

# 文明における権力と象徴

—「未開」からの照射—

## 一、 歴史的現象としての文明

近年特に文明が論じられるようになった背景には、人類の現代的状況に関わる問題意識がある。あるいはより直截的に言つて、現代文明に対するかなり否定的な省察がある。したがって、文明という語が使われるときには、つねに人類の社会ないし文化のなにがしかが、さらには、人類の生存そのものが問題とされてきた。この意味で、文明論を展開できる共通の土壌はすでに用意されていると言ふことができるが、論者それぞれの問題設定の相違によって、文明なる語にはさまざまに異なったニュアンスが与えられてきており、それが議論に齟齬を生じさせる原因となっていることも、また否めない事実である。文明観の歴史的展開のあらましはすでに論じた<sup>1)</sup>。ここでは、文明の原理を究明しようとするフェノタイプ的認識と、文明を現象形態として研究しようとするフェノタイプ的認識があることを示した。「文明学史」を論ずるとき、学祖として語られるオズヴァルト・シュペングラーやアーノルド・

松本亮三

トインビーは、後者の認識がその出自を辿る所にあり、彼らを批判し、「文明とは何よりもまず共存の意志である」と述べたホセ・オルテガ・イ・ガセーにおいては、むしろ前者の認識が勝つていたように思われる。言い換えれば、フェノタイプ的認識において問題とされるのは、社会Ⅱ文化システムそのものであり、ジュノタイプ的認識で問題とされるのは、そのようなシステムを生起させる人間の生存様態だと言ふこともできよう。

これら二つの認識は共に重要なものであるが、とりわけフェノタイプ的な認識においては、文明を、人類史のある時点で形成されたものとして捉えるのか、あるいは人類社会が誕生して以来つねに備わってきた人類固有のものであると考えるのかという、もうひとつの相違があることも忘れてはならない。ことに一般通念のうちにあつては、文明はフェノタイプとして捉えられながら、長い間社会Ⅱ文化システムの特異な相として認識されてきた。すなわち他と対置される相対的な、あるいは双極子的な概念として捉えられ、一方の極に文明が、他方の極に非文明が据えられてき

たのである。これは、一般に「文明と野蛮」、「文明と未開」として語られてきたが、特に社会Ⅱ文化進化主義が登場する一九世紀末からは、非常に明瞭な形で、未開あるいは野蛮は、文明へといたる前段階として認識されるようになる。すなわち、文明は、社会Ⅱ文化システムの進化段階として捉えられるようになったわけである。現代において、無批判に進化という概念を持ち出すことには問題があるが、文明を、人類の社会Ⅱ文化システムが変化を来した結果形成された、すなわち歴史的に形成された人類営為のシステムのひとつとして、換言すれば人類の社会Ⅱ文化システムの発展段階として考える方向は、明らかに存在している。

このような考え方の中で、文明形成の指標は、これまで幾通りかの仕方で定義されてきた。文字や都市という主要素を抽出しようとする試みから、政治・社会組織など、人間生活のシステム自体の変化として規定する試みまで多岐にわたっている。文明の形成指標は、同時に、「未開」と「文明」を共時的に区別する指標でもある。社会Ⅱ文化システムの発展段階として規定される文明は、未開から生じ、ある場合には未開を蚕食しつつ、未開と並存してきたからである。

一方、最近の人類学においては、文明をおしなべて人類一般の社会Ⅱ文化システムとして規定する考え方が際立ってきた。クロード・レヴィ・ストロースは、「文化とは、ある文明に属する人びとが世界と結び結ぶさまざまな関係の全体のことであり、社会とは、それらの人々がお互いのあいだにとり結ぶさまざまな関係

のこと」だと述べる。ここにおいて、文明は人類発生以来のあらゆる社会に存在することになる。文明を人間・装置系あるいは人間・装置Ⅱ制度系と呼んだ梅棹忠夫の考えもこれにきわめて近いものである。現象としての文明が語られるとき、文明に人類一般の社会Ⅱ文化システムとしての意味が付与されることが多くなった背景には、二つの事情がある。そのひとつは、文化概念が徐々に縮小し、秩序ないしは規範と同義に使われるようになると共に、文化という言葉が、かつてのように人類の生活様式一般をさすものとしては用いられなくなったことである。フランス語におけるような広い文明概念が、広義の文化概念に取って替わったと言える。もうひとつの事情は、文化相対主義の下で未開という語が好まれなくなったことである。そのため、文明にも未開と対立する意味を含ませることが厭われるようになったのであろう。

文明をいかに捉え、いかに定義するかという用語・用法の問題にあまりにも汲々とすることは、物事の本質を捉えていないという批判を当然受けることだろう。しかし、文明を、人類の現代的状況へ対処していくための道具的概念として生かそうとするならば、文明の概念規定は避けて通れぬ問題であり、最初に語っておかなければならぬものとなる。結論を言えば、このような意味で文明を問題とする場合、これがある歴史的時点において形成された人類生活の特殊な相だと規定しておくのが、とりあえず便利であろうと思われる。文明を、人類誕生以来一貫して存在してきたものだとし、早急に普遍化して論じることには問題なしとした

い。文明論あるいは文明学が、人類の現代的状況に、すなわち現代文明の裡にあってこれを閉塞させている状況に応えようとするものであるならば、この状況が人類が人類であるゆえに発したものでか、あるいは、人類が特殊な生存様式、ないしはその顕現形態である特殊な社会Ⅱ文化システムを作り上げたためなのかを、まず見きわめなければならないからである。現代的状況に直結する人間生活の体系の宿す問題を、前述の意味における文明の問題として考察し、非文明との対照においてこれを明らかにすることが、まず必要とされているように思われるのである。

## 二、権力の一元性——文明の社会システム

文明とは何かを知る上で、文明ならざるものを知ることが重要であるとすれば、文明と「非文明」あるいは「未開」との相違はどこにあるのだろうか。この対比を象徴的・比喩的な形ではあるが的確に示したのはレヴィ・ストロースであった。レヴィ・ストロースによれば、未開社会は「冷たい社会」、文明社会は「熱い社会」と呼ぶことができる。「冷たい社会」とは、摩擦も熱も生じないならば永遠に作動する工学的機械に比せられるものであり、初期状態を保持しようとする傾向をもつ社会である。したがって、文化が生み出す秩序も社会が生み出すエントロピーも小さく、歴史も進歩もないかのように見える社会であるという。一方、熱い社会とは、加熱機とコンデンサーの温度差によって作動する蒸気機関など熱力学的機械に比せられるもので、エネルギーを大量に

消費するが仕事量も大きな社会である。ここでは、社会内の構造も蒸気機関に似ており、社会的位階秩序、あるいは経済社会的不平等を内包し、このような「内部温度」の差によって社会は動いてきた。「熱い社会」では文化的秩序も社会的エントロピーも共に大きく、歴史や進歩が価値を持つことになるといえる。<sup>(?)</sup>また、阿部年晴は、「未開と文明」再考」において、かなり具体的で網羅的な比較を行っている。阿部は梅棹に類似した広義の文明概念を用いているため、一般に言われる未開を「非都市的文明」、文明を「都市的文明」と呼び、これらふたつの社会を以下のように対比させている。<sup>(?)</sup>

### 非都市的文明（未開）

- ① 比較的小規模（成員の大部分がお互い同士を識別できるような規模の集団）である。
  - ② 相対的な自給自足性、自律性、自己完結性をもつ。
  - ③ 分業と専門分化が未発達である。社会的機能が、一部人口、一部地域に集中するということがない。
  - ④ 支配—被支配の関係が未発達であり、全体社会において重要ではない。
  - ⑤ 政治的統合形態はバンドと部族である。
  - ⑥ 経済的統合形態は互酬性と家政が典型で、再分配も見られる。
- 都市的文明（文明）
- ① 大規模かつ複雑である。

② 大規模な社会体系が成立している。基礎集団をはじめとする小規模集団の自足性と自律性と自己完結性は失われている。

③ 分業と専門分化が発達し、社会的機能の中枢として都市が発生する。都市と第一次産業を担う農村とが分化・分離する。

④ 支配—被支配の関係が発達し、社会的機能が一部人口・一部地域へ集中する。

⑤ 中央集中的な権力機構としての国家が成立する(④の支配—被支配関係が全体社会を覆った結果である)。

⑥ 経済的には市場交換と再分配が卓越する。

このような論議をまとめてみると、文明社会に認められる主要な特徴は、さまざまなレベルで見られる社会的異化と、それを掌握する権力の一元的な集中にあるのではないかと考えられる。ピエール・クラストルの指摘<sup>(9)</sup>を敷衍して考えれば、この二つの動きはすでに未開社会の中に萌芽的にあつたのだらうが、これらの動きに抗する力がつねに働き、ある一定の閾を超えることがなかったものが未開社会に留まり、その閾を超えたものが文明社会となつたと考えてよいかもしれない。仮にそうだとすれば、「冷たい社会」とは、むしろつねに冷却作用を働かせている社会だと言えよう。ケント・フラナリーは、文明とは「国家として知られる特殊な社会・政治的組織形態に伴って起ることの多い、複雑な文化現象」<sup>(10)</sup>であると述べ、その本質を情報処理の体系の中に見ら

れる分化と統合に、いわば、際限なく異化しながら中央へと凝集される情報統御と政治過程のピラミッド的階層構造に見て取つたが、これもまた的確な指摘だと言えよう。

社会体系としての文明の本質は、分化しないしは異化と、その一元的統合にあると言える。政治的次元で言えば国家によって示されるシステムである。重要なことは、文明というシステムにおいては、中心はつねにひとつであつて、未開のシステムが示したような相対的平等性、言い換えれば多元性はとりえないということであろう。このような異化と統合にその基本原理と、そのみならず価値を置くシステムは、内部での統御だけでなく、外部に対しても積極的に働きかけて「異邦」を取り込み、その統御を通して、異化と一元的統合への志向を完遂しようとする。むしろ、社会的異化は、異邦を吸収することにおいて容易になしうるのであり、ここにおいて、征服国家Ⅱ帝国が形成されることになる。歴史的に生起した文明が、つねに「未開」を、また異文明を蚕食してきたのは、文明というシステム自体のもつ性向であると言えなくもない。このようなシステムは、異化へとその努力を傾注しながら、つねに統合という面で苦しむことになる。過剰な異化は情報と政治の統御を困難にし、システムの周縁部において、新たな中心性の主張を生むことになるからである。別の言い方をすれば、「周縁の中心」を顕在化させることは、文明の中枢の変動をもたらすばかりではなく、未開を特徴付けた多元性を許すこととなり、システム自体の崩壊を意味することになるからである。

この点で山口昌男の王権論は非常に示唆的である。山口は、天皇制に見られる王権の象徴的構造を分析し、国家秩序を具現する中心は、「神話的」象徴的次元で「反秩序」混沌をへなつきつかせる「装置を組み込んで」のだと主張する。山口の分析は謡曲『蝉丸』から始まる。延喜帝の第四子でありながら盲目ゆえに逢坂山に遺棄され琵琶法師となる蝉丸と、狂女ゆえに放浪する姉（延喜帝の第三子）逆髪は、異常性（盲目と狂女）すなわち反秩序、遺棄ないし放浪という周縁性において、秩序と中心を体現する父帝と象徴的な対立を示すことを見て取る。もちろん、『蝉丸』の話は虚構であって、実在の延喜帝、すなわち醍醐天皇には謡曲に登揚する皇子はいない。しかし、このような話が語られてきたこと自体が、天皇制、ひいては王権がいかなるものと認識されているかを知る上で重要なのである。これと同様の図式は、素戔嗚尊と天照大神、日本武尊と景行天皇にもあてはまるものであり、結局山口は、「王権は、それに対置される極を欠くと全体的なものではありえない」ことが明らかであると述べて論を閉じている。この種の象徴性を王権が有していること、言い換えれば、「中心の周縁」が文明の一元的統合を担う王権に付随していることは、「周縁の中心」が顕在化することによって文明の統合が脅かされることと、構造的な連関を有していると考えてもよいのではなからうか。要するに、社会システムとしての文明は、その空間的統合を維持するために、反中心の力を中心自らが生成しなければならぬという、二律背反を抱え込んでいるのである。

文明が空間的に孕む問題は、時間軸を通しても発現する。それは、中心の永続性という問題である。文明社会を統べる王権は、文明の社会・政治システムである国家が存続するためには時間を超越して永続しなければならないが、王権を体現する王は死すべき肉体をもっている。権力の永続性の要請に対する権力者の死として現われたこのパラドックスは、中心と周縁の関係が時間の中に転化されたものと考えられることもできる。いくつもの王国が、この同じ問題にさまざまな方法で臨んだことが分かっているが、最も直接的な解決法は、王自身から死を剝奪するという、南米インカ帝国の例であろう。ここでは「死んだ」王はミイラとされ、その後も宮廷で生前と同じよう傳かれたばかりでなく、現王やミイラとなった他の王と互いに訪問しあい、国家祭祀にも参列して生者と飲食を共にしたのである。王は代を経るごとにその数を増やすばかりで、社会的な死は決して迎えず、複数の王と共に王権は断絶することなく永続したのであった。<sup>(13)</sup>

これに対して、不死の王権と死すべき王を分離するという逆の解決法もあった。よく知られた例として、スーダンのシルック王国がある。シルックでは王はレットと呼ばれたが、実際に君臨しているのはニカングという伝説上の建国の祖だと言われていた。レットは死ぬがニカングは不死であり、レットはニカングの器に過ぎないといわれ、この観念は新王の即位儀礼の中で劇的に演じられた。首都近郊でニカングの軍隊と新しいレットの軍隊が戦い、ニカングが勝利してレットに憑依することが確認される。このようなレットと

ニカンダの神話的・儀礼的關係のうちに、王権の永続性が保証されたのである。<sup>(14)</sup> インカもシルックもいわゆる「原始国家」と呼ばれるものであったが、ヨーロッパの王国もこのパラドックスの解決には苦慮してきた。メトカーフとハンティントンによれば、チューダー朝のイギリスで、王が二重の身体を持ち、「自然的身体（ボディ・ナチュラル）」に対して「政治的身体（ボディ・ポリティック）」が優位に立つとされたのも、フランスで一五世紀から一八世紀にかけて王の肖像が制作されたのも、国家や王権の永続性を表わそうとする試みであった。<sup>(15)</sup> これらも本質的にはインカやシルックの対処法と変わるところがない。

### 三、過剰な象徴——文明の文化システム

社会システムとしての文明が孕む問題、つまり空間と時間を通して中心性⇨権力（王権）を保持するという問題は、レヴィ・ストロースの用語を用いれば、社会的エントロピーの増大をいかに防ぐかということに通じるものだとも言えよう。これまでの歴史の中で生じた文明は、社会的エントロピーを不可避的に増大させるものであった。文明は文化によってさらなる秩序化を果たそうとするが、秩序化の進行は、社会的エントロピーを一層増大させる。このような相互連関性の考察は、文明の規範として作用する文化システムへの見通しも与える。レヴィ・ストロースの「冷たい社会」と「熱い社会」の対比の根底に潜んでいるのは、文化と思考様式への洞察であり、これは『野生の思考』において、未

開の思考様式を問題とすることで展開された。『野生の思考』で論じられた「野生の思考」と「飼育された思考」、すなわち未開と文明の思考の対比は、ジャック・グディがその著『未開と文明』<sup>(16)</sup>において、次のように簡略にまとめている。

〈野生の〉	〈飼育された〉
「冷たい」	「熱い」
新石器時代の	近代の
具体の科学	抽象の科学
神話的思考	科学的思考
呪術的知識	科学的知識
呪術的思考	科学的思考
器用仕事（ブリコラージュ）	科学技術（エンジニアリング）
直感／想像／知覚	抽象的思考
記号（サイン）の使用	概念（コンセプト）の使用
永劫性	歴史
神話と儀礼	

この対照表は、単なる分類表以上の意味をもっている。神話と科学、呪術と科学の対比は、少なくとも表面的には古くからなされたものであったが、とりわけ「記号」と「概念」の対照は示唆に富んでいる。何かを表現しようとするとき、今手元にある「記

号」で済みますか、新たな「概念」を作り出すかは、実に大きな相違であろう。未開の思考体系においては、記号は「プリコラージュ」よろしく、現存の手近かのものが利用される。これもレヴィ・ストロースがその著『今日のトーテミズム』で示しているものであるが、「タカ」と「カラス」の半族の話(17)を例にとろう。半族とは、一つの社会が二つの同質の集団に分かれているとき、その一方をさして使われる言葉である。半族は一般に婚姻規制に関連しており、当該のオーストラリア、ダーリング川上流に住む部族は、母系外婚半族を形成している。近代の、われわれ「文明人」になじみのある概念的表現に従えば、これらは同じ資質をもちながら、相補的に、あるいは拮抗的に存在する二つの集団だと言い表わすことができる。しかし、「未開人」であるオーストラリア原住民は、一方が「タカ」で他方は「カラス」であると言う。タカもカラスも肉食の鳥という点では同質でありながら、一方は生肉を喰らう掠奪者で、他方は腐肉をあさる鳥であるという点で相補のないし拮抗的な性質をもつことを理解すれば、タカとカラスの対比の意味は明瞭となる。現実の経験世界の中で使われる一対の名辞(肉食の鳥)のもつ関係性が、他の類似した関係性に重ね合わされて新しい象徴作用を生み出し、より抽象度の高い思惟が表現される。概念化されない抽象的思考、いわば前概念的思考がこうして表現されるわけである。

一方文明にあつては、概念を表現するために非常に多くの記号・象徴が用いられていることに注意しなければならない。多く

の場合、象徴自体が、象徴すべきものをもたないのにもかかわらず作り出され、これが象徴すべき概念を否応なく作り上げているという状況すらあると言える。このような状況は、未開の表現様式と比較すれば、象徴の過剰とでも言いうるものとなる。文明において、象徴は「概念化」のプロセスによってつねに増殖していくが、象徴の増加は、古い象徴を温存することによってもたらされる。古い象徴をつなぎとめる装置が、文字や写実的な絵画をはじめとする身体的な記憶装置であり、それは、記録するだけでなく、いつでも読み出すことを可能とするものである。

未開のシステムにおいては、象徴は社会が変化するに伴ってつねに更新されていくものである。象徴は神話で語られ、儀礼で表現される。神話の口承は、古い象徴体系をそのまま伝えるのではない。伝えられるものは基本的なメッセージであるに過ぎない。

そのため、神話を語ることは神話を創出することであると言える。この特性は儀礼についても同様であり、即興劇のように、観衆や状況に応じて絶えず変化していくものである。こうして「歴史性」をもたぬはずの未開社会は、その一見して「非歴史性」と見られる所において、実は、つねに社会と象徴を、新たに語られ演じられる神話と儀礼を媒介として、更新していくのである。この語り演じるプロセスが、社会内における自己と他者の関係を確認し、あるいは更新する原動力になってきたのだと思われる。未開社会において、神話と儀礼は、象徴と共にその姿を変化させながら文字どおり生きており、変化していく社会と個に即応してきたもの

であると考えられよう。

しかし、文明世界における象徴には、すでに社会から離れ、本来の意味を失ったものもある。意味を失ったにもかかわらず、書かれ描かれて保存されているがゆえに、蓄積されていくのである。社会システムの变化に呼応して変化すべき文化システムが、記録されることによって停滞し、文化的秩序と社会的現実の懸隔を増大させる。このように、文明においては、象徴も社会システムと同じように異化・分化し、過去のあるいは周縁に押しやられた象徴性が、現在の、または中心に位置する象徴性を脅かす可能性をもつことになる。神話や儀礼は、決して未開だけのものではない。文明統合の頂点に立つ王権は、当該社会の成員にとって所与のものとして超越的な仕方では存在するのであって、これを確固たらしめているのは、まさに神話と儀礼であろう。王権の存在を社会に確認させ、これを保証すべき戴冠や即位の式が、現実の社会から遠く離れた象徴によって彩られ、むしろ王権と国家の存在を危うくしているがごとき光景は、われわれが最近目にしてはいる通りである。文明はさまざまな象徴や概念を生み出しながら、かえってその過剰な象徴性によって、つねに自らを崩壊へと誘うような、はなはだしく大きな文化的パラドックスを内包していると言いうるのである。

## 結論

本稿では、文明を歴史的に発生した人類の社会Ⅱ文化システム

の発展段階であり、通時的にも共時的にも、非文明すなわち一般に言われる未開と対立するものであることから出発した。そして社会と文化双方の在り方を比較することで、文明の特質とそこに内包される問題を素描しようと試みた。議論は未だに雑駁のそしりを免れまいが、文明とは、社会的には権力の在り方に帰結するものであること、多元性を許さない国家的な一元的統合という文明の至上命令の中に、かえってその権力構造をゆるがし、エントロピーを増大させ、システムを崩壊へと導くような素因があること、またそれは、文化が生み出す象徴の過剰性によって増幅されていることを指摘したわけである。一貫して文明社会と権力中枢のモデルを王国と王権において議論したが、現代文明世界に見られる共和制国家も、あるいは国家群としての国際組織も、構造的には王国の在り方を踏襲していると考えるのは、あまりにも乱暴であろうか。

レヴィ・ストロースは、人類の進むべき方向を「文化面ではこれまでと変わらず多くの秩序を生み出しながら、社会におけるエントロピーの増大という代価を避けていく行き方」<sup>(19)</sup>であると示唆した。このエントロピーのような「第三の道」がいかにすれば実現しうるのかは想像することも出来ないが、現代文明を含む文明というシステムが抱える問題は、エントロピーを増大させてやまない文明の本質そのものに由来するものだとすることは、十分認識されてしかるべきものであろう。



註

- (1) この点については、一九八九年五月に行なわれた東海大  
学文明学会シンポジウム『これからの文明学科』において、  
「文明学に求められるもの」と題して発表した。発表原稿  
の全文は、『文明研究』第八号（東海大学文明学会、一九  
八九年）、二九—四〇頁に掲載されている。
- (2) ホセ・オルテガ・イ・ガセー、桑名一博訳、「大衆の反  
逆」、『オルテガ著作集』2、白水社、一九六九年、一二五  
頁。
- (3) たとえば、L・H・モルガン、青山道夫訳、『古代社会  
上巻』岩波文庫、一九五八年、参照。
- (4) 文明形成の指標を文字にあらわしたのはモーガン（キル  
ガン、前掲書）であり、都市にあらわしたのは、V・G・  
チャイルド（V・G・Childe, *The urban revolution of  
civilization. In Contemporary Archaeology*, edited by  
M. P. Leone, Southern Illinois University Press 1972,  
pp. 43-51）などである。社会組織の転換を強調した者とす  
れば、たとえば、R・マダムズ（Robert M. Adams, *Some  
hypothesis on the development of early civilizations. In  
Contemporary Archaeology*, edited by M. P. Leone,  
Southern Illinois University Press, 1972, pp. 359-364）  
が挙げられる。
- (5) クロード・レヴィ・ストロース、川田順造・渡辺公三訳、  
『現代世界と人類学』サイマル出版、一九八八年、七八頁。
- (6) 梅棹忠夫の文明概念のうち、「人間・装置系」について  
は、「生態系から文明系へ」、梅棹忠夫編、『文明学の構築  
のために』、中央公論社、一九七一年、八—九頁に、「人  
間・装置II制度系」については、「近代世界における日本  
文明」、梅棹忠夫・石毛直道編、『近代日本の文明学』、中  
央公論社、一九八四年、一九頁に詳述されている。
- (7) レヴィ・ストロース、前掲書、七五—七八頁。
- (8) 阿部年晴、「未開と文明」再考、『比較文明』一号、比  
較文明学会、一九八五年、一二—一三頁。
- (9) ビニール・クラストル、渡辺公三訳、『国家に抗する社  
会』、書肆風の薔薇、一九八七年参照。クラストルは、国  
家なき社会である未開社会では、成員間の不平等を生じさ  
せないような機構が働いていることを示唆している。
- (10) Kent V. Flannery, *The cultural evolution of  
civilizations. Annual Review of Ecology and System-  
atics* 3, 1972, p. 400.
- (11) 山口昌男、『天皇制の文化人類学』、立風書房、一九八九  
年、一九〇頁。以下の山口の論は、同書所収の「天皇制の  
深層構造」（一五九—一九二頁）によった。
- (12) 同書、一九一頁。
- (13) 多くのスウェーデン人記録者の記述に例証があるが、これら  
は、G. W. Conrad and A. A. Demarest, *Religion  
and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Ex-  
pansionism*. Cambridge University Press, 1984. の第  
三章を、きとぎ取り上げられている。
- (14) E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of  
Silluk of the Nilotic Sudan*. The Frazer Memorial  
Lecture of 1948. Cambridge University Press.
- (15) メトカーフ、ハンティントン、池上良正・川村邦光訳、  
『死の儀礼——葬送習俗の人類学的研究』、未来社、一九八

五年、二二七―二四四頁。

(16) J・グテイ、吉田禎吾訳、『未開と文明』、岩波現代選書一一四、岩波書店、一九八六年、一三頁。

(17) クロード・レヴィ・ストロース、中沢紀雄訳、『今日のトテミスム』、みすず書房、一九七〇年、一三六―一四三頁。

(18) グテイ、前掲書（四九頁）も同じ見解をとっている。

(19) レヴィ・ストロース、『現代世界と人類学』、七八頁。