

〈資料〉

「国民生活科学研究所」の一業績

解説

関西学院では、昭和9年に大学の二学部を開設したところから、かねて「総合研究所」の設置を考えていた。そのような時期、昭和18年3月の理事会において「総合研究所の設置」の方針を決定しその準備に着手していたが、学徒出陣により学生が少なくなった上に、残った学生も勤労働員にかり出され正規の授業が不可能な事態に至ったため、昭和19年度から研究所を急ぎ開設することが決定された。

研究所の名称は「国民生活科学研究所」とし、場所は第2号館に決定した。また所長は神崎院長が兼任し、18名の教授が任命されたが、その中に大道安次郎教授も含まれていた。

共同研究の課題としては、時局の要請に応えたもので、(1)「総力戦態勢の研究」、(2)「大東亜民族の研究」、(3)「東亜経済の研究」、(4)「高温度環境に対する研究」、(5)「能率に関する研究」の5つが設定された。その中で、(1)、(2)、(5)については研究業績が蓄積されたので公刊も考えられたが、困難な出版事情のため実現しなかった。そのため、学院史のなかでもこの時期の国民生活科学研究所の研究活動の実態は空白のまま残されている。

最近、私は大道安次郎先生の遺品を整理したが、そのなかに先生が書き残した国民生活科学研究所（アメリカ研究）の研究会運営の記録を発見した。このノートを読み解けば「空白のページ」をいくらかでも埋めることが出来るように思われる。

それと併せて、昭和20年2月と記された完成論稿も発見された。これは主題(2)のもとに研究をすすめてまとめられたものと推察される。この論文には、昭和19年、20年と云う国家総動員、総力戦の圧力のもとで、オールドリベラリストの一人としての教授が、国策に協力するポーズをとりながら、純粋に学問的な研究を続けようとしている苦悩の姿が色濃くにじみ出ている。

戦争末期に関西学院大学の教授達がどのような研究生生活を送っていたかを知る一つの手がかりとして貴重な資料といえよう。（倉田和四生）

未開人の心性と社会

——南方原住民社会研究序説の一節——

大道安次郎

—

今日ほど私達に南方原住民及び原住民社会に関する知識と理解とを要求している時はないであろう。云うまでもなく、かかる切実な要求は、世界的必然としての大東亜共栄圏建設と云う悲願に根ざしている。彼等をしてそのところを得せしめ、彼等と手をたづさえて共栄圏を確立するためには、何よりもまず彼等を充分理解することが必要である。ところでかかる理解は一挙に達すべくあまりに複雑な多面的なものを含んでいる。従っ

て各側面からの考察が必要である。かくて南方原住民及びその社会の理解を旨ざしている本稿においても、その考察の側面を限定せざるを得ないであろう。そこで私は本稿においては、専ら彼等の心性と社会との関聯と云う側面に限定して考察をすすめたく思っている。

かかる側面から南方原住民と社会を研究することが極めて重要性を帯びていることについては、ここで改めて述ぶるまでもなからう。それかあらぬか、かかる重要性に促されて、従来この方面に関する研究が幾多なされている。にも拘らず私がことさらここでこの問題を採りあげたのは、上述

の重要性にかんがみていることは勿論であるが、次のような事情も根ざしているのである。従来のこの方面の研究は、原住民の心性をただ原住民の心性として他のものより切り離して考察されがちであった。勿論20世紀に入ってからの研究は、例えば18世紀の如く単なる讚美(ルソーの「善良なる未開人」の思想、ディドロの「ブガンヴィル旅行記」を思い見よ)や19世紀的な単なる批難的考察(未開人を変質者と見なし、理性と良心の自然の光が曇っているものとしている)を遥かに超えて、客観的に精密の度を加えてきている。所謂「科学的」研究の域に達し、また精緻を誇るようになってきている。しかし、その研究の多くは未開人の心性をただ未開人の心性としてのみ把えるのに専らなようであった。かかる研究は勿論尊重されねばならぬ。しかし、私達は更に進んで何故に未開人の心性が然るものであるか、文明人の心性と異なるのであるかを問わねばならぬ。勿論従来の研究とでもかかる問いを無視してはいなかった。そのために種々な答が準備されていた。それらの答のうちで最も妥当と思われるのは、「社会型」に結びつけての答である。即ち、未開人の心性が文明人の心性と異って特異なのは、未開社会そのものの然らしむるものであると云うのである。かかる点にその基本的契機をみつけ出したことは、極めて傾聴に値するものがある。しかし、研究者の多くは殆んど、ただ単にこの貴重な基本的契機をみつけ出しただけに止まっている。未開人の心性の特異性は未開社会の構造的 성격が然らしめるものであると説くのみで、両者の間の関聯について、より詳細な考察をひかえているように思われる。かかる差しひかえは自明の理として、或はその考察を他の研究にゆだねているからであろう。しかし問題はこの点にある。即ち未開人の心性が何故に然るかを未開社会の構造的性質に基本的契機をみつけ、その間の事情を知識社会学の演習として、考察する必要がある。これ私が本稿で殊更この問題を採りあげた所以である。

以上のような意味でこの問題を考察しようとしているが、しかしここで、更に考察の仕方について一言ことわっておかねばならぬことがある。それは、本稿の考察は未開人の心性一般と未開社会一般との関聯と云う形においてなされることであ

って、ことさら南方未開人と社会についてではないと云うことである。私達の研究の動機が南方未開人と社会の理解と研究を旨としていたのにも拘わらず、何故かかる迂遠な路を辿るのであるか。その理由は、未開人の心性と未開社会とを「理念型」的に把えて、両者の関聯を明らかにすることが、個々の具体的な南方原住民の心性と社会との関聯を理解するのに、最もよき手がかりとなると思ったからである。そこで本稿での考察は、個々の具体的な未開人の心性と社会とをとりあげず、「理念型」的に把えあげて考察しようとしたのである。これが予めおことわりしておかねばならぬことである。

そこで本稿では、以上の如き主題と方法とにより、次の如き順序をたどることにしたい。まず未開人の心性のメルクマールについて、つぎは未開社会のメルクマールについて、第三に、未開人の心性と未開社会とのつながりについて、考察をすすめることにしたい。

二

未開人の思考、行動が文明人のそれと全く異っていると云うこと、そして未開人の心性は、それなりに、複雑で、統一しており、それ自体の性質と独自の法則を持っていることについては、多くの研究者の指摘するところである。勿論、等しく未開人と云っても、地域を異にし、発展段階を異にするに従って、その心性においてもかなりな相違を示していることは事実である。にも拘わらず、そこには、類似点が多く、酷似の度合も著しく、単なる偶然の相似とは云い得ないものを発見し得る。然らば未開人の心性において共通したもの、いわば本質的特徴は何であろうか。

未開人の心性の特徴は文明人のそれと対比するとき、最も明確に把えられる。まず一つの例をあげることから始めよう。19世紀の後半に、イギリス政府がインド統治の結果について調査したことがあった。その際、この問題について最高権威と思われる役人達の報告は異口同音に次の如きものであった。曰く、「諸君がインド人に大なる便宜の数々を与えていることは云うまでもない。平和を確立し、自由貿易を許し、法律の許容する範囲に

において居住の自由権を与えた。これらの点及び他の点において彼等は従来のそれに比すべくもなくよくなっている。にも拘らず、彼等は諸君の意企を理解出来ない。諸君が彼等を絶えず変化即ち改善させようとしていることが、彼等を困惑させているのである。彼等の生活は、古代の慣習によって支配されているので、つねに新たなものを齎らそうとする政策を彼等は理解出来ないのである。彼等はいかか政策の根底は彼等を快適にし、幸福にしようとする欲求が存していると言うことを少しも信じないのである。むしろその反対に、彼等が到底理解し得ない何ものかを諸君が目指していると思っているのである。……一言にして云えば、すべてこれらの絶えざる変化の目的と目標は、インド人が彼等の現状を維持し、かくありたいと思っている状態に導びかない、むしろ彼等の現状とは異った何か新しい異ったもの、彼等の欲していない状態に導くものである¹⁾と。かくてイギリス政府をして、新しき酒を古い革囊の中に入れしむる如きものであると嘆ぜしめたのであるが、これによって見ても、インド人の感情は古い感情であり、イギリス人の感情は近代的感情であること、前者はその本質において動かない慣習の文明に属するものであり、後者は動く進歩的な文明に属するものであることが明らかである。この事例に現れたインド人を未開人に、イギリス人を文明人に置きかえるとき、私達はそこに未開人の心性と文明人のそれとの間にかなり特徴的の差異を見出すことが出来るのである。事実、未開人の心性と文明人のそれとの間に著しく異ったものが存しているが、その場合、未開人の心性を文明人のそれと区別しているものは如何なるものであろうか。この点に関して、二三の権威者の語るところに耳を傾けてみよう。

まず有名なフレーザー Sir I. D. Frazer の説くところは、未開人は文明人が普通自然と超自然との間に設ける区別を認めることが出来ないことを指摘し、未開人の心性がかかるものであると云うのは、一に共感呪術 sympathetic が支配的であるからであると云っている。元来、呪術は行動の

不合理的指導であると同時に、自然の法則の偽体系であり、発育不全の技術があると同時に偽科学であるが、この呪術の基礎をなしている思考の原理を分析すれば、第一に、類似は類似を生む、或は結果は原因に似る。第二は、かつて相互に接触していたものは、実質的接触のやんだ後でも、空間を距ててなお相互的作用を続ける、と云う二点に要約し得る。第一の原理はこれを類似の法則 the Law of Similarity と称し、第二のそれは接触の法則或は伝染の法則 the Law of Contact or Contagion と称することが出来る。類似の法則の上に立つ呪術 charm は類感呪術或は模倣呪術 the Homoeopathic Magic or the Imitative Magic と呼ばれ、接触或いは伝染の法則を基礎とする呪は、伝染呪術 the Contagions Magic と呼ぶことが出来る。ところで、この二つの呪術は共感呪術 the Sympathetic と云う総括的名称で呼ぶことが便宜である。と云うのは、これら二つは、事物が或る神秘的な共感によって、即ち一種の不可視のエーテルのようなものとも考えられるべきものを介して、一から他に移転される衝動によって、相互作用をなすと仮定するからである。かくしてフレーザーは未開人の心性を共感呪術的なものとして扱っているのである²⁾。即ち、未開人の心性は主として観念の聯合に基く素朴な因果関係によって支配され、呪術的行為とその目的とは一定の法則をもって結びつけられていると云うのである。

次にダンツェルに聞いてみよう。彼は未開人を端的に呪術人 Homo Divinans として扱っている。これは文明人を技術人 Homo Faber として扱えるのと対照してである。次の如く云っている。「未開人は多くの場合、呪術的な行動をするのであって、このことが、その行動の特徴であり、それより後の段階にある者は技術的に行動する。……呪術は呪物崇拜の形式で、すべての事情の下に著しく現れ、人々の生活と完全に混融している」と。かくて彼はペシュエル・ロエシュ Pechüel-Loesche の「未開人にとっては、すべてに呪術がある」と云う言葉を援用している³⁾。かく

1) W. Bagehot, Physics and Politics, pp. 156-7. 拙訳バジョット「国民の起源」(昭和17年)191-2頁。

2) Sir I. G. Frazer, The Golden Bough, vol. I. The Magic Art. chap. III.

3) Th. W. Danzel, Kultur und Religion des Primitiven Menschen. 大場千秋訳 2-3頁。

未開人が呪術人であるのは、多くの場合、その未分化の精神機能に基いて行動し、生活環境をその主観的体験によって改装せんとする態度をとる、いわば呪術的に行動するからであり、文明人が技術人であるのは、その生活環境に対するにその事態に即して、客観的知識に基いて適応せんとする態度をとり、事態に応じていわば技術的に行動するからである。未開人が知覚人、文明人が思考人と云われているのもこのためである。かくの如く、未開人が呪術人として扱えられるのは、その生活様式、行動様式、そしてその心性において呪術的なものに適応するからである。

次にフランス学派について聞いてみよう。デュルケムを初めモース、レヴィ・ブリュール等の所謂フランスの社会学者達は、この方面に優れた研究をなしていることは周知の事実である。ここではレヴィ・ブリュールの説をうかがうことにする。彼は未開人の心性の特質について次の如く云っている。

1. 未開人は文明人の区別するものを混同する。
例えば、像とモデル、人の影とその人、夢と現実等を同一視している。
2. 未開人は文明人の混同するものを区別する。
例えば、彼等の死に対する考え方の如き。
3. 未開人は文明人の思いもよらぬ所に原因を求める。例えば、早魃の原因を宣教師の儀式中に被る彼の帽子に求めたり、商売上の危機を船から陸に揚げられた白馬のせいに吻したりするが如き。

レヴィ・ブリュールは未開人の心性の特異性をかくの如くして扱え、その然る所以は、「融即の法則」loi de participation に支配されているからだ云っている。彼が「融即の法則」と云っているのは、事物の関係を客観的性質によって判断せずに、その呪術的性質によって判断することを意味している。すべての関係が集団表象の中に結びつけられ、生物・事物の間に一つの融即を含有していることを意味している。かくて未開人にあるのは、個人とトーテム集団とトーテムとしての動植物が三位一体的なものとされ、個と種の神秘的融即が成立するのであると云っている。かくの如

く、レヴィ・ブリュールは「融即の法則」によって支配されている未開人の心性を呪術的なもの、神秘的なもの、前論理的なものとして扱えたのであった⁴⁾。(ここで私達は、彼が未開人の論理を反論理的 antilogique 非論理的 alogique として扱えずに、前論理的 prélogique として、矛盾律と反対の方向において扱えていることに注意すべきである)。

以上私達は二三の権威者の語るところを顧みた。これらの権威者達の語るところは、何れも、未開人の心性が呪術性にその基調がある点に共通するものがある。アニミズムを未開人の世界観と看做すことも、またこの点に由来していると云い得よう。かくて未開人の心性は文明人のそれと著しい対蹠をなすものとして扱えられているのである。かくてまた、その心性が呪術的であるところから、情緒的、感情的なものであることも指摘し得る。更にまた、未開人の心性のメルクマールとして一般に語られている3つのことがら、即ち、

1. 感情抑制の欠如 a lack of control of emotions, or of inhibition of impulses.
2. 注意集中力の欠如 inability of concentration, lack of power of attention.
3. 思考の創造力の欠如 lack of power of original thought, lack of originality も、この点から理解し得られる。

以上の記述によって、未開人の心性のメルクマールが文明人の心性に比して、何処にあるかがほぼ見究めがつくであろう。そして未開人の心性は文明人のそれと異なっており、それなりに複雑で統一性を持っており、それ自体の性質と独自の世界を持っていることが明らかにされたであろう。しかし、ここで注意しておかねばならぬことは、以上の如き未開人の心性の把握は、文明人の心性との対蹠においてであり、そして極端な形における把握である。いわば一直線における両極端として扱えたのである。この意味においていわゆる理念型的把握なのである。かかる理念型的把握を基礎として、一般に未開人の心性を語る時、文明人のそれと全く質を異にしたものとされがちであるが、これは行過ぎであると云わねばならぬ。

4) Lévy-Bruhl, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieure ; La Mentalité primitive.

未開人の心性と文明人の心性とを程度の差として把え、異質の差として把えてはならぬ。と云うのは、文明人の心性においても未開人的な迷信、禁忌、卜占の類によって支配される部分が相当存しており、またその反対に、未開人の心性においても、すべてが呪術的なものによって掩われているとは云えないからである。ただ未開人と文明人の心性においては、前者においては呪術的なものが比較的多く存し、後者にあつては技術的合理的なものが比較的多く存していると言ううだけである。勿論「量より質への法則」が示している如く、量的差異が質的差異にまで転化することはあり得るが、かかる質的差異はその根柢に量的差異が横たわっており、それによって質的差異として現れるに過ぎないのであつて、未開人の心性と文明人の心性との一見質的差異と見られることがらも、かかる量的差異に基くものと云わねばならぬ。

以上の如き立言は、更にまた次の如きことによつても裏付けられる。私達は文明人を未開人の進歩したのものとして一般に把えている。未開人が文明化するのとは徐々にした歩みによつて行われるものであつて、従つて未開人と文明人との間には全体として見れば連続的変化があつたものと云わねばならぬ。かかることがらは人類学上の事実、民族学上の事実として一般に承認されていることである。従つてかかる事実を基礎とするときにはまた、前述の立言は認めなければならぬであらう。

かくて私達は未開人の心性と文明人の心性との差異を質的なものとして把えずに、単なる量的差異として把えるのである。一見質的差異を示しているものの如くであるが、これは心性そのものの差異ではなく、専ら心性的作用の成果における差異に他ならぬ。心性的構造が根本的に異っているのではなくして、その心性の発現において未開人が文明人と異っているに過ぎないのであつて、両者の心性の間には連続的關聯が存在しているものと見るべきである。以上のことがらを考慮におい

て、未開人の心性と文明人の心性とを対蹠的に、しかも理念型的に把えるときには、かなり著しい特質が両者の間に見出されるのである。私達が敢えてかかる企てをなした所以についてはさきにも述べた通りである。

三

以上の考察によつて、未開人の心性は、文明人のそれに比して、著しく未分化であること、呪術的であること、従つてまた神秘的であり、前論理的であることが明らかとなつた。然らば、未開人の心性は何故にかかる特質を持つておつたのであろうか。

まず顧らるべきは、未開人と文明人とはその心的構造において質的に異つており、従つて、そこに両者の差異、未開人の心性と文明人の心性との決定的差異を見出そうとする見解である。

一般の常識的見解はこれを支持しているかに思われる。しかし、最近の生物学的解剖学的乃至人類学的知識はかかる見解を否定している。白人と黒人の頭脳の大きさを比較するとき、その差はそう大したことではなく、殆んど同一である。ただ黒人に比して白人の場合にあつては、大きな頭脳を持っている者が、前者における場合よりも、比較的より多数存していることが見出されるに過ぎない。従つて両者における解剖学的差異はそう決定的なものではないと云うのが、最近の結論のようである。かかる見地に立つて、ボアズやトーマスを初め多くの研究者は、未開人の心性の特質と目されている論理性の欠如、意志抑制の欠如、創造性の欠如について、従来の一般的常識的見解に反駁を加えている⁵⁾。

最近の解剖学的人類学的見解を是認するならば、私達は未開人の心性と文明人の心性との差異を、その心的構造(生物学的意味における)の差異に求め得なくなる。しかし両者の心性の発現における差異が存していることは事実である。然ら

5) F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, chap. I, IV, VIII; Boas, "The Mind of Primitive Man" in "Journal of American Folk-Lore, 14; I-II, in W. I. Thomas's *Source Book for Social Origins*, pp. 145-155; Thomas, *Sex and Society*, "The Mind of Woman and the Lower Races", in Thomas's *Source Book for Social Origins*, pp. 157, 164, 171. 川野重任氏「南方系住民の經濟志向について」(東洋文化研究所紀要第1冊収録)もまた、かかる見地からなされている。

ば、その差異を生ぜしめた原因を何処に求めるべきであろうか。

人間性が未開人であっても文明人であっても殆んど同一なりとすれば、両者の心性の発現に差異を生ぜしめたものは、環境でなければならぬ。ボアズやトーマスがさきの反駁を行った際、すでにかかる見解を抱いていた。例えば、ボアズは、「人種の差異と文明の差異とは明確に区別しなければならぬ」と云っており、また「心的構造は、あらゆる人種を通じて実際には同一であること、心的活動はあらゆる場所を通じて同じ法則に従っていること。しかしその現れは、かかる法則に従う個々人の具体的経験の差異によるものであることは事実である⁶⁾」と云っている。

人間性は同一であり、その心的能力も先天的には同一であり、その法則も同一である⁷⁾。その与えられた環境如何によって、人間はその経験を異にし、従ってそこから異った心性の発現が生ずると云うのである。即ち、「文化の種々な段階における人間性の現れの区別は、地理的社会的環境によって決定された個人の経験の異った形態に全く依存する⁸⁾」と云うのである。彼の指摘する点は全く正しいと云わねばならぬ。従って私達は人間の心性発現の差異、未開人の心性と文明人の心性発現の差異を環境に求めねばならぬ。ところで環境には自然的(地理的)なものとは社会的なものがある。換言すれば自然と社会とがある。自然的環境の持つ影響力の大なることについては、ここで改めて指摘するまでもなからう。しかしその決定性は、いわば基本的なものに過ぎない。可能性の範囲に属すると見るべきである。可能性を実現に導くものは、かかる基体的なもの以外のものではなければならぬ。それは即ち社会的環境である。社会的環境の規定性こそ、まさに決定的なものといえる

であろう。かくて私達は次の如く云い得る。未開人の心性の発現を決定したのは環境、わけでも社会的環境である⁹⁾と。

然らば、かかる社会的環境は如何なるものであったか。更にまたかかる環境が如何なるプロセスを経て未開人の心性の発現を決定し、特異づけたであろうか。まず最初の問題を考察してみよう。未開人の心性の発現を決定した社会的環境は云うまでもなく、未開社会と云われている環境に他ならない。勿論未開社会と云われている環境もまた、未開人心性の発現と同じく、具体的には時と所によって、種々なニュアンスを湛えているであろう。しかし、ここでは、さきに未開人の心性を考察した場合に理念型的に把えた如く、理念型的考察を行うことにしたい。いわば、社会典型としての未開社会を描き出すのである。然らば社会典型としての未開社会とは如何なるものであろうか。

未開社会の特質を描き出すためには、文明社会との対蹠を通して考察することが便宜である。従来多くの学者はこの二つの社会を対蹠的な社会型として把えている。例えば、メーンの身分的社会と契約的社会¹⁰⁾、スペンサーの軍事型社会と産業型社会¹¹⁾、デュルケームの機械的連帯の社会と有機的連帯の社会¹²⁾、テンニースのゲマインシャフトとゲゼルシャフト¹³⁾の如きが、その著しき例である。これらの学者はこの二つの社会型を対蹠的に把えるとともに、それぞれの社会型の特質を描き出している。ところでこれらの学者の多くは、その出発点において進化論の見解に立って、中世社会と近代社会とを対蹠している。しかしそこに描き出された二つの社会型は、必ずしもかかる出発点にとられることなく、全くその限界を超えたものが多い。そして進化論的な色彩も次第に止

6) Boas, *ibid.* pp. 144-145.

7) ボアズもこの点を指摘しているが、ここではトーマスの言葉を引いてみよう。「頭脳の構造及び更により重要な心的能力に関して、私達は如何なる種族においても他の種族と根本的には等しいことを見出す」と云っており、このことは地域を異にして等しい文化的行為が行われることによってうかがわれると云っている。彼はかかる立言をするために詳細な資料の考察を行っている。Thomas, *ibid.* pp. 164,158ff.

8) Boas, *ibid.* p. 155.

9) Boas, *The Mind of Primitive Man*, p. 197.

10) H. S. Maine, *Ancient Law*.

11) H. Spencer, *Principles of Sociology*, vol. II.

12) E. Durkheim, *De la division du travail social*.

13) F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

揚され、中世社会と近代社会との対蹠も人類の全歴史にまで拡大されている。かくてここに人類の全歴史にわたる二つの社会型が把握されるに至ったのであるが、その把握は把握者の立場の異なるに応じて、把える原理或は表現、高調する部分を異にし、そこに種々なニュアンスの現れているのは当然である。例えば、スペンサーの把握の根本原理は、団体活動の存在（社会の外敵の有無）如何にあって、この原理から、人々の強制的協働の社会型と自発的協働の社会型とを区別し、前者を軍事的社会型として把え、後者を産業的社会型として把えたのであった¹⁴⁾。またデュルケームの場合にあっては、社会的結合関係の積極の種類として類似的個人間に現れる連帯と差異的個人間に現れる連帯に着目し、前者を類似による連帯、後者を分業による連帯となし、この二つの連帯を中心として社会型を把えたのである。類似による連帯は機械的連帯（分子が固有の運動をなさない程度に於てのみ全体的運動が成立すると云う意味に於て）であり、差異従って分業による連帯は有機的連帯（部分が特殊の外形を有し、自治的ではあるが、有機体の結合は部分の個性化が著しければ著しい程、強固であると云う意味で）であるが、これらの連帯がそれぞれ社会構造に於ける差異を規定するものであって、ここに機械的連帯に基づく環節的社会型と有機的連帯に基づく有機的社会型との二つの社会型が把握されたわけである¹⁵⁾。テンニースの場合にあっては、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの社会型を、一方、人間の要素的な社会結合関係（本質意志 *Wesenwille* と撰擇意志 *Kürwille* とに基づく）に着目して分けると同時に、他方、集団が生ける有機体なりや否やに着目することによって、実在的・有機的なゲマインシャフトと観念的・機械的なゲゼルシャフトとに分けている¹⁶⁾。

以上の如く各学者の把握原理が異なるところか

ら、把えられた社会型にも若干のニュアンスの存することは当然であるが、実質的には、未開社会と文明社会の二つの社会型を対蹠的に把えたものと云えよう。従ってこれらの学者によって示された未開社会的社会型を概括するとき、そこに社会型としての未開社会が描き出されるであろう。即ち、身分的社会（メーン）、軍事的社会（スペンサー）、環節的社会・機械的連帯社会（デュルケーム）、実在的・有機的なゲマインシャフト（テンニース）として、そこに把えられた特質を概括化すればよいわけである。しかし私達はここでは、直接にかかる概括化を行わず、それを背景として、一つの視角を設定して、そこから社会型としての未開社会を描き出してみたい。その視角とは社会的分化の視角である。

私達はさきに社会進歩の方向を未開より文明へ進むものとして把えた。かかる進歩の方向は、綜合社会の側面より見れば、社会綜合 *Soziale Synthese*, 社会集成 *Soziale Integration*, 社会分化 *Soziale Differenzierung* として現れ、要素的社会に即して見れば、基礎団体衰耗化、基礎団体両極化等の方向を辿るものとして把えることが出来る。これらの諸方向はそれぞれ有機的関聯をなすものであって、一つの方向が現れるときには必ず他の方向をその背後に持っているものである。私達がそれを種々な方向として把えるのは、把える角度乃至焦点を異にすることから生ずるのであって、それぞれの方向は皆等しき方向に向っているものなのである。例えば、社会の量的規模的複雑拡大の点より眺むれば、社会綜合或は社会拡大 *Erweiterung der Gesellschaft* 方向として把えることが可能であるし¹⁷⁾、社会が分散的な状態から団結的な状態に転化してゆく点より把えるときには、社会集成の方向として把えることが出来るし、更にまた団体形成の原理の変化に目を注ぐときには、基礎団体原理が漸次派生団体原理に代

14) Spencer, *ibid.* vol. II, part V, chap. XVII ; XVIII.

15) Durkheim, *ibid.* Livre Ire, chap. II-VIII.

16) Tönnies, *ibid.* Zweites Buch, §18, Zusatz, §42, Anmerkung 1, Drittes Buch, §4. 彼がゲマインシャフトとゲゼルシャフトを歴史的典型として把えるとともに、他方、要素的典型として把えているが、彼の社会学体系の全体から見れば、後者の方に重心が存していたように思われる。このことは彼の *Gemeinschaft und Gesellschaft*, in "Handwörterbuch der Soziologie; Mein Verhältnis zur Soziologie, in *Soziologie von Heute*. 等からもうかがえる。

17) これはジンメル言葉である。Vgl. G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*; *Soziologie*.

替され、衰耗するものとして把えられ、ここに基礎社会衰耗の法則、更にまた基礎社会の拡大縮小、中間社会組織の方向、派生社会の分散等の方向が把えられるのである¹⁸⁾。以上の諸方向は表裏的緊密性を保っているものであるところから、何れの方向を深めても他の方向に到達し、関聯するものなのである。そして私達の当面の問題である未開社会は典型としてはこの方向の一方の極に座し、文明社会は他の極に座しているものと云い得るのであるが、私達はいまこれを社会分化の角度から把えようとしている。

社会分化は機能的分化或は構造的分化と区別して把えることが出来るが、大体以下の四つの主張より把えることが出来る¹⁹⁾。まず第一の系統としては、社会を形成する行為の意味的分化である。ブーグレの説く諸価値の進化がそれである²⁰⁾。この行為的分化は価値的分化或は文化的分化とも考えられる。意味的行為が未分化の合一的狀態より漸次分化して、それぞれ独自の意味的行為を形成する傾向を把えたのである。

その二は、機能的分化の系統である。これはさきの行為的分化を前提とし、その表裏をなすものである。同質的なものから異質的なものへ、類似による連帯より分業による連帯へと進む傾向を把えたものである。デュルケームの所説がこの点を最も明らかにしているものと云える²¹⁾。

その三は、構造的分化である。社会の構成が極めて単純なものから複雑なものへと進む方向を把えたものである。社会の垂直的分化(階級的分化)と水平的分化(団体の分散的分化)とがその著しき現れである。

その四は社会成員の分化である。社会成員が心理的文化的に同質であったのが漸次異質化する事実を指したもので、個性が明確になることを意味する²²⁾。以上の諸傾向は不可分離な表裏的な関聯を保ちつつ、一定の方向を辿るのである。そしてその一方の極にあるのが未開社会であり、他の極にあるのが文明社会なのである。それ故に未開社

会はその社会的未分化の状態にある社会、文明社会は社会的分化の行われている社会と云うことが出来る。この点から、未開社会は単純な単細胞的な社会構成、或はそれよりやや、複雑化したものと云われたり、社会編成において基礎的社会が中心となり、血統的なものが支配的であると云われたり、更にまたその種属生活、経済生活、政治生活、文化生活においても、極めて低度なかつ未分化な点が指摘されているが、これらのことから、すべてその社会的未分化と云う視角から容易に理解出来るのである。未開社会が群族社会或は部族社会の段階として把えられているが、これらの社会に等しく認められる現象は、社会的未分化と云うことがらである。

かくて未開社会が呪術的慣習的社会として把えられていることも、またこの点から理解出来る。わけても、行為の意味の未分化、機能的未分化、成員の未分化等に係らしめるときには、未開社会が何故に呪術的慣習の様相を帯びざるを得ないかの理由が容易に理解し得るのである。

四

ところで私達の問題は、未開人心性の発現をその社会型に係らしめて明らかにすることにあつた。即ち未開社会が未開人心性の発現をして文明人心性の発現と異なるものたらしめていると云うことを明らかにする点にあつた。従来とともこの点については、結論的には先取され、繰返して説かれてはいた。しかし更に詳細な具体的説明については容易に聞き得なかつたのである。それでこの点若干立入って考察を加えてみたい。そしてこの点の考察こそまさに本稿の主眼点であり、上述の考察はこのための準備的工作だったのである。

さきに私達は、未開人心性の発現の特異性を明らかにしたが、しかしこの未開人心性の発現の特異性は文明人心性の発現と対比するとき、一見異質的なように思われるが、実は心性的構造が根本

18) 以上の社会的発展の諸傾向については、高田博士、新明教授、Spencer, Durkheim, Maclver, Giddings等の書物に詳細に説かれてある。

19) 新明正道編著、社会学辞典、240-1頁。

20) C. Bouglé, Leçon de sociologie sur l'évolution des valeurs.

21) E. Durkheim, De la division du travail social.

22) Simmel, Über soziale Differenzierung.

的に異っているのではなくして、その心性の発現において異っていることについて述べるところがあった。

このことは例えば、未開人の経済的志向が文明人のそれと著しく異っており、それが宗教や伝統に支配されていること、極めて非合理的なることが云々され、従って保守的なことが指摘されているが、しかし、かかる非合理性保守性は単に未開人にのみ属することがらではなく、文明人にも等しく属するものであって、いわば広く人間性一般に属することがらなのである。にも拘らず、特に未開人の場合、その保守性が著しく認められるのは、未開社会の持つ特殊な性格即ち未開社会が未分化であるところから個人を著しく拘束していると言う事実、未開社会のもつ社会的制約力の強力なことが然らしめているのである²³⁾。以上は未開人の経済的志向について見たのであるが、未開人の心性一般についてもこのことが云えるのである。未開人の心性は文明人のそれに比して、その構造上根本的差異は認められない。ただその発現において異なるのである。この心性の発現の異なると、これを社会型に係らしめて考察するのが以下の考察なのである。

ところでこの考察のためには、以下述べるが如く二段に分けて考察するのが必要のように思われる。第一段は心性の発現と社会型との関係についての一般的考察である。未開人の心性と文明人の心性とは構造上または根本的差異がなく、その発現に於いてのみ異なること。かくて私達はそこに未開人の心性の特異性と文明人の心性の特異性を認め得るのであるが、この心性の発現を異ならしめているものは一に未開社会、文明社会と云う社会型に拠るものであるとするならば、心性の発現と社会型との間には何か普遍的な関聯がある筈であると云わねばならぬであろう。換言すれば、心性発現が社会的諸拘束性を帯びていると云うこと、この点について未開社会にも文明社会にも通ずる普遍的な一般的関係が認められる筈である。

未開人の心性が特異性を帯びている如く云われていることは、未開人が未開社会に住んでいるからである。それでまず最初に、心性発現と社会型との関係と云う一般的関係を考察することが必要と思われる。この必要に応ずるために、まず第一段の考察が必要なのである。

つぎに第二段の考察は、未開人の心性の発現と未開社会との関係についての考察である。第一段の考察は一般論とでも言い得べくんば、第二段の考察は個別論とでも言い得るものである。或は原理論に対する応用論でもあろう。少なくとも私達の当面の問題に対しては、以上の如き考察が必要であろう。ところで第一段の考察については、すでに多くの社会学者によって企てられている。文化社会学 Kultursoziologie わけても知識社会学 Wissenssoziologie (或は認識社会学 Erkenntnissoziologie) に於て充分なる展開を見ている。特にイェルサレムの社会濃化の理論 Theorie der soziale Verdichtung²⁴⁾ マインハイムの存在結合性の理論 Theorie der Seinsverbundenheit²⁵⁾ 更にまたフランス学派わけてもデュルケーム、レヴィ・ブリュール等の諸理論はこの点について大いなる示唆を与えている。

一口に、知識社会学と云っても実証主義的なもの、自然主義的なもの、現象学的なもの、歴史主義的なもの、社会学主義的なもの等々多種多様な傾向を含んでいる。従ってそこに展開されている内容もまた多種多様な様相を呈しているが、しかし、それらが少くとも次の点に於ては軌を一にしていると云い得る。即ち、すべての知識、観察、認識形式を内在的ではなく、外在的に研究しようとしている点に於てである。そしてこの外在的な基準が存在(社会的存在の具体的な歴史的形態、現実的に規定し得る生活秩序)に置かれており、従って知識と存在との結合性が基本的条件をなしていることも軌を一にしている。更に、思惟・知識の存在結合性において、存在的要素が単な

23) この点については、川野重任氏の優れた研究がある。(同氏「南方系住民の経済志向に就て」東洋文化研究所紀要 第1冊 所載論文)。

24) W. Jerusalem, Einführung in die Soziologie, S. 118; Einleitung in die Philosophie, S. 290; Die Soziologie des Erkennens, Ss. 143ff. (in Gedanken und Denker.)

25) K. Mannheim, Ideologie und Utopie, Ss. 170ff.; Wissenssoziologie, Ss. 660ff. (Handwörterbuch.)

る発生的関聯 die genetische Relevanz の意味しか持たないものではなく、内容形式にまで侵透し、所謂「視座構造」die Aspektstruktur と称するものまでも決定的に規定していると見ていることも軌を一にしている。少なくとも以上の点に於て、すべての知識社会学の志向が一致している。そしてかかる一致は、

1. 自己が社会の「成員」とあると云う各人の認識は、経験的認識ではなくして、アブリオリである。それは自己意識や自己価値意識に発生的に先行している。我等 Wir なしに自我 Ich はない。我等は発生的には常に内容的に自我よりも先に実現されていると云うこと。
2. 人間が同類人の体験への経験的参加の関係は、集団の本質的構造に従って様々の方式に成立すると云うこと。

これらのことがらを明闇裡に前提している²⁶⁾。以上の如きが知識社会学の「理論」の説くところであるとすれば、私達は私達の所謂第一段の課題、即ち心性の発現と社会型（存在）との一般的関聯の探求にあたっては、この知識社会学の成果を援用すればよいことになる。だからここでは、ことさら第一段については考察を加えないことにしよう。

問題は第二段の課題、即ち未開人の心性と未開社会との関聯の探求にある。この探求はマンハイムの所謂歴史的社会的研究 die historisch-soziologische Forschung に相当するものである²⁷⁾。私達はこの課題の追求をより効果的ならしめるために、まず未開人の心性発現と未開社会とをそれぞれ理念型的に把えた。そこで私達の当面の問題は、この両者の関聯を見定めることにある。

未開社会はさきにも見たる如く極めて未分化の

社会である。従って呪術的であり、慣習的であり、同質的である。かかる社会的存在を環境としている未開人は、その心性の発現において文明人のそれと異なるのは当然である。しかも未開人とその社会集団との関係は、文明人とその社会集団との関係とは決定的に異なるものである。後者においては、個人は一応明確な個性を持っており、従って必ずしも社会集団のうちに埋没してはいないが、前者の場合には、個人は個性化しておらず、その社会集団のうちに埋没しているのである。これは未開社会においては、未だ社会の分散が行われず、すべての機能が一つの社会に重積していること、即ち社会的分化が行われていないことに起因しているのである。かくて未開社会においては、成員と社会集団との関係は、融即 participation として、同体として、同体感に充たされている。しかも未開社会の中心的機能は宗教的・呪術的なもの、によって営まれている。それ故に、「各個人は alcheringa (神話的時代) の祖先、或は、alcheringa の一動物の部分精霊の直接的化身である。……各人のトーテムは彼と同一物であると見做されている。……他方各トーテム集団は、その帯びている名の動物或は植物の豊凶夥少に直接的な作用を及ぼすと考えられている。……そして各トーテムは、最後に境界が限られ、トーテムの祖先の精霊がずっと占拠している一地域或は一空間的部分 (local relationship 地域との親縁) に神秘的に結ばれている²⁸⁾」。かくてまた intichiuma 祭儀が神秘的で同時に実利的な意義を含むばかりではなく、個人、そのトーテム集団、そのトーテムの動植物種との間には緊密な融即の関係が認められる。「一見すると、彼等はある動物の身振りを模倣しているに過ぎないと信じられよう。しかしこの祭儀は、遙かに深い一つの意義を持っている。

26) M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Ss. 43-f. これはシュラーの掲げた知識社会学の最高公理のうちの最初の二つであるが、彼は更に他の二つの最高公理——人間の意識的恒常的な知識領域及び之に応ずる対象領域の実現の秩序、最高の知の種類区分とその社会学的起源並びに各知識の問題について——を掲げている。

27) K. Mannheim, Wissenssoziologie. (Handwörterbuch der Soziologie). 彼はここで知識社会学の研究を理論 Theorie と歴史的社会学研究 die Historisch-soziologische Forschung とに区分した。前者は一般的関係を論ずる原理論であり、後者はその応用論である。この区分は、私達の第1段・第2段の区分に対応するものと云えよう。

28) Lévy-Bruhl, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieure. p. 94. 邦訳 89-90頁。レヴィ・ブリュールは、ここでスペンサー＝ギレンの研究 Spencer and Gillen, the Native Tribes of Central Anstralia, pp. 202-4. を引いている。

各演技者は、alcheringa時代の自分の祖先を代表している。——部族の成員が生れるのは半人的祖先の不滅の部分的精霊の再生としてである——そしてそのために彼は一度生れると、動物又は植物——alcheringaの祖先はその化生或は子孫であった——の名を必然的に持つのである²⁹⁾」このように未開人にとっては、個人、そのトーテム集団、そのトーテムの動植物種の三つは、三つでありながら一体の関係にある。未開人が個と種との間に神秘的融即を認めていることもまたかかる関係からである³⁰⁾。未開社会におけるかかる個人と社会との融即関係は、ひとえに未開社会が未分化であること、そしてまた呪術的（デュルケームの表現を借りれば、トーテム的宗教社会³¹⁾）なからである。未開人の心性の発現が特異なものであるのは、かかる呪術的神秘的な未開社会に身を置いていること、更にまたその身の置き方が上述の如く融即関係にあるところから、まさに当然なものと言えよう。

このことは、未開人が一般に経過する生涯の主なる時期、換言すれば、彼等の社会生活を時間的系列において考察してみると、更に確められるであろう。この時期を大別すれば次の如くである。

1. 死亡及び臨終から葬儀までの間に経過するかなり長い期間。
2. 葬儀から「喪の明け」即ち、社会集団に於て特に親しく関係のあった人々と死者との関係を明確に断ち切る儀式との間に流れる期間。この長さは甚だ不定であって、数週から数ヶ月間、時には更に長期に及ぶことがある。
3. 死者の再生を待つ期間。この長さは一定しないが、有限の期間。
4. 出生と命名までの間の期間、この期間は様々である。
5. 命名から成年式に至るまでの期間。
6. 成年式を行って、社会の一員となった成人の生活、それは死とともに終る。

大体以上のように区別出来るのであるが、かかる周期は、死とともにまた循環するのである³²⁾。未開人の生涯はかかる輪廻の生活にあるが、私達はかかる周期的区分のうちに、彼等にとって死と生、霊魂等が如何に考えられているかを看取し得るとともに、彼等が如何に融即的・神秘的な雰囲気の中に生活しているかがうかがわれるのである。

彼等にとっては、死は第一の時期から第二時期を終る儀式までは完全ではなく、生もまた出産時から始まり成年式の終るまで完全ではない。死は個人を社会に結びつける紐帯の急激な切断である。死によって死者はその社会集団から離れ、しかもまた霊魂の集団に属しないと云う危機が始まる。それで、死者は死後、放置されるどころか、憐と恐と尊敬との、また多くの異った複雑な感情の対象となる。葬儀はこれらの感情と不可分離な集団表象を表示している。こうしたことは、未開人にとっては、死者を生者の社会とは全く隔立した彼の世に一つの社会を組織するものとして、或はまた、この世の生活に起る凡ゆる出来事に干渉するものと表象されている。彼等の心性にとっては、人間が死んでも或状態に於ては生きている。現在生活している人間の社会に融即しながら、しかも同時に死者の社会に加わっている。かくてまた霊魂は死者の社会に加わっている。かくてまた霊魂は、甚だ情動的な表象であって、この表象には、一個或は数個の融即関係が共存し、交錯し、混一性を現わしている。しかも命名式が示するように出生が祖先の生れ代りであると信じられており、その死者の死は単なる死ではなくして、未開人の社会のなかに生きているのである。

かくの如く、死は喪をとぎす儀式によって、人の死は一応完了し、死者はその社会集団から分離するに至るのであるが、しかし生者と死者の凡ゆる相互の関係がそのために断絶してしまっただけではない。と云うのは、社会集団はその社会集団の死者一般に対して最も密接に依存しているものと

29) Lévy-Bruhl, *ibid.*, p. 95. 邦訳91頁。これもまたスペンサー＝ギレンよりの引用である。

30) Lévy-Bruhl, *ibid.*, p. 101. 邦訳96頁。

31) Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse*. 拙稿「デュルケームの知識社会学」52-7頁（新明正道編、現代知識社会学論 所載）。

32) 以下の考察は、殆んどレヴィ・ブリュールの研究を援用した。Lévy-Bruhl, *ibid.*, Chapitre VIII, pp. 352-421. 邦訳 第8章 327-387頁。

感じられているのが普通であるからである。このことは一切の出生は再生であると言うこと、各氏族では、個人、名称、靈魂、職務の数が限られており、靈魂は自己の名と職務とをもって再生するものと考えられておると言うこと、出生者は父若しくは母の組若しくはトーテムに潜在的に所属していたものとして考えられていること、従って出生者は祖先の再生であり、彼はすでに定った名を持っている（命名式がこのことを現している）とされていること等から明らかである。ところで新しい出生者はたとえ命名されたとしても、それは一種の神秘的登録に過ぎないものであって、いわば確定的存在の初めを印しづけるものに過ぎない。命名式以後、彼は家族のうち及び社会集団のうちに承認された位置を得、そのうちに彼は過去に於てこの社会集団と完全な融即を有していた成員を代表し、そして必要な成年式を経た時、彼は同様な意味で未来においてその融即を享有する資格を得るのである。かくて成年式こそ彼等にとって最も重要なものとなってくる。

子供が「完全な」成人の域に達するには、彼の肉体的成熟も一つの条件ではあるが、最も重要なことは、他の場合と同じように神秘的要素、それは青年を部族或はトーテムの本質に融即される修法、慣行、式事、祭典である。その成年式を経なければ、年齢はどうであろうとも、どこまでも子供と同列である。そして成年式を行わない限り、結婚は禁止されている。社会集団の神秘的本体に未だ融即しない者は、他日それに融即する子供を作ることは出来ない。故に成年式は個人を「完成」し、部族の正当なる成員としてすべての機能に適合させ、喪の期間を完了する儀式が死を完成すると同じく、彼を生あるものとして完きものたらしめるのである。この際重要なことは、求められた融即が実施されるため新参者を置くべき特殊の受容状態である。この受容状態は本質的には一種の人格喪失、疲労、苦痛、感動、苦行によって起こされる。云わば自意識の拭去、人格喪失に構成される。次の新生が待っている表面上の死に構成される。かかる儀式によって、新しい融即関係を持った新しい個人が出現するのである。そして成年式を行って成人となった個人の生は死に終るのである。

ところで、完全な成人となった未開人の生活は、成年式を最頂点とし、それに類した儀式・祭典によって充たされている。これらの儀式祭典が未開社会の社会生活に於てつぎつぎに行われ、その際未開人に与える身体的苦行、集团的興奮状態が彼等を未開社会と融即関係に結びつけ、彼等の強力な情動の源泉となるのである。そしてその日常生活をも圧してしまうのである。例えば、彼等の狩猟・漁撈、戦、農耕儀礼、さては病気、占等について見れば、このことは明瞭であろう。

かくて未開人の心性は呪術的なものに充たされてしまうのである。未開人の心性発現が、感情的だと云われたり、神秘的だと云われているのも、かかる点からも是認出来るのである。未開人の表象中で、知覚と感情、主観的なものと客観的なものが混然一体的に溶け込んでいるのである。未開人の心性が感情的で有り、文明人が客観的なものに対して主観的なものは、かかる社会的環境によって規定されているからである。文明人の社会は合理的であり、分化も行われているのに対して、未開社会は未分化であり、呪術性に充たされているので文明社会は未開社会に比して、儀式が比較的重大な意義を持たず、またこの儀式とても未開社会の如く集团的興奮の度は高く、日常生活の合理性が支配している。これに対して未開社会にあっては、儀式が日常生活を支配しているのである。彼等は呪術的儀式・祭典に充たされている社会に身を置き、それと融即関係にあるのであるから、その心性の発現は当然呪術的神秘的とならざるを得ないのである。

以上の考察によって、未開人の心性がその発現において神秘的・呪術的である所以を、その生活地盤である未開社会と結びつけて、若干明らかにするところがあったが、私達は更に一步をすすめて、彼等の思惟の特異性を未開社会と結びつけ明らかにしなければならぬ。

五

まず言語及び概念について考察しなければならぬ。と云うのは、一般に人間は物から言語に行くよりも、言語から物へ赴くこと、言語の獲得が、その環境及び時代の世界観を外から、いわば強制

的に受容せしめるものであり、この意味から思惟と言語の所産とは区別し得ないものがあるところから、私達が未開人の心性の特異的発現の一側面として、彼等の思惟の特異性を見究めようとする場合には、まず未開社会において言語及び概念化が如何なるものであるかを検討する必要があるからである。

言語の社会性については、すでに多くの人々が指摘している。例えばデュルケームは次の如く云っている。曰く、「言語が、従ってまた言語によって翻案される概念体系が、一の集合的推敲の所産であるということは疑うことが出来ぬ。言語の表示するところのものは、全体としての社会が経験上の諸事物を表象するところの様式である。故に通語の諸種の要素に対応する諸観念は、たしかに集合表象である³³⁾」と。問題は未開社会に於ける言語及び概念の社会性、そしてそれを通して未開人の心性が如何に特異性を附与されるかを見究める点にある。この点については、レヴィ・ブルュールの研究が出色している。それで以下彼の研究を援用することによって、この点を考察してみたい³⁴⁾。

未開社会の言語の特質は用語の個別化と微細な具体的表現とにある。即ち文明人の言語が暗黙のうちに含むか或は表現しないところの具体的な微細なことを、明確に表現している点にある。彼等の言語は、数に関してのみならず、生物及び事物の形態、位置、運動をも微細に表現しようとしている。かかる言語の特質は未開社会であればあるほど著しいものである。ところで、かかる未開社会の言語の特質は、つねに事物や行為の観念を眼や耳に示される儘に正しく表現しようとするためにおこる。即ち、その表現しようとするところのものを、出来るだけ生き生きと塑造し写実しようとするものである。そのために、彼等はまた身振語 *langage par gestes*, *langage par signes* を用いる。と云うのは、もし口述語が位置、運動、距離、形態、外貌等を極度に表現しようとするならば、身振語が厳密にこの表現手段に適するからで

ある。

然らば、未開社会の言語は何故にかかる一般的特質を帯びるのであろうか。ガチェット Gatschet は、私達の意図は精確に語ることにあり、インディアンの意図は目に見えるように語ることにある。私達は分類し、彼は個別化すると云っているが³⁵⁾、このガチェットの所説は、確かに抽象化と概括化における文明人の心性と未開人の心性の発現的相違を示している。未開人の心性は殆んど抽象しない。また抽象するとしても、文明人の論理的心性がなすのとは異なった抽象をする。また論理的思惟が用いるのと同じ概念を使用しない。かくて、社会集団の心性が前論理的形態に近づけば近づくほど概念—形象 *concept-image* はそこで支配的な力を有つのである。このことは、言語が厳密な意味の一般的観念に対応する種属的用語を殆んど全く欠如していることによって、また特殊的用語の、換言すれば、それを言うとき、一の特別な正確な形象が現われるように、生物又は事物を指示する用語の、驚くべき豊富なことによってもわかるのである。実際、未開社会の言語に於いては、文明人の言語には全く見当らない単語があり、その語彙の豊富さは到底比較にならぬ。それは、概念—形象では、限定的な一般性と素朴な抽象化しか許されないけれど、その代り驚くべき記憶の発達と形式と語彙が極めて豊富になるからである。更にまた原始的言語の持つ神秘性を看過してはならない。原始的心性には、神秘的複合性によって被はれない知覚、単なる一現象としての現象、単なる符号に過ぎない符号などはあり得ない。だから、単語もまた単なる単語としては存在せず、神秘性が附与されているのである。

ところで、かかる未開社会の言語の特異性は、融即の法則に支配されている未開人の前論理的神秘的心性に即応するものであって、決して彼等の意識的努力の結果によるものではなくして、彼等特有の表現方式によって強制された当然の結果なのである。未開人の心性の前論理性・神秘性が未開社会の呪術的なものと融即することによってそ

33) Durkheim, *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, p. 617. 古野清人氏の邦訳あり。

34) 言語に関するレヴィ・ブルュールの所説は Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieure*, Deuxième partie, chap. IV. pp. 151-203. 山田吉彦訳143-191頁に於て主として展開されている。

35) Gatschet, *The Klamath Language*, pp. 464-500. (Lévy-Bruhl, *ibid.*, p. 194. より引用)。

の特質が生じてきたことは、さきにも考察した如くであるが、このことから次の如く結論を得る。未開人の思惟がその言語によって多分に規定されるのであるが、この未開社会の言語は未開社会そのものの所産であると言うこと、従って未開人の思惟は未開社会によって、その言語を通して、規定されていると。

以上、私達は未開社会の言語及び概念について簡単に考察してきたが、次は思惟の基本的な「框」とも云うべき範疇について考察してみよう。未開社会に於ける範疇については、レヴィ・ブリュールの研究にも見出されるが、デュルケームにもまた詳細な研究がある。それでここでは両者の研究を援用することにする。

範疇はあらゆる他の概念を主宰し包含する機能を有ってあるが、概念と同じような社会的作品である。しかしその社会性は、概念のそれに比して二重性を有っている。と云うのは、範疇は社会から来ているのみでなく、その表示する事物そのものが社会的であるから、即ち、範疇を制定したのが社会であるに止まらず、範疇に内容として役立つものは社会的存在の諸種の形相であると言う意味に於て、二重の社会性があるのである。例えば、属の範疇は、人間の集団概念と不可分離に発端している。また、時間の範疇の基底には、社会生活のリズムが波うっている。更に、空間の範疇に材料を提供したのは、社会によって占められた空間に他ならない。因果律の範疇の本質的要素をなしている「有効な力の概念」に原型をあたえたのは集団的力である。かかる二重性を明らかにすることによって、未開人の心性の発現の特異性が、如何に未開社会の呪術的神秘性に負っているかがうかがうことが出来るのである。で以下にこれらの点を考察してみよう。

まず時間の範疇についてであるが、時間と云う概念は、年、月、週間、日、時の継起として具体的に考えられた場合、はじめて考え得られるのである。私達は、様々な時限を区分してはじめて時

間なるものを考察し得るのである。「時間の具体的内容としての年、月、週間、日、時などの分割は、公的儀礼、祝祭、祭儀の週期律に相応じている³⁶⁾」とデュルケームは断定しているが、この断定はまた、ユベールやモースなどによっても支持されている³⁷⁾。実際、観察の結果によると、あらゆる事物を時間的に分類するに欠くべからざる標準は、社会生活から借り来たったものである。だから、暦は集合的活躍の整調を保証する働きと同時にまたそのリズムを表明するものでもあろう³⁸⁾。

空間の範疇についても同じことが云える。「アムラン Hamelin が証明した如く³⁹⁾、空間とはカントが想像したかの茫漠たる不定の環境ではない。即ち、それが純粋に絶対的に同質であるならば、思惟によって把握せられない。空間的表象は本質的には感覚的経験の所与が相関する時はじめて成立する。しかしこの相関は、空間の諸部分が質的に均等であるなら、不可能である。事物を空間上に配列しうするためには、これらを別々に配列することが出来なければならぬ。それは恰も意識状態を時間的に配列しうするには、これを特定の日附に極限し得なければならぬと同様である。これは空間は、全く時間と同じく分割されない以上、自身そのものたり得ないというわけである。空間にはそれ自らでは、右も左も、高きも低きも、北も南もない。かかる区分は、すべて明白に異った情的の価値が各方位に与えられることに起因している。それで同一文明の人々はすべて同じ様式で空間を表象するので、この情的価値並びにこれによる区分が等しく共通であることは自明でなくてはならない。そしてこれは殆んど必然的にそれが社会的起源であることを含んでいるのである⁴⁰⁾」。かくの如く空間の分割は到底人間性の生得にのみよっているのではなく、むしろそれは社会によってなされているのである。「オーストラリアや北アメリカには、キャンプそのものが円形をしているので、空間が広大な円と考えられている社会があり、そして空間上の円は正確に部族上の円とし

36) Durkheim, *ibid.*, p. 15. 邦訳 16頁。

37) H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*. Deuxièmes édition. 1920. Préface. XXVII-XXXIII et pp. 189-229.

38) Durkheim, *ibid.*, p. 15. 邦訳 16頁。

39) Hamelin, *Essai sur éléments principaux de la représentation*, pp. 75 et suiv.

40) Durkheim, *ibid.*, pp. 15-16. 邦訳 16-17頁。

て、またこの後者の形象に倣って分割されている。部族にある民族と同じだけに各方位が区分され、方位の指針を決めるのはキャンピングの内部に諸民族が占めている場所である。方位は各々自己が指定されている氏族とトーテムによって決定されている⁴¹⁾。かくの如く未開社会にあっては、世界の区劃の各々は氏族の集団と密接な関係があり、空間の範疇の社会性が明白に看取出来るのである⁴²⁾。

矛盾律もまた社会的条件に左右されている。と云うのは、矛盾の観念が思想に及ぼした領域が時と社会によって変化しているからである。このことは今日の科学思想を支配している同一律の思想と対比すれば明らかである。未開社会における矛盾律の根底は、最も矛盾した属性を同時に具えているもの、即ち、一であるとともに多、物質的であるとともに精神的であり、自己を構成するものから何も失わずに、どんな風にもでも細分されうると云うような、そういう存在を絶えず問題にしている神話学、部分が全体に等しいと云う公理を説く神話学が存在している。かかる神話学は未開社会のうちに育成されるものなることを知る者にとっては、未開社会における矛盾律が如何なる未開社会によって、規定されているのかは、明らかなこととなろう⁴³⁾。

属の観念についても同じことが云える。「属の観念は明らかに人間によって構成された思考の器具である。しかしそれを構成するには少くとも私達にはモデルが必要であった。と云うのは、それを私達に暗示するような性質のものが私達の内にも外にも有しなかったとしたら、どうしてそれが発生し得たであろうか。それが私達にア・プリオリに与えられていると答えるのは回答にはならない。こんな怠慢な答えは、「分析の死」である。だからこの不可欠のモデルは、集合的生活の状況内に於てでなければ他に見出し得ない⁴⁴⁾」。実際人間社会のみが属のモデルになったのである。一握の

砂、一山の石と云うような物質的事物、自然現象からは何ら属としてのモデルを引き出し得ない。そしてまた、分類は、部分が体系的順序に従って処置された体系なのである。ここには支配するものと従属するものがある。類とその明確な固有性はそれらを決定する属とこの属性とに拠っている。分類の目的は、従属と配置との関係である。このことが可能になったのは、体統の観念を供給し得た具体的な社会があったからである。体統とは排他的に社会的事物である。社会に於てのみ優者や劣者や同等者が存在している。ところで、かかる原始的分類は直接に宗教思想の発生に関係している。事実、民族に於て、トーテムの下に分類されない何物も存在していないから、従って何らかの宗教性の反映を受けないものは存在しないのである。かくて、属のモデルとしての具体的社会の内容が与えられていることが、明らかに看取出来るのである⁴⁵⁾。

因果の範疇については如何であろうか。その具体的条件としては模擬的儀礼をあげることが出来る。因果律は「類似が類似を生む」「似たものは似たものを生ずる」と云う原理に通じているものであるから、模擬的儀礼が立脚している掟の起源は、因果律の起源を証明すべき性質のものとなる。ところで、模擬的儀礼を集合的目的として目指し、精鍊したのは集団に他ならず、またそれを産み出したのは集合的感情なのである。だから因果律もまた同様であると推測出来るのである⁴⁶⁾。因果律を構成している諸要素、それは効力、生産力、活動力の観念である。ところでこれらの諸要素は、その原型を、マナ、ワカン、オランダ、トーテム的原理、事物の中に対象化され、投出された集合力によって与えられたことは、未開社会の事実を分析すれば明白である。因果律の主要な要素をなしている力の概念は、二重の特質を持っている。一は、それが私達の内部的経験からのみ来ていると云うこと、しかしそれは同時に、また非

41) Durkheim, *ibid.*, p. 16. 邦訳 18頁。

42) Durkheim, *ibid.*, p. 18. 邦訳 18頁。R. Hertz, *La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse*, in *Rev. philos.*, dec. 19・9・ (R. Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*. 1928).

43) Durkheim, *ibid.*, pp. 17-18. 邦訳 19頁。

44) Durkheim, *ibid.*, p. 209. 邦訳 231-235頁。

45) Durkheim, *ibid.*, pp. 210-19. 邦訳 235-244頁。

46) Durkheim, *ibid.*, p. 518. 邦訳 603-4頁。

人格的なものでなければならぬ。ところでこの二重の条件を満足せしめる唯一の力は共同生活から湧き出てくる。即ちそれは集合力である⁴⁷⁾。しかし力の観念のみが因果律のすべてではない。因果律は、あらゆる力が一定の様式で発展し、力が転成の各瞬間に於て存するところの状態は相次ぐ状態を先決すると告げる判断から成っている。前者は原因、後者は結果である。これの原型は模範的儀礼に求めることが出来る。かくて因果律に対する経験主義的説明もア・プリオリ的証明も排斥されることになる。「行動殊に集合的行動の必須のみが、矛盾を許さぬ断乎として鋭い範疇的方式に表明されるし、また表明されねばならぬ」のである⁴⁸⁾。

以上、私達は範疇—時間、空間、属、矛盾律、因果律の諸範疇を、デュルケームの所説を中心にして考察してきた。デュルケームは範疇の社会的二重性を、社会、集合力、集合的表象、トーテム等に係らしめて説明するのである。これによって私達は範疇の社会性は明らかにされるのであるが、更にこの証明にレヴィ・ブルユールの所説を附加する必要がある。何故にかかる附加が必要であるかの理由を以下若干述べてみよう。

レヴィ・ブルユールの「未開人心性」研究の根本的テーマは、1. 未開人の諸々の制度、習俗、信仰は、私達のそれとは異って方位づけられた前論理的・神秘的心性を含んでいること、2. この心性を構成している諸集団表象とその連繋は、融即原理によって規制され、論理の矛盾律には一向頓着しないこと、を究明することであった⁴⁹⁾。従って等しくデュケーム学派に属しているとは云え、そしてまた等しく未開人の心性を研究するとは云え、デュルケームとは、かなり視点を異にするものである。デュルケームは、むしろ未開人と文明人の心性の類似点を注意しているのに対して、彼は差異点に注意しているのである。私達がここで問題にしている「範疇」についても、両者の態度に視点の相違が見出される。前者は主とし

て社会性を明らかにしようと努めているのに対して、後者は社会性を前提的に承認した上で、未開社会性を特に問題にするのである。勿論、デュルケームの研究に於てもこのことは無視されてはいない。更にまたレヴィ・ブルユールの融即の法則に相当する伝播性 *contagiosité* をすら説いているのである⁵⁰⁾。しかし両者の視点の置きどころはかなり相違が見出されることは否定出来ない。ところで、私達はさきに専らデュルケームに従って範疇の社会性を探ぐるところがあった。その際、未開社会の範疇の特異性についても若干触れるところがあったが、更にこの点について一層立入って探ぐることが必要である。と云うのは、未開人の心性の発現の特異性は、この点の究明によって、一段と明らかにされるからである。ところで、この点の究明はデュルケームよりもむしろレヴィ・ブルユールの研究するところである。だから、レヴィ・ブルユールの所説を顧る必要が生じてくるのである。で、以下彼に従ってこの点を考察することにしよう。

レヴィ・ブルユールによれば、範疇の根本的性質は、結局に於て、未開社会に神秘的要素が存在し、物的現実浸透していると云う事実によって規定されていると云うのである。従って、例えば、時間の範疇は、文明人の如く同質的に考えられず、質的に感じられている。事件の順序と時間的連鎖を明瞭に考察せず、過去及び未来を、様々の占いの中に現在化しているのである。この占いに於て、神秘力が直接の啓示を与えてくれるのである。時間的分割に際して、彼等に重要なものは、神秘的性質であって、時間の分割はこの神秘性によって与えられるのであって、これらの諸分割相互対立も神秘性によってなされるのである（吉の日と凶の日の如き）。ところでかかる神秘性は未開社会に於ける神秘性、それとの融即関係によって生ずるものである⁵¹⁾。かかることは、また「空間」範疇についても云い得る。未開人はそれを同質量的に考えずに、質的に感じている。例えば、

47) Durkheim, *ibid.*, p. 521. 邦訳 607頁。

48) Durkheim, *ibid.*, pp. 524-27. 邦訳 610-13頁。

49) Lévy-Bruhl, *ibid.*, p. 425. 邦訳 391頁。

50) Durkheim, *ibid.*, Livre III ; Chapitre I, §3.

51) Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, pp. 90, 105, 126, 222.

彼等は空間の諸点は、それぞれに特有な神秘的性質のために質的に異ったグループ中に存しており、従って質を異にしたものとして感じられているのである。東西南北の四方は、赤・青・白・黒の如く質的に対立したものとして、従って方角を示す空間は、必ず異質的なものと感じられているのである。こうしたことは、彼等にとっては、事柄はその起る場所と無関係ではなく、空間的地域はその地域の占めているあらゆるものと神秘的に一体をなして、分離し得ない複雑な全体として感じられており、従って、彼等にとっては、空間的諸方向、空間中の種々の位置は、それぞれ質的に異ったものなのである⁵²⁾。未開社会における神秘性、それとの融即関係が、かかる空間範疇を規定しているのである。属、分類についても同じことが云える。彼等は、原始的分類に際して、彼等自身の社会の分類様式をあらゆる物に拡大しているのである。未開社会に於ては、その成員は、トーテムによって集団及び下位集団（種族、フラトリー、氏族）に分類されているが、自然のあらゆる事物は、かかる社会の分類に従って分類・配分され、同一のトーテムに従属されているのである。ところでかかる属・分類が行われるのは、ひとえに未開社会の神秘的呪術的要素に拠っているのである⁵³⁾。

矛盾律、因果律についても同じである。未開人にとっては、自然的因果関係は二次的である。彼等にとっては、あらゆる事柄は、根本的には、一の霊他の霊に対する作用によって生ずるのであって、原因と結果との関係は、事物と事件との間の融即関係——接触、転移、共感、遠隔作用等甚だ種々な形で感じられる——中に顕在するのである。従ってかかる因果性は、時間的順序とは関係がなく、神秘的に予知されたものは、すでに神秘的に実現されたものと感じられているからである。彼等が占い、夢、罪試し等を重んずるのは、現実には彼等にとって神秘的なるが故に、ただ、神秘的方法によってのみ、現実には到達し、現実に対して有効に働きかけることが可能なからであっ

て、このことは、彼等の因果性の感じ方の顕著な事例を示すものであるが、かかることが可能なのは、ひとえに、未開社会における神秘性、それとの融即関係に拠ってである⁵⁴⁾。

以上がレヴィ・ブリュールの所説であるが、これによって私達は範疇の社会性、更にはまた未開社会における範疇が如何に神秘性・融即関係によって規定されているかがうかがわれるのである。未開人の心性の発現がひとえにかかる神秘的範疇によってその特異性が規定されており、そしてかかる範疇がまた未開社会によって規定されているのであるから、この点からもまた、未開人の心性の発現の特異性が未開社会の神秘性・融即関係によって規定されていることが、明らかにされるわけである。かくて私達は、デュルケーム、レヴィ・ブリュールの所説を併せ援用することによって、未開人の心性の発現が何故に文明人のそれに比して特異性を帯びざるを得ないか、そして未開社会の構造そのものに深く根ざしているかを理解し得るのである。

以上私達は極く簡単ではあったが、私達の主題について考察を加えた。この考察は「理念型」的であり、一般論の域を脱していない。進んで考察しなければならぬことは、南方系住民心性の発現が具体的には如何なるものであるかと云うことである。いわば一般論の応用である。ところで一口に南方系住民と云っても、地域を異にし、また発展段階を異にするに従って、心性発現もまた区々たるをまゆがれないであろう。私達の研究はかかる個々の具体的なものにまで進まなければ、単なる机上の空論に終るであろう。南方民族政策への寄与、大東亜共栄圏確立への理論的寄与などは、夢想の彼方にある。これを此岸にひきよせ、空想を少しでも現実化し、現実の政策に少しでも寄与するためには、一般論の塔を降りて、個々の具体的な南方原住民の心性発現について語ることが必要である。稿を改めて、かかる点に考察を加えることにしたい。本稿はそのための準備的作業なのである。

52) Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, pp. 235-8. *Les fonctions.*, pp. 140-246.

53) Lévy-Bruhl, *Les fonctions.*, pp. 138-148. 邦訳 130-40頁。

54) Lévy-Bruhl, *Les fonctions.*, pp. 61-67, 75, 330-335., *La mentalité primitive*, pp. 152, 154, 156, 199-226, 250-280.