

哲學研究

第四百六十四號

第四十卷
第六册

文化人類學についての學問論

棚瀬 襄爾

一人類學

この頃漸く我が國でも盛んになりつつある科學に、文化人類學、社會人類學、民族學などがあるが、これらの學問は一體如何なる學問であり、その異同はどこにあるのか。それには又いくつかの隣接科學があるが、その關係は如何なるものであるか。本論では内容や方法論にはあまり深く立入らないで、形式的に文化人類學を中心として學問論を若干試みたいと考ふる。

これらの學問が如何なる學問であるかを明らかにする爲には、まづ人類學とは如何なる學問であるかを考察しなければならぬ。人類學 anthropology はいふまでもなく字義的には人の科學 Science of man の意味である。この

字義に比較的忠實に人類學を解しようとする人々も少くない。曾て西村眞次氏が過現末に亘る人類の存在を知ろうとする學問はいくらもあるけれど、大抵の學問は直接間接にそれを知ろうとしているけれど、最も直接にそれを知ろうとするのが人類の歴史であり、人類學であるのもこれであり、マレット(R. R. Mallet)が進化觀念によつて點火され、導火された全人類の歴史を研究するものだとするのもこれであらう。⁽¹⁾

この頃はまた人間に關する學問が個々に専門化し、人間を全體として研究する上に缺點が生れた。生物としての人の研究をなす解剖學、特定の文化の範疇を研究する社會學、經濟學、法學、宗教學、人の心理を研究する心理學などがあるが、人間を研究しながら分裂している。杉浦健一氏の用語に従うならば、研究分野の境介領域に空白ができて⁽²⁾いる。人の一面のみを見ると研究は進歩したが、ばらばらに分裂してしまつて人そのものが忘れられ勝となつた。そこで綜合研究の意圖をつよく持つのが人類學だとしている。そして杉浦氏は人類學とはヒトの身體並に精神をそのはたらきの本性と歴史という基本問題に關心を集中することによつて綜合化されたヒトの研究を行う科學であるとしている。この點では石田英一郎氏等の人類學も略同様であつて、今日人間に關する學問には敷え切れないくらいの多くの専門分野があるが、これらの諸科學は人間のある特定の面ないし部分を選んでその研究の對象としているに對し、人類學は「人間とは何か」という疑問に直接答えようとするもので、部分の探求ではなくて全體の把握つまり人間の全體像に一つの見通しを與えようとする科學であるとし、全體的人間像の學だとされている。⁽³⁾そして又人類學は人間研究のある特定の専門諸科學の爲の基礎知識乃至基礎教養と解しても差し支えないとされている。⁽⁴⁾それはまことに壯大な學問理念である。そう言う學問は今日一入必要であらうし、そういう學問が存在することは望ましいことである。

しかし齟つて考えるとそのような學問が少くとも専門學としてありうるであらうか。曾て綜合社會學はそのあまりの包括性の爲に破れ去つた。社會學は個別科學たらんが爲に綜合社會學をすてた。そのようなことを反省して見る時に、人類學にも何等かの限界が設けられなければならないのではないか。

人類學は人間の科學ではあるが、ある一定の制限を之に與えようとする試みもすでに一部の學者によつてなされて
 いるのである。それは人類學が取扱う人は個人としての人でなく、社會の成員としての人であるという限界である。
 例えば心理學も生理學も人の科學であるに相違ないが、個人としての人、或は普遍者としての人に其の關心を集中し
 ている。然るに人類學は集團における人に關心を集中する。フランツ・ポアス (F. Poas) は個人でなくて集團が人
 類學者の主要な關心事であり、集團に配當されたものとして行爲を決定する社會的、人種的狀態を研究するであらう
 と言ひ、クルーパー (A. I. Kroeber) は人類學は集團における人を研究する科學であり、人の集團とその行爲及び
 所産の科學であるといふ。⁽⁶⁾ ラドクリフ・ブラウン (A. R. Radcliffe-Brown) もまた社會人類學は集團の行爲または
 集團との關係における諸個人の集合體を研究する科學であると述べている。⁽⁷⁾ 勿論ここに集團というのは、地域、文化
 殊に、言語共同體というような集團を指すことが多いが、人類學は今まで個人を個人として研究して來たのでない。
 個人差の研究や個人の傳記の研究などもして來たが、それは矢張り一定の社會を豫想しての個人差や傳記研究であつ
 た。人類學の取扱つた身長や頭形は一定の集團の人々のそれであり、神の觀念と言つても一定の集團の人々に分有さ
 れるものとしての神の觀念であつた。このような限定を與えることが人類學に取つて極めて大切なものではあるまいか。
 ここで筆者が人類學と言つているのは英語的用法に従つて述べているので、獨逸の Anthropologie は其の概念を
 若干異にしている。一般に獨逸では Anthropologie は Ethnologie と相對するものとして使用される。即ち Anth-
 ropologie は體質ないし形質人類學を意味するに對して、Ethnologie は諸民族の文化の比較研究をなす學問とされ
 ているのである。戦前我が國で人類學、民族學などの用語が使用されたのは獨逸的な學問概念と用語を輸入していた。
 戦前にも英語的な人類學の概念は入つてはいたけれども、それは主流ではなかつた。然るに戦後人類學は英語的用法に
 よるようになったことはすでに周知のごとくである。

この集團における人の科學としての人類學の中に分科を認めないがよいとする傾向はかなり強く流れている。人類

學は人間を全體として理解するものだという理念をかかければ折角の人類學を更に分つなどということとは人類學の精神に逆行することにもなるであらう。然し制限して社會の成員としての人の科學であると規定しても人類學の領域はかなり廣いのである。そこで人類學にいくつかの分科を認めることは研究の實際からも重要であり、又事實認められなくてもよい。その中の最も大きな區劃は文化人類學 *cultural anthropology* と形質人類學 *physical anthropology* であり、この兩者を人類學の二大部門と認めることは、一々例證するまでもなく、極めて多數の學者によつて行われている。⁽⁸⁾ 然し唯單に便宜の爲に分けたという以上に、區劃をなす根據が求められねばならぬであらう。人類學の中に諸分科を認めないのがよいという人々の爲に特にその根據を示す必要があると思われる。

思うに人は有機體として自然界の一員であると同時に、歴史と社會性を有する文化的存在である。人が文化と歴史を持つ存在となつたのは、人は他の動物と異つて前肢と後肢に著しい分化を生じ、前肢を解放して手となし、技術的動物となつたこと、脳容量が他の動物に比して大なること、言語を語りうる有機的基礎を持つたことなどと關係を持つている。人が文化的動物であり得たのは人の有機的特色と無關係ではない。逆に文化を持つたことが有機體に影響を與えもしたであらう。それ故先に言う如く人類學を分たないで、有機體と文化の双方を總じて研究しようとするのはすぐれた見識である。しかし人の生物學的一般性と文化とは確かに關係があるが、特定の形質的特色を持つ人間集團が特定の文化を持つとは必ずしも主張し得ない。曾ては人種的偏見とも相俟つて、人種決定論の行われたこともあるが、今日ではそれは支持されない。否むしろ人種の如何にかかわらず、文化の共有はありうるのである。例えば假に米國に移住した日本人の二世或は三世、或は米國に移住したニグロを考えて見るならば、彼等の人種的特色は決して消失してはいない。そして又日本人の家庭生活やニグロの家庭生活が完全に除去されなければ、文化にも若干の特色を持つかも知れぬけれども、大體に於て其の體質的特色を離れて白人と共に米國語を語り、米國人として行動し、米國的傳統を身につけるのである。米國文化は勿論人間一般の生物學的欲求を満足せしめる機能を有してい

るが、集團としての體質的特色とは直ちに結合せられない獨自の存在である。この文化を超有機體 the superorganic として性格づけたのはクルーバー (A. L. Kroeber) であつた。⁽⁹⁾ 超有機體は有機體並に無機體と並んで現象のレベルを構成するものである。それははじめクルーバーが述べたように有機體が終つたところに成立するものでなく、*organic-plus* ではあるが、概念的に明確に把握しうるものである。⁽¹¹⁾ 従つてこれを對象とする科學は、分科科學である以上に獨立性を持ちうると思へられる。

かくて文化人類學は少くとも對象的に存在の根據を持つが、更に學史的事情、關心を有する對象の部分、學問の目的や方法の相違によつて、いくつかの分科が生れている。クラックホーン (C. Kluckhohn) が文化人類學の分科として擧げたのは考古學、民族誌、民族學、民俗學、社會人類學、言語學、文化とパースナリテイであつた。⁽¹²⁾

- (1) 西村眞次、文化人類學、大二三、二頁 R. R. Marett: *Anthropology* 1912, ch 1.
- (2) 杉浦健一、人類學、昭二六、二頁
- (3) 石田英一郎、寺田和夫、石川榮吉共著、人類學概説、昭三三、第一章
- (4) 同上、序、三頁
- (5) F. Boas: *Anthropology and Modern Life*, 1928 pp. 12f.
- (6) A. L. Kroeber: *Anthropology* 1948, p. 1.
- (7) A. R. Radcliffe-Brown: *Method in Social Anthropology*, 1958 pp. 16f. R. Firth は社會人類學についてであるが「社會人類學は社會的條件の下にいかには行爲するかの理性的な比較分析を志す」と述べている。Elements of Social Organization, 1951, ch 1.

- (8) M. Herskovits: *Man and his Works*, 1948, p. 3, etc.
- (9) A. L. Kroeber: *The Superorganic, American Anthropologist*, 1917 pp. 161—213
- (10) A. E. Hoebel: *Man in the primitive World*, 1949, pp. 428—431
- (11) 拙稿、文化の定義「文化の心理」所收昭三四、二二—二三頁 Kroeber: *Anthropology*, new ed. pp. 252f.
- (12) 拙著、文化人類學、昭二五、六一—七頁等参照

二 民族學と社會人類學

さて文化人類學は社會の成員としての人の文化的行爲と其の所産を取扱う科學であるが、この中に屬するものとして指摘せられた分科を精査すると、考古學と言語學の研究對象も亦社會の成員としての人の言語であり、或は會て文化であつたものであるから、まさに文化人類學的研究對象であるが、我が國では獨自の發展をとげているから暫くあづからう。

民族誌は極めて貴重なものであるし、文化人類學はこれあるが故に學問的な強きを誇りうるのであるが、然し個々の民族文化の純粹の記述であるから、これだけで一個の完成した學問とは言い難い。民俗學は文化民族の中に殘存する舊慣の研究をなす學問で、舊慣の中には高等文化から沈下したものもあつて若干の特色を持つけれども、結局は一民族學であり、自民族學であつて、後に述べるように民族學に吸収されるであらう。文化とパスナリティは特定文化の中で文化に育成される人間の研究であつて、心理學や醫學との連關もあり、専門技術を要する研究課題であるが、當然文化人類學の中には含まるべきであり、それを一個の個別科學と認むべきか否かは今のところまだよく判らない。結局この學問論で中心的に考察しなければならぬのは民族學と社會人類學であり、兩者の關係であり、夫々の隣接科學との關係である。

學史的に見ると民族學 Ethnologie の學名は社會人類學よりは遙かに古い。即ちそれは一八三九、W. Edwards がパリに Societe d'Ethnologie を創めてから使われた由である。そして當時は人類學との關係またはその學問の地位の如きは明確に考えられておらず、ただ種々の人種、特に未開民族に關する興味ある研究として迎えられるにすぎぬといふ。⁽¹⁾この當時は體質的な面すらが民族學の名の下に考察され、特に除外せられていなかったのである。

然るに *ethnos* は民族集團であり、その特徴分化は人種即ち形質的な特質ではなくして、文化的社會的性質によるのであるから、文化的特質の研究に進まざるを得なかつた。かくて民族學は先に述べたように獨逸でもそうであるが、大陸では一般に諸民族の特徴ある文化の研究と認められるようになった。大陸で例外と思われるのはオランダであつて、例えばヴァン・エールデ (J. C. van Eerde) は英米風に *anthropologie* を人間の學として廣義に使用し、その中に狹義の自然科学と文化學を區別しているのである。⁽²⁾

一方英國に於て人類學的講義の行われたのは、オクスフォードで一八八四以降、ケムブリヂで一九〇〇以降、ロンドン大學で一九〇八以降のことであり、其の内容は人と文明の研究であつた。例えば英國人類學の父と呼ばれるタイラー (E. B. Tylor) の著「人類學」(初版一八八一、一八八九、一八九二に改訂が行われた) には人と文明研究序論の副題がついている。⁽³⁾ そこには若干自然人類學の見地も入れてあるが、それは極く僅かであつて、事實上は殆ど大陸の民族學と異ならぬ人類文化研究が中心である。例えばバスタアン (A. Bastian) とタイラーの著述を讀み比べて、⁽⁴⁾ 之を別種の學問と認めることはできないであらう。

社會人類學の名稱が大學の講義に現われるのは一九〇八で、リヴァプール大學で、フレイザー (J. G. Frazer) がこの名の下に講義をした。フレイザーには獨特の抱負があつたことがほの見えるけれども、フレイザーの大部分の業績は大陸の民族學と變らない。然るに一九三二ケンブリヂで William Wyse Chair を獲たハッドン (A. C. Haddon) になると社會人類學と民族學の分化が見える。

ハッドンによれば民族學は物質文化、文化の社會的儀禮的要素の地理的分布並に關連に關心を集中する學問であり、又その傳播に關心を持つ學問であるに對して、社會人類學は社會學的及び心理學的方法によるそれ自身の權利における文化の研究を意味した。⁽⁵⁾ オクスフォードのエヴァンス・プリチャード (E. E. Evans-Pritchard) は社會人類學と民族學を領域を同じくしながら目的を異にする科學であると見ている。共に文化と社會の研究に關係している。氏に

よれば民族學の任務は民族の種的特色に基く分類をなし、次で現在及び過去に於ける彼等の分布を民族の移動と混合及び文化の傳播によつて説明せんとする學問である。之に對して社會人類學は一般に制度化された形態に於ける家族、親縁組織、政治構成、法手續、宗教儀禮等の如き社會的行爲と制度間の關係を研究するものであり、かくの如き研究を可能にする適切な資料があれば現在の社會について行つても、歴史的社會について行つてもよいのだとしている。即ちある慣習が分布圖として示される時、それは民族學者に取つては人種移動、文化移動、民族間における過去の接觸の證據として關心が持たれるに對して、社會人類學者に取つては、現在に於ける民族の全體社會生活の一部として關心が持たれるのであるといふ。⁽⁶⁾ケムブリヂのフォーティス(M. Fortes)は社會人類學の研究は同時的單位(synchronic unit)又は社會的現在(social present)の研究であると表現しているが、之に對して言えば民族學は異時的單位(dyachronic unit)の研究であると言へるし、又社會人類學は分析科學であるに對して、民族學は歴史科學であるとも表現し得ようし、更には社會人類學は横の研究であるに對して、民族學は縦の研究であるとも稱し得よう。英國の新しい社會人類學者は民族學者を低く評價するが、學問的性格がそれ程明確でなかつた民族學の中に、新しい民族學も出現している。それを代表するものは獨逸の文化史的民族學(kulturhistorische Ethnologie)又は文化圈説(Kulturkreislehre)であると思ふが、この學問はまさに人類文化史を建設せんとしており、文化の傳播を説明原理として⁽⁸⁾いるから、民族學に對して歴史科學の刻印をおすことは間違つてはいないと考えられる。

民族學と社會人類學のこの分化に關して、學史的に最も價値高い論文はラドクリフ・ブラウン(A. R. Radcliffe-Brown)の「民族學と社會人類學の方法」⁽⁹⁾であるから、ラドクリフ・ブラウン自身の言葉に従いながら、この點を更に考察して見ることにする。ラドクリフ・ブラウンのこの論文の出た一九二三はマリノウスキー(B. Malinowski)の「西太平洋のアルゴ船紀行」(Argonauts of the Western Pacific)とラドクリフ・ブラウンの「アンダマン島人」(The Andaman Islanders)が出版された翌年で、これらの書物に所謂機能主義(functionalism)の新しい方法に

基く業績が示されたのであつたが、この新しい方法について所論を展開したこの論文はスリニヴァス(M. N. Srinivas)の言葉を用いるならば人類學の革命憲章であつた。⁽¹⁰⁾ 又一九二三はリヴァーズ(W. H. R. Rivers 1864—1922)の死の翌年であつて、當時はリヴァーズの名聲が最頂點にあつた時代である。リヴァーズは一九一一、彼の Presidential Address to the Anthropological Section of the British Associationの中で所謂進化主義的人類學の方法に訣別を⁽¹¹⁾ つけ、發達の問題を考ふる前に傳播の影響を考えねばならぬとして歴史主義的であつたし、獨逸ではグレブナー(Fr. Graebner)の「民族學の方法」Methode der Ethnologieが同じく一九一一に出て、文化圈説は大陸の民族學を風靡している。アメリカではクルーパーが嚴密な歴史的觀點を示す。かような背景の下にラドクリフ・ブラウンのこの論文は書かれたのであつた。ラドクリフ・ブラウンによれば曾て盛んに行われた進化主義的人類學はその目的(aim)が明確でなかつた。それは文化の歴史の再建を求めたのか、全體としての文化の一般法則を發見せんとしたのか、はつきり決定されなかつた。⁽¹³⁾ 然しやがて各國に於て明確な歴史的觀點が益々採用されるようになった。之等の歴史的方⁽¹²⁾ 法の中になお一致はないけれども、クルーパーやサピア(E. Sapir)は彼等の特殊的科學から文化の一般的法則を發見せんとするすべての試みを排除することが必要であると説く。⁽¹⁴⁾ (ラドクリフ・ブラウンは多分彼等も一般法則を發見する可能性を否定するものではないらしいが、彼等によれば歸納的方法是は心理學であるという。ここから心理學と社會人類學の相異に關する論義が展開される。ラドクリフ・ブラウンによれば、心理學が生理學から獨立であるように、社會人類學は心理學から獨立である。このことはすでにデュルケイム(E. Durkheim)によつて一八九五に示された。即ち前者は個人的行爲を個人との關連に於て取扱ひ、社會人類學は集團的行爲、または集團との連關における個人の集合體の行爲を取扱ふのだという。)

ラドクリフ・ブラウンによれば、この歴史建設の方法による文化の研究に民族學という學名の使用は限定さるべきである。これに對して社會人類學の用語は文化現象の基礎に横わる一般法則を公式化することを求める研究の名稱と

して用うべきである。⁽¹⁵⁾ 歴史的方法はある特定の制度又は制度複合を發達の段階を辿つて説明し、可能などころでは何處でも生起した變化の特殊原因を發見することである。この型の説明については重要なことは、それらの説明は歸納的諸科學によつて求められるような一般法則を與えないということである。一つの文化の特殊要素又は状態はその起源をある他の状態に持つとして説明される。それは又更に第三の状態に遡られる。というようににできる限りさかのぼるのである。換言すればその方法は、特殊の制度間或は文明のできごと乃至状態間の實際上の時間的關係を證明することによつて進む。⁽¹⁶⁾

社會人類學は歸納的な研究である。なぜならその目的及び方法に於て、それは本質的に自然科學に類似しているからである。歸納的方法の要請はすべての現象は自然法則に従屬するということであり、そしてその結果ある論理的方法の適用によつて、ある一般法則が發見され、證明されるということである。(即ち一般性の大小の度合の公式が發見されるのである) 歸納の本質は一般化であり、ある特定の事實は一般法則の例として示されることによつて説明される。歸納的科學ははじめ物理、次で化學、後に生物學に適用されて、漸次に自然の領域を支配した。そして前世紀に人間の心の問題に適用された。そして我々の時代には文化乃至文明の現象、法律、道德、藝術、言語、各種の社會制度への適用が残されている。かくて文化の事實を取扱う二つの全く異なる方法があるのであり、それらは彼等の求める結果に於ても、この結果に到達せんとする論理的方法に於ても異なるが故に、疑いもなく結合しているけれども、別個の研究であると認めることが望ましいのであり、異なる名稱を與えることが望ましいのであるといふ。⁽¹⁷⁾

英國の社會人類學者は米國の人類學には民族學との訣別が十分になされていまいと難ずる。事實例えばハースコヴィツのように社會人類學と民族學とを區別しない學者もある。⁽¹⁸⁾ けれども兩者は目的を異にするのであるから、どの程度內的に結合されるかは別として分化するのが當然であらう。このことはすでにミルケなども認めているところである。⁽¹⁹⁾ だがこのことを一臺の馬車を牽くままならぬ二頭の馬の如く考うべきであるか否か、これについては後でふれ度

- (1) 宇野圓空『宗教民族學の興起』「宗教の史實と理論」昭六、六六頁
- (2) J. G. van Erde: *Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1920
- (3) E. B. Tylor: *Anthropology, an Introduction to the Study of Man and Civilization*, 1881
- (4) A. Bastian: *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie*, 1884. E. B. Tylor: *Primitive Culture*, 1871
- (5) M. Fortes: *Social Anthropology at Cambridge Since 1900*, 1953 pp. 15f.
- (6) E. E. Evans-Prichard: *Social Anthropology*, 1951 pp. 4—6
- (7) M. Fortes: *op. cit.*, p. 42
- (8) F. Graebner: *Methode der Ethnologie*, 1911, P. W. Schmidt: *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, 1937
- (9) A. R. Radcliffe-Brown: *The Method of Ethnology and Social Anthropology*, *South African J. of Science*, xx, Oct. 1923, pp. 124—47 (id.: *Method in Social Anthropology*, 1958, pp. 3—41)
- (10) A. R. Radcliffe-Brown: *Method in Social Anthropology*, Intro. xii.
- (11) W. H. R. Rivers: *Ethnological Analysis of Culture*; *Presidential Address to the Anthropological Section of B. A. A. S.* 1911, id.: *History of Melanesian Society*, 2 vols, 1914
- (12) A. L. Kroeber: *Eighreen Professions*, A. A. 1915. p. 283
- (13) Radcliffe-Brown: *Method*, p. 11
- (14) Radcliffe-Brown: *op. cit.*, p. 16 cf. Kroeber: *op. cit.*, E. Sapir: *Time Perspective in Aboriginal American Culture*, *A Study in Method*, 1916
- (15) Radcliffe-Brown: *op. cit.* p. 8
- (16) Radcliffe-Brown: *op. cit.* p. 4
- (17) Radcliffe-Brown: *op. cit.* p. 7
- (18) M. R. Herskovits: *Man and his Works*. 1951. p. 9
- (19) Milke: *Die historische Richtung in der Völkerkunde*, *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung* Bd. 61. 1937

三 民族學と民俗學

民族學と民俗學は中國では發音が異なるが、日本では發音も同じで、混同もなされ易いから、ここに兩者の本質的な關係についても一考しておくのがよいかと思われる。

民族學から後期に發展し、民族學から自らを區別しようとする意圖の強い學問に社會人類學があることは既に述べた。このような傾向がよい傾向であるか否かは見る人によつて意見が異なるであろう。ミシガンのメガース (B. J. Meggers) のように、人類學者が文化を文化として體系的に研究することを忘れ、心理學や社會學と融合する傾向を慨嘆する人もある。⁽¹⁾ ラディン (P. Radin) は其の著「民族學の方法と學說」(Method and Theory of Ethnology, 1923) の冒頭に「やがて人類學は歴史か無かを選択するであろう」というメイトランド (F. W. Maitland) の言葉をひいている。石田英一郎氏は後期に發達した社會學派の方法が正統的な歴史學的方法に取つて代つたもの、或は替るべきものという風に民族學の歴史を理解する人があつたならば、それは一局部の尖端的動向を直ちに學的發展の最高峯と混同するものであつて、後進國にありがちな現象であるという。⁽²⁾ 社會人類學が示した文化觀や研究法にはすぐれたものがあるけれども、一般法則というものは實はそれ程のものでないとの評價もありうるのであつて、文化人類學に於ける民族學的傾向は今も強いのであるし、それが歴史建設の目的を持つものとする點に於てはすべての人の意見が今では一致している。或はこのことは社會人類學の出現によつて益々明確化されたとも言いうる。而してこの民族學は主として發見時代以降の所産であり、西洋中心的な文化觀を擴大し、人類全體の文化を踏えて立つた。⁽³⁾

これに對して民俗學 (Folklore, Volkskunde) は如何なる生成と學問的性質を持つてあろうか。民俗學が文化民族の下層文化を研究する學問であることは先にも述べたが、英國やフランスに生長した民俗學には、自國の下層文化を

研究しながら、之を世界的視野の下に捉える傾向が強い。換言すれば民族學の一部としての取扱いが顯著である。民族學も亦タイラー、フレイザー、ハートランド (S. Hartland) を見れば、自國の舊慣も、印度、中國、ギリシア、ローマなどの古代の舊慣も、未開民族の慣習と同様に自由奔放に使用している。(民族學が何故未開民族を主要な研究對象とするかについては筆者はすでに述べたこともあり、ここでは割愛する) バーン (Ch. S. Burne) の「民俗學提要」(The Handbook of Folklore, 1914 元來は Sir I. Gomme の同名の書、1890 の改訂版) によれば民俗學は民間の舊慣 (popular antiquities) とさう早い頃の用語に代えつゝ、一八四六 W. J. Thoms の作つたものであり、爾來この言葉は文化低き民族の間に現に行われ、開化民族中の蒙昧な人民の間に保留されている傳統的な信仰、慣習、説話、歌謠及び俚諺を總括し、包含する汎稱となつたという。なおバーンは民間傳承は民間の心的方面的裝備をなすすべての事項を包含するものであつて、民間の工藝的技倆とは區別される。民間傳承研究者の注意を喚起するのは鋤の形式ではなくして、耕作者が鋤を土中に入れる際に取行う儀式であるとも言つてゐる。このバーンの所説の中には注意を要する點が二つある。一つは「文化低き民族の間に現に行われ云々」であるが、文化低き民族の間に現に行われているものを研究するのは民族學である筈である。二は民間の心的裝備 *mentifact* を研究對象として物質的裝備 *artifact* を除外している點である。これは文化から物質文化を除外している爲の立言であつて、タイラー以來存在した英國學者の一つの傳統ではあるが、必ずしも除外の必要はないであらう。更に進んでバーンは之等の傳統的信仰、慣習、説話などを、之等のあらゆる變異に於て、又これらの異なる背景と環境との關係に於て研究且考察し、以てどの程度まで、之等の特質は人類に共通であるか、又どれ程これらは人種と環境の影響を受けているかを示す必要がある。かくて民族學の研究にまで進まなくてはならぬという。ここにこそ英國民俗學の世界主義的傾向があますところなく示されている。民俗學は民族學と連續し、その一部なのである。このことは七つの海に君臨した英國に於ては我々における國境概念とは異なるものが反映している爲とも言えるであらう。これはまたバーンの著書の序文に見えるハ

ッドン、リヴァーズ、セリグマン (C. G. Seligmann)、クルーク (W. Crooke) など、名だたる民族學者が本書の草稿を閲讀したことから窺われ、科學の持つ世界市民的傾向に照して見ても是認すべき態度であると考えられる。

獨逸などの十八世紀から今日に至る民俗學は若干趣を異にしている。之等の國に於ても民俗學が自國文化の下層を研究することは同じであるが、これらの國では自國の民族的統一の努力の過程から民俗學が生れ、固有の民族文化共同體の發見が其の任務とされている。従つてそこには自民族學としての性格がことさらに強い。民族ロマンティックは勿論、根本的には排他性すらが存在する譯である。文化領域という點からは參考にもならうが、世界市民的な學問という點から見ると戒心すべきものが見られる⁽⁶⁾。

それでは日本の民俗學は如何であらうか。日本の民俗學は柳田國男氏の名と離し得ないが、柳田氏は日本民俗學を規定して自己反省の學とし、又その幾つかの論文に新國學談の名を冠しておられ、幾分ロマンティズムがないとは言えない。けれどもそれは政治的ではなくして文藝的であり、國粹的と見るべきものはない。又柳田氏は民俗學を自民族學としておられるが、それもむしろ言語その他自民族なるが故に知悉しうるようなものを研究對象が持つてゐるからの限定である。日本の民俗學には石田英一郎氏も評する⁽⁷⁾ように、一切の先驗性を排し、公式化された結論をいそがぬ牢固たる客觀的精神が支配している。その採集された資料は永久に金字塔として残るであらう。

さて民俗學の對象をなすものは民俗ないし民間傳承であるが、この民俗は文明社會の文化の下層にあるには違いないが、それは一體誰によつて擔われているのであらうか。民族學の對象を問題にする時とは異なる間が民俗學には必要である。この點についてドイツのシュパーマー (Adolf Spamer) は共通言語に包括される精神的に結合せられた共同社會であると大上段にふりかぶつた言い方をしている⁽⁸⁾。こういう言い方はある意味では未開社會にもあてはまるし、ある意味ではいかにもドイツ的な民俗學らしさを示している。然し文明人の中の擔い手を問題にしているのであるから、サンティープ (P. Saintyve) の所謂公に對する公でないすべてのもの、乃至は民間的なものというような答が

的を射ている。⁽⁹⁾ファン・ゲネップ (A. van Gennep) は大都市は民俗の破壊者で、農民や田園生活者並に工業生活者であるという。⁽¹⁰⁾この點では日本の民俗學にむしろよい反省がなされている。和歌森太郎氏は、それを持つものは田舎のあまり進んだ知識に近よつていない、高い上流文化人を周圍に殆ど持たぬような人々だという。⁽¹¹⁾柳田氏は民間傳承論では有識階級の外という意味で俗間俚人とも言う意味の民間だとするが、「日本民俗學入門」では民間とは知識の有無によつて規定されるのでなく、比較的新しい文化に禍されない傳承文化の所有者としての常民であると説く。⁽¹²⁾然し誰が常民であるかということになると必ずしも明らかでない。それは山間離島の住民、都會よりも田舎の人であることが多いだろう。だが堀一郎氏も言うように口頭傳承というものも常に粗野な、文字を読みペンを手にしたことのない人々の間にのみあるものでなく、十分に教育を受け、學識を身につけた人々の間にも、常に生活は理性によつてのみ律せられず、無意識の中に日常的に踏襲している平凡な行爲や觀念は傳承された慣習に支配されており、迷信は小市民の間には農民におとらず頻繁に存在するし、上層と言われるものから下層民まで廣く分布している。それで堀氏は傳承の擔い手を實態として捉えたり、限定したりすることは不可能で、實はあらゆる階層の中に程度の差を以て分擔されている日常民性 *populairté* とすべきであるという。そしてその内容をなす文化の性格は持続性と傳承性であるとする。⁽¹³⁾だがこの點については如何なる文化がより遲滯するか、又突飛なようであるが、民間傳承は現在或は將來作られることはないかをまで考えてもよいであろう。然し特に後者の如き點を考えないところに民俗學の學問的性格が現われているとも言えよう。

さて最も重要なのは民俗學の學問的性格であるが、ゴンム (L. Gomme) は民族學はその目的として特定民族の傳承文化の變遷を跡づけようとするから歴史科學であるとし、クラッペ (A. Krappé) やカール・クローン (Karl Kohlen) の意見も略同様である。⁽¹⁴⁾日本の民俗學者も民俗學を歴史科學であることに完全に意見が一致しているのであつて、肥後和男氏は古代日本の民俗生活の様態を明らかにすることは歴史學の任務の大なるもので、それには

文献による歴史研究と民俗學的方法があるとし、民俗學は廣い領域を對象とするものであるが、主として歴史學の方法によるものと認める⁽¹⁵⁾。和歌森太郎氏も民俗學の對象とする民俗は個々の民俗が現段階に於て持つてゐる意義を研究するのでなく、其の變遷過程を明らかにするのだと説く⁽¹⁶⁾。更に民俗學が歴史科學であることを最も明快に論じたものに堀一郎の所説がある。氏は歴史學に廣狹二様あり、一は歴史歴史學であり、他は文化歴史學であるとす。前者は文献史料に基き、史料批判と史料解釋の上に立つ個性的、特殊的記事本末體による歴史であり、後者は文献史料を唯一の根據としないもので、民俗學を後者の範疇に屬するとするのである⁽¹⁷⁾。

われわれはここに文献史料の有無ということと共に民俗學的歴史の内容の相異をも看取せねばならない。民俗學の對象は生活様式であり文化であるのである。普通文献記録に示されることは顯著な事件である。それは一回起的である。けれども民俗學は多回起現象を取扱う。それは生活に於て反復されるものである。社會の成員としての人の擔う文化にはそのような性質があるのであつて、これを取扱うが故にこそ、民俗學は文化人類學に互しうるのである。

なな民俗學が歴史科學であつても、民俗學の資料は大體に於て現在に於て與えられている。これによつて歴史の深さを測るためには文献の補助がないかぎり、獨自の方法を持たねばならぬことも注意しなければならぬ。

同時にまたこの現在の資料であるということが歴史的性質を弱めたり、紛らわしたりすることのあることも、合せて記憶しておかねばならぬ。即ち一方に於てそれはマレットのように民俗學における心理學的方法の重要性を説くことにもなるが、何よりも現在重要なのは民俗社會 *folk society*、民俗文化 *folk culture* の概念の登場とその研究法である。民俗社會はレッドフィールド (R. Redfield) によれば小さい孤立的な地域社會であつて、文字なきこと、同質性の強いこと、強固な集團結合を持つこと、慣習化する生活様式を持つこと、傳統的な行爲様式を持つこと、血縁性が強いこと、家族單位の行爲様式を持つこと、宗教的であること等を特色とする⁽¹⁸⁾。文字なきことを特色としてあげる⁽¹⁹⁾と、未開社會と同一視されるが、クルーパーは農村的都市的、民俗的思辨的を相對せしめ、農村社會をも意味させる

(20) らしい。オダム (H. Odum) の場合は *state society* に對する民俗社會であり、文明に對する民俗文化で、工業、國家、集中と力、都市、技術とインテレクトチュアリズムに對するものである。(21) このような概念であるから、これが民俗學に持ちこまれることはむしろ當然であり、しかも民俗社會は一般に變化の途上にあるから、ダイナミックに社會人類學的取扱いをうけることになる。だがそれは歴史科學的でなく、しかもそれはなお民俗學の主流にはなっていないから、民俗學は歴史科學として若干の特色を持ちながら民族學の一種と認められる。因みに今筆者が民俗學において社會人類學的傾向を戒めるような言をなしたのは、學問の目的について言うのであつて、方法を参考にし、援用することは寧ろ望ましいことである。例えば呪術の形態は單なる歴史的研究によつても知りうるが、呪術の機能や効果などは小さいコミュニティの性質を知らなければ了解することができないことであり、それを理解することは歴史的目的の爲にも有益なことなのである。

- (1) B. J. Meggars *Recent Trends in American Ethnology*, A. A. 48, 1946
- (2) 石田英一郎、民族學の基本問題、昭二五、六九頁
- (3) このような點に就ては堀希望、文化人類學 1954 參照
- (4) 拙稿、宗教民族學の對象、目的及び方法、宗教研究一四四號昭三〇、
- (5) 拙稿、文化人類學(心理學講座所收一二のIV)一九五四、同、文化の定義(「文化の心理」所收)、一九五九
- (6) 石田英一郎、民族學の基本問題、五六頁等。
- (7) 石田英一郎、前掲書、五八頁、柳田國男、民間傳承論、昭九、等參照
- (8) A. Spamer: *Volkskunde als Wissenschaft*, 1929
- (9) P. Saintyves: *Manuel de Folklore*, 1936 山口貞夫譯四五—六頁
- (10) A. van Gennep: *Le Folklore*, 1929, p. 9
- (11) 和歌森太郎、日本民俗學概説、昭二二
- (12) 柳田國男、關敬吾、日本民俗學入門、昭一七、緒論

- (13) 堀一郎、民間信仰、一九五一、四六頁
- (14) L. Gomme: Folklore as a historical Science, 1905 ch. 1. A. Krappé: the Science of Folklore, 1930, Intro. K. Krohn: Die folkloristische Arbeitsmethode, 1926 關譯二九頁
- (15) 肥後和男、日本神話研究、昭一三、一〇頁
- (16) 和歌森太郎、前掲書、一一四頁
- (17) 堀一郎「前掲書」六五一—六六頁
- (18) R. R. Marett: Psychology and Folklore, 1920
- (19) R. Redfield: Folk Society, AJS, 1947
- (20) Kroeber: Anthropology, p. 281
- (21) H. Odum: Understanding Society, 1947, esp. Ch. 14

四 社會人類學と社會學

廣義の社會學の中に狹義の社會學と社會人類學を區別し、社會人類學は未開民族の文化と社會構造を研究する學問であるとしたのはマリノウスキーであつたが、其の高弟エヴァンス・プリチャードは兩者の關係を次の三點から區別している。(一)研究領域。社會人類學は未開社會の研究に専念し、社會學は文明社會の特殊問題の研究に心をよせている。(二)方法論。社會人類學は研究者が未開社會の中に幾月も幾年も住んで直接に研究する。之に反して社會學的研究は書籍によつており、又通常統計的である。社會人類學は社會を全體として研究する。社會人類學者は未開社會の生態、經濟、法制度、家族、親縁組織、宗教、技術、藝術を一般社會組織の部分として研究する。之に反して社會學者の仕事は離婚、犯罪、労働不安などの如き個別的問題の研究として専門化されている。(三)社會學は極めて廣汎に一方に於て社會哲學と混合し、他方に於て社會計畫と混合している。社會學は社會制度が如何にして働くかを發見するこ

とのみならず、如何に働かすべきか、變革すべきかを決定せんとする。然るに社會人類學は大部分そのような顧慮から離れて⁽²⁾いる。

このエヴァン・プリチャードの見解について若干の論評を試みよう。第一の研究領域の點では、英國の社會人類學者はなる程誰もが之を未開社會の研究に限定している。ラドクリフ・ブラウン、ピディントン (R. Piddington) ナデル (S. F. Nadel) など何れもそうである⁽³⁾。然し彼等のうち、誰もが研究領域を未開社會に限らねばならぬとしているものはないし、又未開社會を判然と文明社會から區別しようとしているものもない⁽⁴⁾。エヴァンス・プリチャードは未開社會とは人口、地域及び社會接觸に關して規模が小であり、技術と經濟が單純で、社會的機能の特殊化が小なるものであり、我々が之を研究する理由は、それは單純であつて研究し易く、ここで研究したことを複雑な社會にあてはめ得る爲と、現在未開民族は急速に變化しつつあるから、できるだけ早く研究しておかねばならぬ爲であるが、しかし領域を未開社會に限らねばならぬ根據は理論的には存在しない⁽⁵⁾という。ナデルも亦相對的な未開民族の概念を持つているが、人類學が未開人にのみ關係していると記すことはもはや正當ではない⁽⁶⁾としている。

つまり彼等に取つて未開社會は相對的な概念であること、理論的には未開社會に限らねばならぬ必然性がないこと、又少くとも英國以外では未開社會の研究にのみ從事していないこと等から見れば、この領域上からの社會人類學と社會學の區別は甚だ弱いと言わねばならない。英國の現實に於て兩者に上記の如き配當がなされている爲の區別であるに過ぎないようである。

第二の研究法上の現地調査と文書の問題も學問の傳統としては存在しても、本質的な區別とは認め難いものである。又社會學は個々の問題を取扱うに對して、社會人類學は社會の全體を取扱う。個々の問題を取扱つても全體との連關に於て取扱うという點は方法的に重要であるが、これは英國の新しい社會人類學について言いうることであつて、若し個を全體の部分として取扱うことが優れた方法であることを認めても、社會學がかような方法を取つて悪いとは

言えないであろう。現に社會學の理論家として聞えているタルコット・パースンズ (Talcott Parsons) の社會理解の方法などはまさにそのような方向を取つていたのである。この點はナデル、ペニマン (T. K. Penniman)、フアース (Raymond Firth)⁽⁷⁾ なども重要視しているが、これは社會人類學の社會學に對する貢獻で、區別といつても現段階に於ける一般的傾向上の區別たりうるだけである。結局このエヴァンス・プリチャードの所論は英國における兩者の現實的區別を出ぬものと思われる。

アメリカに於ける社會人類學と社會學の區別に關する代表的意見としてクラックホーン (C. Kluckhohn) を挙げ⁽⁸⁾度い。クラックホーンによると社會人類學は社會學と多くの點に相異を持つ一種の社會學であるが、その相異として第一にあげられるのは社會人類學が現地調査に基礎をおき、社會學が書齋の研究である點である。この點については先にも觸れたが、クラックホーン自身もこの意味での境介がうすれていることを認めている。第二にあげられるのは社會人類學は文化をより一層重要視するという點である。社會學は社會關係を重要視し、社會人類學もこれを分析するが、社會人類學は客觀化された生活様式としての文化によつて規定されたものとして之を取扱うという。社會學が個別科學として學問的市民權を獲得した時、社會關係を中心課題としたが、文化が之と如何なる關係に立つか、明瞭を缺いた場合が少くない。文化そのものについてもオグバーン (W. Ogburn) のように、⁽⁹⁾之を重要視した學者もあるけれども、その場合には人類學からの強い影響があつたのであつて、一般には社會關係を文化を離れて、個人心理學的な諸範疇によつて取扱う傾向が強かつた。社會人類學の文化の取扱ひ方は社會學も参考とすべきであると考へられるが、然し若し社會人類學が文化に重點をおくなら、なぜ文化人類學を離れて社會人類學を立てねばならないか。この點がやや漠然としている。第三にクラックホーンは社會人類學は個人に對する關心を強く示すという。パースンリテイや個人的變異の研究などを指すかと思われるが、現に前者などは一般社會學に於ても近來殊に注目されて來ていることは周知の如くであり、これも社會人類學に於てより多くというにすぎない。

結局社會人類學は發展系列の異なる一種の社會學ということにならう。アメリカでは社會人類學は未開社會を研究するという制限も實際上取去られているのである。兩者が略々同一のものであるならば、之を全く同一視してしまうのがよいであろうか。勿論本質的には兩者は異ならない。唯發展系列を異にした兩者の現段階における關係が問題とされるだけであろう。その意味ではエヴァンス・プリチャードの見解も、クラックホーンの見解も夫々の國における兩者の關係について明らかにしているのであるが、我が國の社會學の現狀を忖度して發言を許されるならば次の四點を社會人類學に於て重要視するのがよいのではないかと思う。一は社會人類學は未開社會に關する豊富な知識を持つており、この未開社會は人口も規模も小であるが、様々な條件の下に種々の形態を示している。その多彩さは到底文化社會の匹敵しうるところでない。一般に實驗の不可能な社會科學がこの多様性を閑却してよい筈はない。二、新しい社會人類學が其の方法として使用し、理論として打立てた内深法と機能主義は現代社會の理解にも有益であると思われる。三、社會人類學における個人への着眼の重要視、四、社會變化についての實態調査などが之である。

- (1) 抽稿、マリノウスキー論、哲學研究四二〇號昭二八
- (2) E. E. Evans-Pritchard : *Social Anthropology*, p. 11
- (3) Radcliffe-Brown : *Structure and Function in Primitive Society*, 1952, p. 3 R. Piddington : *An Introduction to Social Anthropology* 1950, vol. 1, f. 1, S. F. Nadel : *Foundations of Social Anthropology*, 1953, p. 6
- (4) 未開と開化の區別については文字の有無を規準とする方法と、文化の複合度を規準とする方法があるが、英國の社會人類學者は一般に後者による。
- (5) Evans-Pritchard : *op. cit.* p. 10. cf. R. Firth : *Elements of Social Organization* 1951, ch. 1.
- (6) Nadel : *op. cit.* p. 7. cf. R. Firth : *Human Types*, 1938, p. 184 etc.
- (7) Nadel : *op. cit.* p. 9. T. K. Penman : *A Hundred Years of Anthropology*, rev. ed. 1952, p. 442. Firth : *Elements*, p. 18 etc.
- (8) C. Kluckhohn : *Some Remarks on the Branches of Anthropology*, A. A. A. Central States Bulletin II, No. 1, 1947

(民族學研究一四ノ一、昭二四)

(9) W. Ogburn: *Social Change*, 1923. new ed. 1952 Pt. I.

五 文化人類學と社會人類學

文化人類學と社會人類學の關係については、(一)文化人類學と社會人類學を全く同一視する立場、(二)文化人類學と社會人類學を對等のレベルにおいて區別せんとする立場、(三)文化人類學を社會人類學を含む上位科學と見る立場、がある。この三者について解説を試み度い。

文化人類學と社會人類學を同一視する學者として最も顯著なのはマリノウスキーである。彼はこの兩者を區別することなく使用する⁽¹⁾。しかしマリノウスキーは歴史建設を事とする文化人類學即ち民族學を認めないのであるから、人類文化の機能、個々の精神活動と人間の制度との關係、人間の習慣及び思想の生物學的基礎の理解を目的とする彼の社會人類學が、文化人類學のすべてである譯である。シカゴ大學のストロキン (J. S. Stokin) もその著 *Social Anthropology*, 1950 の中で、この學問を人間社會と文化の研究であるとしてゐるから、内容的には文化人類學との辨別を明らかにしていないと見るべきであろう。これよりも遙かに古くエール大學のクラーク・ウィスラー (Clark Wissler) もこの立場に立つことを示している。彼が社會人類學の用語を使用するのは、彼の主要關心事が解剖學、生理學及び心理學にあるのでなくして「人間の社會生活」にあるからだと述べており、この社會生活とは文化であり、文化は部族乃至コミュニティの集團活動又は傳統化された習慣のすべてであるという⁽²⁾。即ち彼の研究對象は人類學の意味における文化なのであり、然もその研究法に斬新な方法を指摘しているとは言えないのである。

さて本節で最も重要視しなければならぬのは文化人類學と社會人類學を同一のレベルに於て區別せんとする立場

であると思うが、その一つの見解がルイス・ワース (Louis Wirth) によつて示されている。ワースはストロキンの「社會人類學」への序文の中で、文化人類學と社會人類學の區別は明瞭でないが、多分文化人類學は所産としての文化に重點をおき、之に對して社會人類學は文化の創造者であり、保持者である社會との連關に於て文化を強調するものとして區別しうるであらう。このオリエンティションに於ける相異の結果として、社會人類學は社會構造の性質、異なる社會を特色づける社會的交渉の過程に集中的に關與し、二次的に社會を構成する人と集團の關係から生れる物質的象徴的結果を取扱うことになるのだと述べている。⁽³⁾

この言は文化人類學と社會人類學とを對象から區別せんとする重要な發言である。英國の社會人類學は傳統的に文化を取扱つていて、タイラーの人類學の主要對象が文化であつたことの傳統を保持している。ハッドンは社會人類學を社會學的、心理學的方法によるそれ自身の權利における文化の研究であるとし、一九三二頃までに社會人類學は未開社會の慣習即ち文化と社會構造を取扱うものと大體に於て學者の意見が一致していた。方法に就ては暫くおいて、對象については英國ではこの學問の發達の歴史を通じて文化と社會の二つを研究對象として持つていたのである。然も社會生活は慣習のはたらきと見られ、文化の一種と見られていたのである。

若しも社會人類學の主要な對象が文化であるならば、社會人類學という別個の學問を立てる必要はないことになる。事實マリノウスキーは先にも述べたように文化人類學と同様に用いているし、米國にも文化人類學の用語をより好ましいとする學者は多い。⁽⁴⁾ ナデルなどは社會人類學の用語を用いながら、この學問の主題は標準化された行爲様式であり、その統合的全體としての文化であつて、ホワイト (Leslie A. White) の用語である文化學 *culturalogy* が我々の主題をより正確に示すとまで言つている。⁽⁵⁾ このような立場からは對象的には文化人類學は社會人類學と區別がないことであり、特殊の方法を持つた學派が、文化人類學の中に一種の文化人類學を分立し、之に社會人類學の名を與えたといふことであらう。⁽⁶⁾

だが對象的にも社會人類學と文化人類學を分とうとする見解が、就中強くラドクリフ・ブラウンによつて表明され、氏は社會人類學の對象を社會構造 social structure に限らうとしたのである。古い社會人類學に對してラドクリフ・ブラウンの社會人類學は彼自らによつて比較社會學とも呼ばれているが、この比較社會學は「人類學的研究の現在の位地」(一九三二)⁽⁷⁾では「文化の一般化的科學」と性格づけられている。けれど氏が文化の用語を好んで使用するのはこの論文の出た一九三一までで、其の後は社會構造とか、社會組織の用語が多くなる。一九三五の「社會科學に於ける機能の概念について」には文化の用語は使われていない⁽⁸⁾。一九三七の Chicago Faculty Seminar の「社會の自然科學」では「諸君は文化の科學を持つことはできない。諸君は文化を社會組織の特色としてのみ研究することができ。それ故若し諸君が科學を持たんとするならば、それは社會組織の科學でなければならぬ」と述べている。⁽⁹⁾一九四〇には「社會構造について」を Royal Anthropological Institute の議長講演の題目にも選んでいる。⁽¹⁰⁾その中で氏は次の如く述べている。「社會人類學者が關係する具體的な觀察しうる事實を考えて見よう。若し我々が例えばオーストラリアの一部の土着民に出かけるならば、我々はある自然環境の中に若干數の個々の個人を見出す。我々は之等の個人の行爲のしぐさ(彼等のしやべることや過去の活動の物的所産を含めて)を觀察することができる。我々は文化を觀察することはできない。なぜなら文化は如何なる具體的實在でもなく、抽象であるからだ。然し直接の觀察が我々に、これらの人間が複雑な社會關係の網の目によつて結合されていることを明らかにする。私は社會構造という語をこの實際に存在する關係の網の目を示す爲に用いる」と言い、又社會構造は社會人類學の全てというのではないが、この科學の基本的部分であるとも述べている。⁽¹¹⁾⁽¹²⁾文化に代つてこのように社會構造を重要視する爲に、機能主義の中でもラドクリフ・ブラウンの學系を構造論者 structuralist と呼びわけることがある。⁽¹³⁾

エヴァンス・プリチャードの場合には社會構造は持續的な社會集團の意に用いられ、むしろ社會的行爲 social behaviour の用語を好んで用いる。そして社會人類學の對象を制度化された形における社會的行爲の研究であり、文化

的表現の細部よりも全過程における人の關係に主要な注意を拂うのだとしている。⁽¹⁴⁾

これらの傾向は社會人類學の名と學問對象の間に一致が見られて興味深いし、先にあげたワースの見解とも略一致する。しかしラドクリフ・ブラウンの場合で言えば文化は抽象であるとか、論理的構造物であるとかいう見方がどの程度この學問に有用であるかは疑問であつて、フォーティスなどは社會構造だけを研究對象とするのは行きすぎであるとしており、ラドクリフ・ブラウンの「社會人類學の方法」を編集したスリニヴァス(M. N. Srinivas)も、遠からず社會構造と文化の關係の、比較的基礎に基く組織的検討に導かれるだろうと述べている。⁽¹⁵⁾ エヴァンス・プリチャードの場合で言えば、文化は單なる人に對する行爲以上に廣いが、標準化された社會的行爲は文化の一部であると言えるのである。結局現在に於ては對象的によりはむしろ方法の上で、ある顯著なものを持つ學問を新しい社會人類學と認める外はないかと思われる。

第三の文化人類學を社會人類學や民族學より上位の科學と認める學者はクラックホーン、フーベル(E. A. Hoebel)、ピディントン等きわめて多い。⁽¹⁷⁾ そしてこの立場は勿論穩當な立場である。けれども新しい社會人類學がつよい學問の目的と對象を持ち、民族學も亦自らの旗幟を鮮明にした時に、換言すれば文化人類學が内部分裂を起した時に、文化人類學はなお獨立の一科學と認められるであろうか。

もちろんすでに人類學が可能であり、しかも有機的レベルと何等かの意味で區別される文化的レベルがあるならば文化人類學は不可能ではあるまい。そして文化人類學は社會的に習得された人間の行動及び其の結果としての文化を對象とする科學であるとか、人間の文化の學であるとか、或はハースコヴィツの言うように、文化人類學は人間活動のある一つの區分を研究するよりもより廣いもので、一般にヨーロッパ文化史の流れの外にある人々を研究し、できる限り與えられた慣習の體系を全體として研究するのだというような規定もできるであろう。⁽¹⁸⁾ 何れも苦心の跡の見える規定であるが、若し文化人類學の目的に着眼するならば、文化人類史學(民族學)と狹義の文化人類學に分れざ

るを得ないであろう。この場合の文化人類學は目的の設定に於てマリノウスキ、ラドクリフ・ブラウン、エヴァンス・プリチャードに接近せざるを得ないに違いない。けれどもこれを消極的な意味に於て文化人類學の分裂と見たり、文化人類學という學問の可能に對して疑を持つには當らないであろう。宗教學に對して宗教史があり、社會學に對して社會史があるように、それはむしろ當然のことと言つてよい。先に筆者は狹義の文化人類學が社會人類學に接近すると言つた。けれどもそれは目的についてであつてその對象の嚴密な規定に於て、又就中その方法に關して、幾多の問題を持つており、史實の使用に關しては文化人類史と狹義の文化人類學は內的に益々結ばれることが必要であろう。

(了)

- (1) B. Malinowski: *Social Anthropology*, *Britanica*, 14th ed. Vol 20, 1947
- (2) G. Wissler: *An Introduction to Social Anthropology*, 1927, pp. 11f.
- (3) J. S. Slotkin: *Social Anthropology*, 1950, preface by L. Wirth. VI-VII.
- (4) R. H. Lowie: *Cultural Anthropology, a Science*, *AJS*, xlvii, R. Linton: *The Science of Man in the World Crisis*, 1946, M. J. Herskovits: *Man and his Works*, 1948, etc.
- (5) Nadel: *op. cit.*, pp. 21, 29, cf. L. A. White: *Culturalogical vs. Psychological Interpretation of Human Behaviour*. *ASR* xii No. 6. 1947
- (6) 以上で社會と文化の内容がいろいろも論ずべきであらうが、割愛する。拙稿「文化人類學、心理學講座十二ノVI、三三—三八頁
- (7) Radcliffe-Brown: *The Present Position of Anthropological Studies*, *Presidential Address to Section H of the British Association for the Advancement of Science, Centenary Meeting in London, 1931* (Radcliffe-Brown: *Method*, 1958 pp. 42—95, p. 85)
- (8) Radcliffe-Brown: *On the Concept of Function in Social Science*, *A A*, xxxvii, 1935, (*Structure & Function in Primitive Society*, 1952, pp. 178—187)
- (9) Radcliffe-Brown: *A Natural Science of Society*, 1957. p. 106

- (10) Radcliffe-Brown : On Social Structure, JRAI, LXX, 1940 in *Structure & Function in Primitive Society*, pp. 188—204
- (11) Radcliffe-Brown : *Structure & Function*, pp. 189f.
- (12) ラフクリフ・ブラウンは社會構造を制度即ち社會的に立てられている規範又は行爲の型相によつてきめられ、支配される關係における人々の持續的な配置たるを記す。cf. Radcliffe-Brown : *Method*. pp. 166—177)
- (13) cf. Evans-Pritchard : *The Nuer*. 1940.
- (14) Evans-Pritchard : *Social Anthropology*, p. 5
- (15) M. Fortes : *op. cit.*, p. 39
- (16) Radcliffe-Brown : *Method*, introduction xvii
- (17) E. A. Hoebel : *Man in the Primitive World*, 1949. p. 5. R. Piddington, *op. cit.* p. 2. etc.
- (18) 堀希望、文化人類學、社會學辭典八一五頁、大場千秋、文化人類學、昭二六、七頁、M. Herskovits : *op. cit.* p. 4 etc.

(筆者 京都大學文學部〔文化人類學〕助教)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Cultural Anthropology as a Science

by Jōji Tanase

Cultural anthropology is a science which has not yet a firm position among the universities in Japan, but many scholars of various disciplines pay sincere attention to that science. As the case stands at present, it is still more necessary to clarify the scope and character of cultural anthropology. Anthropology is not the synthesis or the conglomeration of sciences which are interested in man. The present writer, with F. Boas, A. L. Kroeber and A. R. Radcliffe-Brown, maintains that anthropology is the science of man in groups or the study of man and his behavior and productions as a member of society. The group, not the individual, is always the primary concern of the anthropologist. And cultural anthropology is the cultural side of it. Kroeber's newer concept of the superorganic props the distinction between physical and cultural anthropology and the concept also supports the cultural anthropology as an independent science.

Historical development has produced several branches or disciplines related to, or included in cultural anthropology. Among these the relation or differences between ethnology and social anthropology, social anthropology and cultural anthropology, have to be brought to light. In this article the writer has given a full account on the scientific or methodological problems of these disciplines. Concisely, ethnology is a historical science and social anthropology is a theoretical or analytical science. Ethnology deals with the primitives, but the object of social anthropology is not confined to the

primitives. Ethnology and folklore are both historical, folklore studies the cultural underlayer of a civilized nation, but ultimately folklore is to be taken into ethnology. Sociology and social anthropology are both sociology which have different historical development. Social anthropology is one of the branches of cultural anthropology, but methodology of social anthropology asks cultural anthropology to reconsider the scope and character of that science. Strictly cultural anthropology must be divided into theoretical cultural anthropology and historical cultural anthropology, In spite of the intimate relation between history and theory in the cultural and social sciences, the aim of science approves the division, and such division is the same as that of science of religion and history of religion, or that of sociology and history of society and so on.

Fondements philosophiques de la tolérance religieuse.

—Sur l' "évidence du fait" de Pierre Bayle. —

par Akio Iwatsubo.

La tolérance réciproque des religions n'est pas la vraie tolérance. Elle ne se réalise que dans la société sans aucune religion. C'est là la vraie intention de P. Bayle. En conséquence devait-il constituer les fondements philosophiques, sur lesquels les athées pourraient former leur société bien ordonnée.

En appliquant le doute méthodique de Descartes au domaine de la théologie, Bayle conclut que la conscience est le seul moyen de connaître la vérité divine. La conscience est composée de l'esprit et du coeur. L'esprit fini de l'homme ne peut connaître la vérité divine en elle-même. Mais par le coeur l'homme peut discerner, au moins, la vérité de la fausseté. Cependant le coeur corrompu de l'homme réel qui s'unit à son corps ne se conforme pas au principe général de l'entendement, mais à la passion particulière de tel ou tel cas.

Ce n'est-dit-on-autre que la doctrine immorale des "Libertins". Contre ce reproche, il répond que les passions, en se refrénant l'une l'autre,