

大井 正著

## 『未開思惟と原始宗教』

——インドネシアにおける』

未来社 1978年 xii+387ページ

## I

はじめに、本書が出版されるに至った経緯について触れておかねばならない。「はしがき」によると、本書は、かつて終戦直前の1944年（昭和19年）、「ほぼ同じ形で出版を企てられた」が、当時の状況と著者自身の判断から中断され、長い間（1978年の出版であるから34年間）「ダンボールの墓地」に眠っていた諸論文を収めている。この「古い作品」がこの度刊行されるに当って、著者は次のように記している。「仮名使いを除いては……できるかぎり、手を加えることを控えた。だから、『土人』、『土着民』、『支那』、『蘭印』、『東亜共栄圏』など、今日では廃語、もしくはそれ並みに取扱われている語も散見する。しかし、こういう語をいちいち改訂することは、面倒だというよりも、わたしの研究歴の偽造になりかねない。これらの語については、『あとがき』で注解を加えるが、本書は、わたしにとってはあくまで『十九年九月』付の意識に密接する作品である」（本書xiiページ。——以下断わらないかぎり、数字は本書のページ数を指す）。

そして「あとがき」には、今日では廃語化してしまった上記のような語について簡単な解説を与えた後で、次のように述べられている。「本書で使われたこれらの諸語も……『十九年九月』的環境の中で息づいているはずのものである。そして……わたしにとっては、『1944年』という社会的状況のなかで果した業績が、現代においてどの程度の科学的評価に堪えうるかという自問に、なんらかの手応えを感じたいために、この旧稿の公刊にあえて踏みきったものである」（387ページ）。

卒直に言って、1944年、とりわけ太平洋戦争という時代状況を体験的に共有し得なかった評者には、この告白と気負いをどのように受とめてよいのか、若干のとまどいを感じる。ちなみに、評者は、1948年生まれ、大学および大学院で文化（社会）人類学のコース・ワークを行なったのが1970年から78年にかけてで、その間1976～78年に、インドネシア、スラウェシ（セレベス）島、サダン・トラジャ（南トラジャ）において、16カ月余の社会人類

学的調査研究を行なった。インドネシア、とくに本書でかなりのスペースをさいて紹介・検討が加えられているスラウェシのトラジャの民族誌にかかわってきた（いる）という点では、当時の著者も現在の評者も同一であるが、たんに語の問題にとどまらず、そのかかわり方、研究方法、議論展開の様式、といったことも両者を隔てる「時代状況」とともに大きく変わってきている。しかも、本書のテーマは「宗教」であり、C・ギアツ（C. Geertz）の次のような言葉は留意に値するであろう。「宗教の人類学的研究は、その時代の一般的な知的および道徳的な風潮の変化にきわめて敏感である（あった）。同時に、それはその時代の風潮をつくり出すひとつの強力な要因である（あった）」<sup>(注1)</sup>。

「はしがき」に示されているように、若き日の著者は、はじめ哲学を志したが、自身の境遇と時代の状況のなかで、大学卒業（1938年）後、当時の「時局産業の片割みしたいな」蘭印すなわちインドネシアの調査研究という仕事に携わり、インドネシア民族学へ近づいていった。戦後、著者は再び哲学者として仕事を残してゆくこととなるのだが、本書の諸論文にとり組んでいた頃の著者は、いわば哲学者の魂をもった民族学者で、「大学で専攻した科目の関係上、また、将来はやはり専門の哲学者としての経歴をたどろうという執念から、インドネシア人の心性の調査・研究という課題を選んだ」（i～ii ページ）。

こうして、インドネシア人の「心性」（ないし「思惟」の様式）、あるいはその基礎としての民族宗教・儀礼の研究がすすめられ、1944年に「原著書」としてまとめられることになるのだが、そのさい理論的な準拠枠組として著者は、とりわけレヴィ＝ブリュール（Lévy-Bruhl）の仕事から多大な影響を受けた。この点は、本書の標題中の「未開思惟」（レヴィ＝ブリュールのいわゆる *la mentalité primitive*）という語の使用に端的に示されており、また次のようにも明示的に述べられている。「わたしは、〔インドネシアの民族宗教にみられるような〕非合理的な『思惟』もしくは心性を一言で特徴づけるのに、ひとまずレヴィ＝ブリュールの『融即』（participation）という概念を借用した」（iv～v ページ）。

ところで、今日本書を読む立場からいえば、次のような事実を知っておく必要がある。すなわち、「この〔「未開思惟」というテーマへの〕アプローチは、二つのきわめて明確に異なった研究段階を経て展開された。1つは、第2次大戦前のそれであり、他は、戦後のそれである。第1の段階においては、「未開人の心性」への関心があ

り、ことに合理的思考に対するその能力如何といった関心があった。……第2の段階においては、——これは、現在も進行中であるが——、前者の著作において強調された主観主義からの離脱もしくは反発がある。観念の構成に関する表現とは、むしろ会話のような公的な活動と考えられ、その象徴的な素材、すなわちその『言語』の構造——それによってこの活動は行なわれるのだが——が、研究の課題となる」(注2)。この場合第1のタイプの研究者の代表者は、『未開思惟』の著者レヴィ=ブリュールであり、第2のタイプの代表者は、『野生の思考』(*La pensée sauvage*)の著者レヴィ=ストロース(Lévi- Strauss)ということになる。

ともに「未開人の思考様式」というテーマを扱いつつも、レヴィ=ブリュールからレヴィ=ストロースへの関心・方法上のこの推移について、本書の著者が知らないわけではない。否、それどころか、この時代の推移こそが、「古い作品」を34年間の眠りからよび覚し、本書を公けにした最大の理由である。「本書を読んでいたければわかると思うが、わたしも〔レヴィ・ブリュールが『未開人の思惟』の特質として述べた〕『融即律』の概念をその論者の主張するままに肯定しているわけではない。しかも、わが国で今日おびただしい読者をもっている『野生の思考』の著者よりも、わたしの方が『融即律』にたいする対応の仕方が適切であり、いわば『野生の思考』への理解が明晰であったと、わたしは自負するにいたっているのである。この自負がほとんど出版を断念していたこの本をこのたびあえて人前にだしてみようと思いついた、主要な衝動である」(vii ページ)。

著者のこの「自負」において、本書は polemical な性格を帯びる。ここには、「未開思考」研究における、ギャツのいうところの「戦前派」——そのルーツは19世紀まで遡り得る——からの「戦後派」に対する反批判がある。これについて、著者は本書では論を展開していないが、旧作の公刊自体が論争をいどんでいると受取ることができよう。したがって、本書を真に読みかつ評するためには、たとえば1944年と1978年という二つの時点に象徴される時代の知的背景、研究枠組、その推移についてのいささか面倒な検討が要求されるのである。まさにここにおいて本書はたんに旧作の再生というばかりではなく、新たな問題を提起しているのである。

しかしながら、この間に評者がここで十全な議論を展開する余裕はない。本書がこうしたやややっかいな問題を含んでいることに読者の注意を喚起しておいたうえ

で、以下において評者がなし得ることは、この「古い作品」を紹介し、若干のコメントを加えるといったことにとどまる。

(注1) Geertz, C., "Religion: Anthropological Study," *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vols. 13 & 14, Macmillan, 1968, p. 398.

(注2) Ibid., p. 404.

## II

本書は、「人類の精神生活」と題された総論につづいて、次の三部から構成されている。I 未開思惟, II 農耕儀礼, III 原始宗教。そして、各部は以下の各章からなっている。第I部 第1章 未開思惟の基本問題——レヴィニブルュールをめぐり、第2章 未開思惟と民族心理学——T・W. ダンツェルをめぐり、第3章 インドネシア慣習法用語にみる未開思惟の特徴、第II部 第1章 インドネシアの農耕儀礼、第2章 農耕儀礼の社会的意義、第3章 農耕儀礼と民族医学、第III部 第1章 インドネシアにおける精霊観と呪力観——学説史的考察として——(付: 呪力についてのノート——クロイトによる)、第2章 インドネシアの未開社会における回教——とくに中部セレベスの未開社会におけるトラジャ地域について、第3章 ジャワ社会における回教。本稿ではそのすべてをとり上げることはできないので、以下、評者の関心をひいたいくつかの点を中心に紹介し、コメントを加える。

(1) 第I部、とりわけ第1章は、本書の通奏低音であるレヴィ=ブリュールの「未開思惟」に関する研究がとり上げられ、若干の批判者(デュルケーム, シュミット, ゴールデンワイザー)をひきあいに出しながら、検討が加えられている。周知のように、レヴィ=ブリュールは、人間の思考様式を文明人のそれと未開人のその2類型に分け、後者においては、前者におけるようにアリストテレス流の合理的・科学的な思考によってではなく、「前論理的」(prélogique)、神秘的、いうところの「融即律」(loi de participation)によって支配されているとした。この有名な定式に対する著者の立場は、部分的な批判はあるにせよ、「もとよりレヴィ=ブルュールを批判し葬るためのものではなく、レヴィ=ブルュールより継承すべきものを継承し、補充すべきものを補充せんがためであり、したがって私がレヴィ=ブリュールに最後まで同情的であるのは仕方がない」(46ページ)という言葉に要約される。そして、本書の特徴は、こうした問題を検討するに

当って、インドネシアの事例をとりあげている点で、ことに第3章において論じられているような諸問題は、今日でも十分に考察に値する。

ただし、すでに示唆したように、レヴィ＝ブリュー流の「未開思惟」に関する図式は、今日では out of fashion の観がある。とくにその基本概念である「前論理的」「神秘的」思考、あるいは「融即律」といったことは、十全な批判的検討なくしては使えなくなっている。これについては、エヴァンス・プリッチャード(注1)、カザヌーヴ(注2)などが検討を加えているので、それを参照していただくとする。

評者自身の批判は、未開人の思惟対文明人(西欧近代人)の思惟といった場合の比較のレヴェルに関することである。後者が合理的・科学的思考に基礎づけられているといっても、それはとりわけ西欧近代の知性においてであって、日常生活や一般大衆が必ずしもこの原理で動いているわけではないであろう。逆に、未開人においても、その俗の生活においては、たとえば、マリノウスキーが示したように十分に「合理的」であろう。従来のこの種の比較においては、西欧近代の「知性」(一般大衆や日常生活はネグレクトされる)に対する未開社会の「宗教」(とくに宗教専門家や彼らが語り行なう神話や儀礼——ここでは村人一般や俗の生活はネグレクトされる)といったレヴェルの対立が強調されすぎてきた。このネグレクトされてきたレヴェルの思考様式は検討してみる余地があるし、また比較をするなら対象を明らかにしたうえで、その差異を検討すべきであろう。いうまでもなく文明人一般も未開人一般もありえないのである。

(2) 第Ⅱ部においては、インドネシアの農耕儀礼のいくつかの側面がとり上げられている。第1章においては、「農耕儀礼の文化的な社会的な重要性」——その「社会的意義」については、第2章でまとめて考察されている——に留意しつつ、「主に水田耕作による高度文化民(バリ島人)、畑耕作と水田耕作を並用する中級文化民(トジャ族)、米作を知らずしたがって畑法のみを用いるヤム薯耕作民たる低級文化民(パンガイ島人)の三者を挙げて、それぞれの農耕儀礼の比較に便ならしめる」こと(129~130ページ)を意図しつつ、民族誌資料を整理している。

「高度文化民」、「中級文化民」、「低級文化民」といったやや古風な用語法は気になるが、この問題の提出の仕方は、今日の研究水準からみてもきわめて興味深い。すなわち、今日、この分野の研究者の間で、インドネシア

(広くは東南アジア)においては、内陸山地部の焼畑耕作民対沿岸平地部の水稲耕作民という基本的対照性がみられる点が指摘されるが、ここでは、いわばその中間項にトラジャを置いて三つのタイプを設定している。トラジャを入れた(というよりそれを中心に置いた)ということについて、著者は、「用いべき資料が充実していたから、またこの種の中級文化民の農耕儀礼がインドネシア全般の農耕儀礼の中核を成していると考えたから」としている。しかし、別の角度から、すなわちトラジャが前述のエコロジカルな2項対立図式の間項に位置するという枠組において、その農耕儀礼の特質を位置づけることができれば、また興味深い結果が得られるであろう。この点に関連して、面白いのは、トラジャのような中間項に位置する社会での畑作物と水稲との関係である。これはとくに「トラジャ族における食禁現象」として論じられている(139~141ページ)。評者が調査を行なったサダン・トラジャの例を追加すれば、ここでは、畑作物(とりわけトウモロコシ)は、死者に関する儀礼的食事と結びつき、服喪中は米食を忌む。畑作物と水稲の対立は、ここでは明らかに、彼らの思考=観念世界を秩序づける象徴として機能しているわけである。

第3章は、元来清野謙次著『インドネシアの民族医学』の書評として書かれたものである。この小論は、民族医学を農耕儀礼と結びつけて論じている点で興味深い。すなわち、「……疾病はおおむね『生命力』の減退と考えられており、死は『生命力』の全き消滅である。この『生命力』の消滅を防ぐためには、インドネシア人は医学や医術をもってこれに当る。……農耕儀礼では『生命力』の維持、とくに増進を企図しているとすれば、その民族医学においては『生命力』の維持、とくに減退の防退を企図しているのであって、民族医学は農耕儀礼の消極的な限定的な側面を構成しているといえよう」(211ページ)。いってみれば、民族医学(治療儀礼)も農耕儀礼も「生命力」といった同一の観念にかかわる二つの側面であるといえよう。

ここで再度サダン・トランジャの事例を挙げると、彼らには *maro* (あるいは *ma' bugi'*) とよばれる儀礼がある。*maro* とは、*deata* (精霊ないし生命力) が体内に「入った」状態であり、いわばシャマニスティックなトランス状態をいうが、他方儀礼を指す場合、これは悪霊によってもたらされたとされる病気に対する共同の治療儀礼をいう。そして、この同じ儀礼が、場合によっては、死者儀礼のしめくくりの儀礼(とむらいあげ)とし

て、あるいは共同の農耕儀礼としてもたれるのである。それゆえ、ここで考察されるべきは、「生命力」といった概念に基礎づけられた儀礼的観念的世界の複合——あるいは「宗教」——ということにならう。

(3) この問題は、第Ⅲ部第1章でインドネシアにおける宗教研究の学史的な展開をふまえながら論じられている。「未開宗教」における基礎的な概念としての「精霊」「呪力」「生命力」といった概念は、19世紀後半から20世紀初頭にかけての人類学が多大な精力を注いだ研究対象であった。タイラー、フレイザー、マレット、デュルケーム、モース……といった展開に対応して、インドネシア地域を対象とする宗教研究にあっても、ウィルケン、ニューエンフォイス、前期クロイト、ファン・オッセンブリュッヘン、後期クロイト……といった展開がみられた。この学説史は、ウィルケン、ニューエンフォイス、前期クロイトの「精霊観」（アニミズム説）からファン・オッセンブリュッヘン、後期クロイトの「呪力観」（ディナミズム説）への展開としてみることができるが、とくに後期クロイトについては「附 呪力についてのノート」（257～296ページ）として資料の整理が行なわれている。

こうした19世紀末から20世紀初めにかけての人類学の宗教研究は、イギリス社会人類学の経験主義的な、あるいは構造＝機能主義的な宗教研究の展開とともに、余り顧みられなくなっていったが、今日新たな宗教研究の進展のなかで、またそこにおけるギアツやスパイロの議論を想起するとき(註3)、かつての宗教研究の成果を再考察すべき時期にきているように思われる。実際、アニミズムとかディナミズムといった概念に関して、われわれははなはだあいまいな知識しか持ち合わせていないし、これらについては19世紀末あるいは20世紀初からそれほど進展があったとは思われない。たとえば、評者は、同様にサダン・トラジャで現地調査を行なったあるアメリカ人から「日本人、すなわちアニミストである貴兄が、アニミスト・トラジャを研究している点に興味をもつ」という手紙をもらったことがあるが、これをどのように受けとめればよいであろうか。「精霊」「呪力」「生命力」といった19世紀末から20世紀初頭の人類学を支配した基礎概念は、今日過去のものとしてしりぞけられるのではなく、今日的意味づけが与えられねばならない段階にきているのである。その意味で、著者のインドネシア宗教人類学の学説史的回顧は今日的意義をもつであろう。

(4) 第Ⅲ部第2、3章は、インドネシアにおける回教の問題を扱っている。今日インドネシアは回教国といわ

れ、住民の90%以上が回教徒ということになっているが、このイスラム圏の東端に位置する国の回教は、本家であるアラブ地域のそれとは当然異なる。そして、「多民族国家」であるインドネシアにおいては、国内においてさえ、地域に応じて回教の位置づけは異なってくるであろう。ジャワにおける回教については、比較的研究が進んでおり、著者も第3章で論じている。しかし本書の特徴はむしろあまりとり上げられることのない、トラジャの回教について一章をさいていることである。

スラウェシの内陸部住民の総称としてのトラジャの住民は、東トラジャ（バレー・トラジャ）、西トラジャ、南トラジャ（サダン・トラジャ）の3群に大別されるが、ここで考察の対象としているのは当時比較的文献資料の多かった前二者のトラジャである。これによると、トラジャにおいて回教が受入れられているのは、トミニ湾の沿岸部、パルおよびパル川峡谷地方、旧ルウ王国（パロボを中心としたブギス人の王国）に影響された南トラジャの一部とされ（326ページ）、概して沿岸部に近い、したがってスラウェシ島沿岸部住民であるブギス、とくにその商人と交渉があった地域ということになる。この点は、他のインドネシアの諸島に回教が侵入していった事情と似ているが、「しかし、このことが直ちに回教と商業との必然的連関を示すものでもなければ、またインドネシア回教の本質を構成すると断言することもできない」（327ページ）。むしろ著者によると、次の「心理的」側面および「政治的」側面に留意する必要がある。

第1の「心理的側面」は次のようである。伝承によると、トラジャにおける回教は、ダトゥ・カマラ（＝奇蹟公）とよばれる外来者——ミナンカバウの出身とも、また一説にルウの出身ともいう——によってもたらされ、その名が示すごとく彼の奇蹟を行なう能力が回教を流布せしめたという。そして、「ダトゥ・カマラの奇蹟＝呪術はトラジャ族のこの〔呪力観の観念、もつとえば神秘的、融即的〕観念に基づいた〕心性と合致するのであり、トラジャ人は回教をばまずこうした点において理解しこれに改宗した」（322ページ）。他方、彼が「外来者」という点に関しては、次のようなことが考慮されねばならない。すなわち、トラジャにとっての外来文化、とりわけ「ブギ文化、とくにブギ語はマライ語やアラビア語と同じく異常に神聖視され……コーランの誦読にもトラジャ語を用いず、ブギ語を使用し、トラジャ回教徒間にもっと多く用いられる宗教用語はブギ語となっている」（327ページ）。換言すれば、「未開な」山地民トラジャ

には、沿岸部のより文明化された住民であるブギスに対する「尊敬の感情」、あるいはその別の側面である「畏怖の感情」があり(328ページ)、こうしたブギスに対するトラジャの心理的態度がその回教受容をめぐる考慮されねばならないわけである。ただし、著者はこの点をトラジャに回教がもたらされた結果としてとらえているようであるが(327ページ)、これは同時に原因でもあり、両者の相互関係の中でとらえるべきであろう。こうした「未開な」山地民と「文明化された」平地民の心理的關係は、インドネシアにおいてはしばしば「ハルス」(halus 上品、洗練された)と「カサル」(kasar 下品、粗野な)の対立として現われ、また東南アジアの他の地域、たとえば、ビルマのチン族とビルマ人(注4)、あるいはカチン族とシャン族との関係においてもみられる(注5)。

第2の「政治的」な側面は次のようである。すなわち、「トラジャの回教化はまず土着首長よりはじめられた。……そしてまた、この首長達も、その権威を借りて威信を人民に示したのであった」(332~333ページ)。威信を示す場合、人民に改宗を強要することも、また、逆に回教を独占することによって自らの権威を高める場合もあるが、いずれにせよ、この権威は、トラジャ内というよりも外部(ここではブギス)との関係に支えられており、オランダの到来以降は、さらにこれを宗主国オランダが支えることになる。キリスト教国オランダは、この地方の植民地経営において回教を——というより前述の「心理」に基づけられた権威のパターンを——政治的に利用したのであった(337~338ページ)。

この権威のパターン、それに基づく政治体系は、前述の「心理的」側面における問題とともに、たとえば、E・R・リーチ(E. R. Leach)が研究した「ビルマ高地の政治体系」を想起せしめる(注7)。そして、スラウェシ山地では回教が、ビルマ高地では仏教が、互いにパラレルな役割を果たしているようにみえる。もし本書で素描されたトラジャにおける回教の問題を、リーチが提起した問題との比較において論じることができれば、きわめて興味深い結果が得られるに違いない。評者の調査したサダン・トラジャの例をつけ加えれば、ここでは回教というよりもオランダ到来以降のキリスト教が同様の役割を果たしたようにみえる。そして、キリスト教の受容が(少なくとも一時期にあっては)「文明化された回教徒」ブギスに対して「未開な山地民」トラジャのエスニック・アイデンティティを保証する武器となった(なっている)ように思える(注8)。

(注1) Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1965. (とくに第IV章)

(注2) Cazeneuve, J., *Lucien Lévy-Bruhl* (trans. by P. Rivière), Oxford, Basil Blackwell, 1972.

(注3) Geertz, C., “Religion as a Cultural System” および Spiro, M. E., “Religion: Problem of Definition,” とともに *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London, Tavistock Publications, 1966. 所収。

(4) Lehman, F. K., *The Structure of the Chin Society: A Tribal People of Burma Adapted to a Non-Western Civilization*, Urbana, University of Illinois Press, 1963.

(注5) Leach, E. R., *Political Systems of Highland Burma*, Boston, Beacon Press, 1964 (1954).

(注6) ちなみに、サダン・トラジャ(タナ・トラジャ県)の宗教に関しては、今日次のような数字がある。キリスト教56.4%(内プロテスタント系44.3%, カトリック系12.1%), 回教10.1%, 「土着宗教」(*aluk todolo*) 33.5%(1975年の統計による)。

### III

以上、評者が関心をもった部分を中心に本書を紹介し、コメントを加えてきた。最後にもう一度、本書全体にかかわる若干の問題点を整理しておく。

(1) 本書には、今日のレヴィ=ストロースの流行に対する polemick として、著者の「旧作」、そこにおけるレヴィ=ブリュール理解、その観点から整理されたインドネシアの材料が提示されている。しかし他方で、同じインドネシアを素材として、今日のレヴィ=ストロースの構造主義の源流のような作業が、実は戦前のオランダ人類学の中で展開されていたことは想起されるべきであろう。これらの諸論文は、最近英訳されてヨセリン・デ・ヨルク(P. E. De Josselin de Jong)によって『オランダの構造人類学』(1977年)としてまとめられた(注1)。著者がこの旧蘭印のもうひとつの「未開思惟」の研究の流れにほとんど触れていないのは残念である。

(2) 本書の標題中に使用された「未開思惟」という語とともに「原始宗教」という語にも、今日研究をしていくうえで、評者は若干の抵抗を感じる。“primitive”という語が、「未開」と同時に「原始」を意味した時代は

過ぎ去り、「未開人」「未開社会」という語に対応する現実も、今日なくなりつつある。まして、レヴィ=ブリュールが1910年の著作(注2)で用いた「劣等社会」(*sociétés inférieures*)という語は、すでに廢語に等しい。なるほど、著者が述べるように「語もまた生き物」であり、本書が「十九年九月」的環境で息きづいていたというのは理解できるとしても、今日——研究枠組としても、また現実としても——インドネシアは、決して未開社会でも原始社会でもないのである。

(3) とはいえ、「未開」と「文明」という対置が、今日の人類学的研究の中で消えてしまったわけではない。これについては、最近阿部年晴氏が整理して論じているので、それを参照していただきたい(注2)。いずれにせよ、19世紀来の人類学の「未開社会」研究の成果を、学説史の片隅におしやるのではなく、今日の研究の水準からそれを再生させるような努力がなされねばならない。たとえば、本書の通奏低音であるレヴィ=ブリュールの「融即律」は、評者には「未開」型の社会の「全体性」ということと深くかかわっているように思える。そこでは、法

も、経済も、宗教も、社会全体の中に「はめ込まれている」。イギリスの構造=機能主義も、20世紀前半のモダニストM・モースも、今日のレヴィ=ストロースも、そして著者が多大な影響を受けたレヴィ=ブリュールも、この「全体性」をいかに把握するか、ということにかかわってきたという点では同一である。こうして、この著者の古い作品によって問われるべきは、この古くて新しい問題に関する今日のわれわれの研究枠組である。そして、こうした地点へわれわれを導いたという点で、本書は、今日の読者にとっても、多くの知的刺激を与えるものである。

(注1) De Josselin de Jong, P. E. (ed.), *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, The Hague, Marinus Nijhoff, 1977.

(注2) Levy-Bruhl, L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcon, 1910.

(注3) 阿部年晴「未開と文明」(石川栄吉編『現代文化人類学』 弘文堂 1978年) 237~268ページ。

(広島大学講師 山下晋司)