精神の構造と機能にその根柢を見出すべく、従つて謂はば心理學的な要因によつて説明されるものであらう。事實ウイスラーにおいても普遍的範型はかかるものとして演繹・組織されてをり、歴史的・社會的な理解はその特殊な諸形態に適用されるものであつた。かく「普遍的範型」の概念は、一面においては矢張りボアズの見解の理論的歸結をあらはしてをり、その意味においてウイスラーなどの觀念はボアズの一つの發展といふことができる。

しかしながら、ボアズ自身はこのやうな一般的な文化要素の規定については、益、抑制的な傾向を示し、ウイスラーなどの心理學的な根據に對しては強い批判的警戒の態度をとつてゐる。普遍的範型は、ボアズにとつて如何に單純な要素的なものであつても、それが文化的要素である限り、矢張り「經驗の累積的成果」であり、歴史的な形成でなければならぬ。例へば言語の使用、發火の技術といふ如き、人類の知られる限り原始的な、且つ普遍的な文化要素と雖も、單に人間の内的本能の所産として、これによつて決定されるものではなく、従つて個人心理學的な活動から一般的に基礎づけることはできないであらう。かかる文化の動態的反應は、ボアズによれば「一方においては社會集團の特有な内面的發展に依存し、また一方それが影響を受けてきたところの他處からの影響に依存する。」⁽⁹⁾それ故にそれは何處までも歴史的・社會的形成として把へらるべきであり、文化的動態の諸關聯の中に根據を探らねばならず、従つてその心理學的説明は屢、誤謬に陥ることをボアズは強調してゐる。⁽⁸⁾更にまた普遍的な文化要素と考へられるものは、實は普通われわれの文化經驗において自明とされ、われわれ觀察者にとつて基礎的とされる文化的範疇に從つて構成される概念である。例へば戦争、婚姻統制などの現象を一つの單位的な文化要素とし、その形態と分布から一般的な結論を導出せんとするのは、歴史的状況の異なる關聯の下にある現象を無差別的にわれわれの特定概念の

下に包攝することになり、その現象自體が歴史的・社會的な單位となり得る證據を保證するものではない。かくてポアズにおいて、「批判的な探求によれば、われわれが人間本性に基くと考へる傾きのある思惟行動の諸形態は、決して一般に妥當することなく、却つてわれわれの特殊的文化の特性をなすものである、といふことが認められる」。

かくの如くポアズは、ウイスラーの如き普遍的範型に對して極めて批判的であり、文化の構成要素として心理學的に基礎づけることを殆んど無意味であると考へる。ポアズのかかる否定的・抑制的な態度は、しかし繰り返して述べた如く普遍的法則の理論を否定することを意味するものではない。それに關するポアズの結論は、それが人間本性の心理學的要因に基礎づけられる要素ではなく、從つて凡て歴史的な形成である、といふこと、の認識である。それ故にまた、かかる普遍的要素の觀念は、文化における、構成的な規定としてではなく、文化認識に對する規準として理解さるべきであらう。即ちそれは文化の歴史的認識に關して要素的分析を方向づける統制原理として反省されたものであり、かくて具體的な文化認識の中に自己の固有の問題領域を開いてゐることが認められるであらう。このやうな意味において、「われわれが各、の人間集團の文化が如何にして現在ある如きものとなつたかを知るに非れば、文化の一般的歴史を統制する條件に關して、如何なる結論に到達することも期待できない」といふポアズの言葉の積極的な意味が理解されるであらう。

しかしながらポアズは、他方において、歴史的文化的現實の中で、その要素的特質について一種の心理學的な一般的理論を求めるところを試みてゐる。例へば物語信仰において影の國が屢々、西方に位置づけられる事實を、太陽や星辰の没する方位に求めやうとする傾向性によつて説明してをり、また神話的要素について、死者の復活や不死の世界などの觀念が、人間的欲求願望の單純な反應であり、これが想像力によつて構成される心理的過程の結果であるとしてゐる。神話的物語はポアズにとつて勿論歴史的複合であるが、それを構成する要素の觀念について、上述の事例の他にその成立の心理學的條件を指摘してをり、またその複合的形成に關して心理學的要因の作用に注目してゐる。例へば

幽鬼の如き形態が、悪夢の心的表象を基礎とするのみならず、想像力の誇張された「美的變形」の作用によつて形成されることを説いてゐるが如きがそれである。ポアズ(註)の神話形成——従つてまた一般に文化的複合の形成、についての心理學的要因の理解は、このやうにして表象の合理的基礎づけといふにとどまらず、要素的複合の動態的作用において取り上げられ、日常的な欲求に結びつく情緒的美的なはたらきが主要な役割を果すことを強調してゐる。従つてまた思惟行動の様式に關する習慣形成の要因としてはたらしき、かくて歴史的傳統の統合的機能としての意味をもつて把握されてゐるといふことができる。それはクルドなどの模倣原理に負ふものとされるが、單なる心的傾向としての一つの模倣作用にとどまらず、心的活動が生活的欲求に統合されてゐると共に、かかる複合として統一的な習慣に定着する如き過程である。このやうにして例へば、物語にあらはれる神聖數の觀念の如きも、それ自身の意味する超越的神祕的な價值から導かれるのではなく、却つて繰り返されるリズムが生じる情緒的効果に基いて解釋されてをり、(註)また英雄神話に關して様々な冒險の要素的事件が、有名な人物を中心に結びつけられ、追加的に物語の體系が統合されるといふ傾向を情緒的價值の心理學的作用によつて理解してゐるが如きである。(註)

以上の如き二三の事例を通じて、われわれは、ポアズが具體的な個々の文化的要素に關して、心理學的條件を求めてゐること、並びにその場合に、情意的な要因に注目し、もつて心的複合の過程を捉へんとする態度が指導的であること、を知ることができるといふことができる。このやうな心理學的解釋がまた歴史的生成の立場を裏づける如き理論としての役割をもつことも容易に理解され得るであらう。しかしこの點については立ち入ることなく、要するにわれわれは、ポアズが文化的要素の一般の成立に關して、心理學的な解明を試み、しかもそれが現實的な文化の關聯について適用されてゐるといふことを確認することができる。そしてかかる文化的要素の普遍的法則性の理念は、單に歴史的分析の批判的要請として形式的な原理にとどまらず、心理學的方法に基く現實的な文化の解釋において、ポアズの業績における重要な實質的な部分を占めてゐるといふことである。われわれはこのやうな法則探求を、一般に歴史的分析に對して心

理學的と呼ぶことが許されるであらう。しからばかかる心理學的な法則探求は、歴史的な文化的現實において如何なる意味をもつのであらうか、如何なる關係において理解されるのであるか。

ポアズにおいて、文化の心理學的説明が誤謬に陥るものであるといふ警告については、既に上述した。従つてそれは文化的要素を一般的に人間の心的過程に還元し、或ひは心理學において證明された諸原理を文化理解の基礎として適用して説明する、といふことではない。また文化現象の分析のための發見的原理として使用される諸觀念を、心理學的に演釋することを課題としてゐるのでもない。しかも心理學的解釋を所謂普遍的範型についてのみ妥當せしめ、特殊の形態に關して歴史的分析を要求するといふ分割もまた認められないであらう。しからばそれは現實の歴史的分析において如何なる位置をもつものであらうか。それが歴史的認識の統制原理としての要請にとどまらず、しかも歴史的分析において文化解釋の方法とされるとするならば、それは如何なる意味においてであらうか。

註一 一般的歴史の問題がポアズ自身において如何なる意味をもつてゐるか、即ち彼の人類學においてそれが常に課題として提起されてくる根柢の問題性については、われわれは今この小論においては闕知せぬところである。それはポアズにおいて自己開示の問ひによつて動機づけられ、謂はば「哲學的歴史」の問ひとして、彼の人類學にあつて人類學の理念を方向づけてゐるのであるが、しかしかかる活動は、寧ろポアズにおける人間學の問題に屬するものでもあらう。われわれにとつてはここではただ、かかる問題が人類學の科學的水準において、歴史科學の認識に對して如何なる意義を指ふか、その個別性と一般性とが歴史認識において如何に關係づけられるか、を明かにすることが課題とされるのみであらう。

II 1898, p. 624.

III 1896, p. 278 sq.

IV Clark Wissler, *Man and Culture*, 1923, p. 74.

五 マードックは、様々の違つた習慣の行動について、分類範疇として、類同的な共通要素を分析し、これを「文化の公分母」と名づけ、七十二の項目に分類してゐる。それはしかし特殊の文化内容の同一性を示すものではなく、これは例へば配偶者の

獲得の仕方における現實の行動の如く、一定の風習となつた複合をなしてゐる。しかしこれを婚姻、子供の養育、家族等々の要素的特質の下に分析し、文化の共通な範疇に分類することは可能であり、このやうにして人類文化を通じて、その現れ方を異にするところの共通な要素を明かにすることができる、とマードックは考へてゐる。そして彼においてもかかる普遍的要素の根柢となるものは、主として人間の基礎的な生物學的・心理學的性狀並びに人間存在の普遍的條件の中に見出されてゐる。このやうな研究がウイヌラーなどの發展として精密化されたものであることは明かである。cf. G. P. Murdock, *The Common Denominator of Culture, in Science of Man in the World Crisis*, ed. by R. Linton, c. 1945, p. 131-142.

- 六 1932, p. 240.
- 七 1920, p. 286.
- 八 *ibid.*, p. 287.
- 九 1932, p. 258.
- 一〇 *ibid.*, p. 250.
- 一一 1896, p. 272
- 一二 1914, p. 489 sq.
- 一三 *ibid.*, p. 488.
- 一四 *ibid.*, p. 489.
- 一五 1916³, p. 400.

八

ポアズの一般的法則の觀念について、われわれの上述の考察を要約すれば略、次の如くであつた。——即ちそれは文化の普遍的範疇としての心理學的範疇ではなく、却つて文化認識の統制的原理として歴史的分析の要請であるとして解さるべきであるといふこと、しかしながら他方において、それは現實的文化の心理學的、理解を通じて一般理論としての形成を見出すことをポアズが現に試みてゐるといふこと、であつた。このやうなポアズの態度には、嚴密には一

つの矛盾があり、或ひは尠くとも立場の移行を見る事ができるでもあらう。この點においてボアズの歴史的地位についての批判の生れる所以がある。⁽¹⁾しかしかかる「矛盾」は、ボアズの心理學的立場の意味を廻つて一應解決され得てあらう。ボアズにとつての心理學的見解は、所謂要素的心理學的觀念聯合を強く斥け、寧ろ機能的な立場を執り、従つてまた生活的欲求の活動による統合的な結合に注目してゐることは、既に上述によつて明かである。しかしわれわれにとつて更に一層根本的には、兩者の關係がボアズにおける立場の徹底或ひは發展として歴史的文化的全體的理解のために要求せられる方法であり、或ひは逆に歴史的分析の要請が徹底されるところに、それがこの心理學的方法によつて歴史的文化的中に具體化される、といふ關係でなければならぬ。このやうにして心理學的方法といふのは、歴史的文化的な方法となり、かかる關聯を基礎として、上に述べたボアズの心理學的見解——即ち心的要素による文化の基礎づけではなくて、寧ろ文化の統合的機能關聯の理解のための方法、といふ意味での——が根據をもつて來るのであらう。従つてそれはボアズにおいては、謂はば精神Ⅱ心理學ではなく、歴史Ⅱ心理學、或ひは一般に用ひられる社會心理學の立場といふべく、更に今日の所謂「人格心理學」とも結びつくものと解することができる。

かくの如くわれわれにおいて、ボアズの所謂心理學的方法が、一般的法則の方法論的な具體化として理解されるべきであるとするならば、それは最早や文化的要素の單なる心理學的説明ではなく、その機能的統合を明かにする文化理解に關するものでなければならぬ。そしてそれはボアズの「文化動態」の統合的把握といふわれわれが第三の課題と呼んだところのものに他ならない。従つてわれわれの理解は、かかるボアズの思想的展開を一つの關聯の下に基礎づけると共に、逆にボアズ自身が自己の見解を一貫した批判的立場として主張してゐる事實によつて保證されるであらう。文化動態の統合的理解は、かくて現實的な文化の歴史的分析においてその全體的な把握として、具體的な歴史的文化に關はると共に、それにおいて文化の全體の構造における一般的な法則關聯を明かにすることができる。

しかしながらかかるわれわれの結論は、ポアズの凡ての行論において必ずしも明瞭であるとは限らない。ポアズの個々の見解において相互の移行があり、従つてそこには見解の時間的発展のあることもまた、否定することはできない。例へば實にも見た如く、一般的法測に關はる心理學的條件を歴史的批判における分割によつて、その妥當領域を保證するといふ見解は、ポアズの一般的な提言の各所に讀みとることができ、特に彼の歴史的批判の早期の見解をあらはしてゐることは事實である。それによれば、一方においては文化的複合の歴史的結合に關して、その諸要素の時間的・空間的な傳達の歴史的遡源を規定し、心理學的な基礎づけを斥けると共に、他方においてかかる要素の遡源の限界において、その一般的成立に關して心理學的要因による解釋を要請するといふのである。かかる批判的分割によつて心理學的解釋において一般的法則の領域が確立され、「心理學的問題は歴史的結果の中に成立する」といふポアズの見解が見られるわけである。しかしながらかかる限界は、既にウイスラーの普遍的範型について見た如く、これを現實の歴史的系列の特定の時點の中に求めるといふことは、元來解くことのできぬ二律背反である。ポアズの歴史的批判によれば、文化的形態はどこまでも歴史的複合であり、従つて單に心理學的に基礎づけられる單位の中に遡源的に還元することはできず、かかる構成は歴史的現實の彼岸に非歴史的な領域を導入する「思辨的理論」として、ポアズの鋭く批判するところであつた。それと同時にかかる要素と考へられるものが、ポアズによればそれ自身一つの文化的な形成であることが明かにされてゐる限り、それを現象系列の特定の時點の中に遡源分析の過程において求めることは不可能である。してみればそれは現象の夫々の現實的形態そのものの中に見出す以外に道はないであらう。このやうにして所謂分析的要素の心理學的理解とは、現實の歴史的複合の具體的な形態に關して、要素的に分析されたものの動態的な關聯、その全體的な機能的な位置づけを明かにするといふわれわれの見解に導かれなければならぬであらう。かくしてそれは、歴史的文化的理解の方法として文化的現實に關はると共に、かかる現實の機能的・動態的な理解をめぐすものといふことができる。

われわれのかかる理解は、しかし更にまた文化の歴史的構造に關するボアズの見解において積極的な保證をもつてあらう。ボアズは文化的形成が傳播的繼承によることを具體的に明かにしてゐるが、しかし文化の獨自の歴史は、かかる歴史的な影響に基くと同時に、他方またその社會集團の特殊の内面的發展に依存するとされる。ボアズによれば一般に歴史的現象は結果であると共に原因として考察されねばならない。特定の受容された文化的特質が、その部族或ひは集團において特殊的に變容され、その傳統的諸要素と統合されて特殊の機能をもつことは、文化の傳播繼承において容易に認められるところである。ボアズは文化の歴史的な理解において、このやうな文化變動の事實に注目し、その條件として個別的部族の特殊の傳統や、個人的創造活動の如き内面的な諸契機を具體的に取り上げてゐる。例へばアメリカ・インド人部族の神話・儀禮における複雑な秘儀的教理の様相について、その構成要素が他の部族に起源をもち、廣い分布にわたることを指摘するのみならず、他方夫々の部族における特殊な發展に注目し、それが部族乃至集團の思惟・行動の獨自な仕方によつて變容を受けて組織され、また祭司・首長等の管理者の個人的創造の活動によつて體系化或ひは象徴化される過程を詳細に検討してゐる。このやうにしてボアズの歴史的な研究は、部族の集中的調査研究の道を開くと共に、それにおいて部族文化における個人の動態的役割に注目することを教へてゐる。神話・傳承について、その語り手の傳へるままを記録し、その異本の蒐集比較の方法を採用したことは、周知の如くボアズの貢獻であり、これによつて部族文化の内面的な統合的範型を明かにすると同時に、その個人的反應の内奥を探るために手がかりを興へ、個人と社會の動態的關聯の問題領域に新しい光を投じるものとなつてゐる。

かくの如く歴史的事實を全體として考察することは、ボアズにとつては最初から一貫した態度であつた。文化は孤立した要素の單なる集合ではなく、相互に關聯せる一つの統合的全體であり、特定の文化形態はこのやうな關聯において獨自の意味をもつことができるのであつて、「ある民族の藝術や性格の様式は、その作品を一つの全體として研究することによつてのみ理解することができる」といはれる。ところが文化は、ボアズによれば集團を形成する個

人の共通な思惟行動の様式であるが、それは部族の一般的な文化状態が要求する關心に基き、經驗の累積によつて形成された歴史的形態である。例へばエスキモー族の言語において、雪を表はす言葉は、地上の雪、降つてゐる雪、吹雪、雪の吹堆など大々區別してをり、またその數詞は固有のものとしては十を超えない、といはれる。かかるエスキモーの一般的な思惟形式が、部族の生活様式の必要によつて發達したものであることは明かである。數の如き抽象的觀念についても、未開人の思惟能力そのものの缺如を意味するのではなく、生活的必要が高い數詞の形成を制約したからで、文化的情況が要求するときは、他の言語から借用など補足する仕方によつて、多少とも完全な數體系を發達させることができることが證明されてゐる。かくの如く部族の特定の思惟・行動の様式は、その一般的な生活状態によつて變容され、歴史的に形成されるものであるが、それがまた同時に文化的環境を變容・統合する制約となることはいふまでもないであらう。新たなる文化的經驗は、かかる思惟形式によつて制約され、部族的文化の中に統合され、かくて傳統的な要素は人々の情緒的價值感情によつて支持されるとき、思惟・行動の強固な前提として作用する。このやうにして文化的様式は、集團の個人の相互的紐帶による共同の欲求によつて支持され、これを基礎として相互に關聯した統合的全體を形成すると共に、生活的經驗に對する變容の制約的な範型となる。

しかしながらかかる文化の内面的機能的關聯は、ボアズによれば文化に對す個人の動態的關係と結びつき、或ひはこれを中心として展開してゐる。上述の如く社會は多數の違つた個人から成り立ち、彼等の共同の思惟・行動の仕方が全體としての文化を形成するが、それと同時にかかる行動様式からの個人の離反は異常なる行動として文化變動に作用すると共に、かかる個人的行動は文化體系の中における諸形式に動態的な生命を充すものである。個人の行動は大部分社會的環境により決定され、社會の傳統的な行動様式に從つて營まれる。しかるにかかる個人的行動によつて、社會的風習はその形式を生命的に充滿し、生きた關聯としてはたらくことができ、傳達繼承されるのである。しかしながら他方またこの個人の行動は、ボアズにとつて彼の住む社會に對して影響を及ぼし、その形態を變容するは

たらしきであり、文化變動はこのやうな個人的活動によつて創り出されるものである⁽¹⁾。従つて文化の全體的な理解にとつては、社會的に標準化された信仰・風習の型の組織的分析にとどまらず、それらの相互的な機能關係が問はれねばならず、そのために個人が彼の全社會環境に對して反應する仕方が、歴史的文化的の構造において注意されるのである。このやうにしてボアズにおいて、文化の全體的な理解は、歴史的現實的文化的の統合的な機能關係に關はり、そしてこの後者は個人の動態的な活動の問題と密接に結びついて展開されなければならぬ⁽²⁾。

ところでこのやうな文化動態の考察を、ボアズは「心理學的課題」と呼んでゐるのである。そして「文化的環境に對する動態的反應は、それ自身歴史的發展の結果ではあるけれども、決してその歴史によつて規定されるものではない⁽³⁾」ボアズの心理學的とはこのやうな意味において理解されてゐるのでなければならぬ。即ちそれは、文化の動態的機能關係の方法であり、従つて文化的要素をその歴史的繼起の方向において分析する歴史的方法から區別されて、これを動態的な關係の次元において考察するところの方法として理解される、といふことである。それと同時に従つてまた、それは歴史的現實としての文化に關はり、その意味において歴史的考察の要求に基いてどこまでも現實の全體性の理解を目ざすものであつて、單なる文化的要素の心理學的還元といふ如き意味のものではない。この點においてボアズの機能的理解は、例へばマリノウスキーの機能主義における如く、文化を生、物學的欲求に基礎づけることを主要なる動因としてゐるのとは相違のあることが認められるであらう⁽⁴⁾。それは何處までも歴史的文化的動態的關係に關はり、従つて歴史的認識の方法として成り立つものである。かくて「歴史的過程の明確な理解のためには、現存生活の過程の知識が必要であるが、それは丁度生命形態の進化の理解のためにも生命過程の知識が必要なのと同様である⁽⁵⁾」⁽⁶⁾といはれる。このやうな機能的理解としての心理學的方法を通して、ボアズにおいては、「結果たると同様に原因」としての歴史の全體的認識が可能とされ、「如何にして現在あるところのものになつたか」といふ歴史の問ひが答へられるのであらう。

以上においてわれわれは、文化動態の心理學的課題を歴史の全體的理解の契機として明かにすることができた。それは最早や、歴史的分析の彼岸に求めらるべき「思辨的」な基礎づけではなく、却つてその此岸において、歴史的分析の要請に従つて、歴史の現實そのものの中に見出されるその内面的關聯に關はるものであつた。従つて歴史の並びに心理學的の區別は、現實の全體的理解に關して、方法論的な次元として相互に關聯せしめられ、具體的な歴史の探求の中で統合されるのである。しかるにわれわれは、かかる區分について、實に歴史の二つの形態——個別的な生起に關する歴史と一般的法則としてのそれ——の關係に結びつけて問題としてきた。ポアズにおいて一般的法則が心理學的課題に導かれるものとすれば、歴史的・心理學的といふ關係についてのわれわれの理解は、また同時に歴史の上述の關係についてもまた、同様の二重性としてこれを解くことができるであらう。即ち歴史の一般的法則は、個別的な記述の外に、或ひはこれを單なる素材とする概括として成りたつものではない。個別的な歴史の形態を普遍性の系列によつて構成する歴史の思辨的理論を、ポアズが批判排撃する所以である。しかしこの同じ思辨性への批判が、ポアズにとつては歴史の現實の全體的理解としての動態的統合への道を開くものであつた。歴史の現實の理解は、その諸要素の成立の事情について傳達繼承の方向における個別的探求であると共に、それらが複合として統一的に關聯し、動態的變化の方向をその關聯の中に指示することを明かにするのでなければならぬ。しかるにこのやうな統一的作用は、文化的現實を方向づけるものとしては、一般的な性格を擔ふものである。従つて歴史の現實は、その生成の過去に關しては個制的事實に結びつくと同時に、その發展の將來については統一的な法則性をあらはすものといふことができる。かくて個別的歴史性と一般的法則性との區別は、歴史の現實そのものに於ける全體的理解に關して統合され、そこにポアズの歴史的認識に關する批判的見解が成り立つといふべきであらう。

ポアズにおける歴史の見解は、上述の如く夫々の段階において理解の變化・發展を見ることができ、その全體

を通じて志向の統一を示してをり、それは普遍的法則性の理念によつて導かれてゐることが明かとなつたでもあらう。そしてこのやうな關聯において、ボアズの歴史的分析の課題が文化動態・統合の問題へ移行行く結びつきをも理解せしめるものである。しかるにこの最後の問題は、實は今日の文化人類學の中心課題として、「人格と文化」の問題において發展・展開されてゐるもの、先驅的提起といふことができる。現實の文化が如何に發展變動するか、それが全體的體系として如何に機能的に關聯するか、更に文化がかかるものとしてその成員の人格形成に如何なる影響を及ぼし、かかる擔ひ手としての個人によつてどのやうに變化創造されるか——等の文化の動態、「人格と文化」の相關性の解明は、今日の人類學において發展せしめられた課題であり、それを通じて人類學が「人間關係の科學」として、心理學、社會學などの諸分科との嚴密な協同統合にまで發展したところのものである。勿論このやうな發達のためには、人類學における觀察・分析の方法の精密化のみならず、人間行動の文化的諸條件の解明について、諸科學の領域における操作的の方法の發達・協力を俟つて初めて成し上げられたことはいふまでもない。しかしこのやうな課題が、ボアズの文化の歴史的理解の中から導かれ、それによつて方向づけられたこともまた、否定することはできないであらう。かくてボアズの歴史の現實に對する深い洞察は、今日の人類學的課題に對してその早い豫見の光を投じたものであり、その見解はアメリカ人類學の長い歴史を背負つてゐるといふことができる。してみれば彼の歴史の見解を統一的に解明するといふこの課題は、また同時に人類學の歴史における諸問題の關聯を明かにする所以ともなるであらう。

(完)

註 1 例へば A. Kroeber, *History and Science in Anthropology*, *American Anthropologist*, vol. 37, 1935.

I 1896, p. 279. 傍點引用者。尙且 cf. 1898, p. 624.

II 1920, p. 285.

III 1902, p. 312 sq.

IV 1887, p. 641. 兼て cf. 1892, p. 254.

- 六 1887. The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart, *Science*, vol. 9. (cf. Lowie, op. cit. p. 142.)
 七 cf. Bors, The Mind of Primitive Man, p. 159.
 八 Bors, op. cit., p. 211.
 九 Bors, op. cit., p. 218.
 一〇 1932, p. 230.
 一一 1930, p. 285.
 一二 文化統合における個人的因子の役割については、ボアズは上述の如く(本稿四四頁)神話の部族的形成が、その祭・首長などにより特定の意味解器が興へられ、變容創作されて保管される過程に注目してゐる。かくて部族文化の複雑な構造を全體的に明かにするために、ボアズは社會機構に對する個人の反應の全階調を知ることの必要を強調するのみならず、かかる認識への技術的手續きとして土人の報告・回想記を原型的のままで輯録・保管することに努め、その研究に道を開いた實績は周知である。こゝを以て未開人における個性の問題は、ラディン(Paul Radin, Primitive Religion, Its Nature and Origin, 1937.)などに於いて發展され、ボアズ自身かかる個人の活動が文化の動態的變化の要因であることを認めると共に(1920, p. 286)、未開社會をかかざる變化なき安定と無差別的な共同態の一樣性とすることに強く反對してゐる。しかし、ボアズは同時にかかる例外的個人の活動や認儀的結社の要因を餘りに強調して、共同的・民俗的な領域に對して支配的な役割を歸することをも警戒してをり、特に未開人にあつては、その社會的集團の孤立分化が尠く、各個人が多數の紐帶によつて相互に結び合つてゐる共同態にあつては、その危険の一層大きいことを指摘してゐる(1902, p. 315)
- このやうなボアズの抑制的態度は、他方において文化の統合的全蓋性についての見解の中にも認められる。文化的諸要素が相互に關聯し、その各は他に影響することなしに抽象或ひは變化することができぬやうに結び合つてゐることは、ボアズの指摘するところであるが、しかしかかる文化的統合における支配的な態度をもつてこれを類型的に把握することの危険を注意してゐる(1932, p. 256)。ボアズはそれが文化統合のある側面を一面的に強調することになり、誤解と混亂を生じるものであるとしてゐる。蓋し文化統合の度合は必ずしも常に同一ではなく、またそれは異質的要素を全く排除し凡てを統合的に同質化するものではなく、更に一層複雑な様相を示すからである。このやうな見解は、ボアズの批判的態度を知らしめるものであると共に、例へばベネディクトの「文化範型」の概念に對するボアズの態度を示唆し、また一般に機能主義に對するボアズ・フランツ・ボアズ(完)

ズの批判的方法論的理解の一端をも示してゐるといふことができる。

一三 1932, p. 255.

一四 例へばマリノウスキーは「文化を『人間の要求を満足させるために成立した道具的實在』とし(B. Malinowski, *Culture, in Encyclopaedia of Social Sciences*, ed. by E. R. A. Seligman, vol. 4, 1931, p. 645, 625) 文化的要素を人間の生物學的事實に基けて理解することを、その機能主義の要因の一つとしてゐる。マリノウスキーによれば、それは文化を統合的全體として考察することであるが、それは要素が有効的にはたらくものとして全體的に關聯してゐると共に、それが生物學的事實を基礎としてゐることを指摘してゐる。(cf. Schenff: *Theory of Culture*, 1941, p. 36 sq)

ボアズの機能的な立場は、マリノウスキーとは別個にそれよりも古くから表明されてゐるが、所謂機能主義に對しては前々註に述べた如く批判的な態度をとつてゐる如くである。彼によれば先づ第一に特定の文化を充塞的に統合されてゐるといふ見解に對して、その中には異質的な機能化しない要素のあることを——それは一種の文化的「遺制」と呼ばれ得るであらう——認めてをり、從つて第二に機能的關聯は特定部族文化の閉鎖した體系の全體について取り上げられるのではなく、廣く文化的分布の一定の領域にわたつて考察されなければならず、部族相互の文化的關聯が注目され、そこにボアズの地域的研究の方法が導かれるわけである。それ故にまたボアズにおいては、それが文化變動、歴史的繼起の問題と結びついて歴史的文化的理解の方法となつてをり、マリノウスキーが歴史的再構成を強く否定乃至は抑制せんとする立場との對立を示してゐることが注意せられるであらう。

一五 1932, p. 255.

一六 cf. C. Cluechohn, *Minor for Man, The Relation of Anthropology to Modern Life*, 1949, p. 300, 202.

—H 1・10・10—

On the other hand, associations, starting from colonies of virus, bacteria etc., proceed in their last stage through human *Gemeinschaft* to *Gesellschaft*, where each human being establishes his own autonomy, personality and freedom, the world comes to be dominated by money and might, and mechanical power is put under the control of economic and political powers. In philosophy, however, which is the self-consciousness of the totality of human existence, bio-psychic as well as historico-social, force reaches its highest form, which makes mankind act, without constraining to, solely by being itself truth.

Lying at the basis of the whole argument is the thought: that tension leads to both intention and extension, and that "to have" is still more fundamental than "to know" and "to be".

Franz Boas and His Concept of 'History'

By Yoshimochi Hori

It is said that Boas' achievements are full of paradoxes. In order to understand his theories consistently, we must examine them in the context of his whole life-setting. We can divide his scientific career, according to his own words, into three stages as follows:

(A) Up to 1895: when he was under the influence of German and other European anthropologists.

(B) 1895-1910: period of historical analysis of dissemination and acculturation based on the regional survey of American aborigines.

(C) 1910-1942: when 'problems of cultural dynamics, of integration of culture and of the interaction between individual and society' were studied.

Points of the issue dealt with are:

(1) that Boas' anthropological studies are based on his inquiry into the 'laws of general history of mankind', which would provide as

heuristic idea for his positivistic survey of primitive people. (2) The principle of historical diffusion, commonly ascribed to Boas, is not a speculative dogma to be set against the general laws, but it means a critical and analytical method whereby the application of this principle is *confined* to the continuous area alone in which the positivistic approach is possible. Thus it justifies the *comparability* of cultural elements.

(3) What has been said above helps understand his concept of 'history'. He often proposes to use the 'historical method' which is based not on generalities but on individual cases. It deals with the time sequences of the individual cultural phenomena, asking, 'how they came into being'. But, on the other hand, Boas often speaks of 'history' in the singular in contrast to the plural 'histories'. It means 'the general history of culture', which involves in itself all particular 'histories'. But it would mean nothing unless we know 'how the culture of each group of man came to be what it is'. (4) Boas, however, does not acknowledge the general law of unilinear development of culture which is not based on the study of individual historical phenomena. His own concept of the general law demands the investigation of the *totality* of cultural phenomena as reflected in the individual cultures. It will work as a heuristic idea for the study of dynamic integration of cultural reality.

His social-psychological study of the primitive mind and cultural dynamics is, therefore, oriented by this theoretical conception of general history. To sum up, it is by connecting his historical researches with his psychological and theoretical studies that we can understand him consistently.

* For the Japanese original of the article, see Vol. XXXV, No. 11 & 12 & Vol. XXXVI, No. 2.