

タイトル	文化と文明：「言語と文化」考(1)
著者	岡野，哲
引用	北海学園大学人文論集，9：1-29
発行日	1997-10-31

文化と文明——「言語と文化」考*(1)

岡 野 哲

Summary

In this first instalment of the series of essays on “Language and Culture”, emphasis is almost exclusively placed on the relation between the notions of culture and civilization, as conceived in this country in general. At the outset, however, the framework of observation is set up with regard to the possibilities of putting together the concept of culture with that of language. This framework will be retained through to the conclusion of the series.

The notions of culture and civilization are found to be either distinguished or confused in the discourses of relevant topics published during the past century. The need of clear distinction between them should evidently realized by anybody concerned with the related fields of study.

It should be noted that the concept of culture can be traced back to the early Confucian philosophy in the political sense that by culture is meant the subjugation of alien peoples to the Chinese regime through imbuing them with Confucian doctrine of appropriate behaviour. This interpretation of culture is almost forgotten nowadays, only to be found in the definition of the word BUNKA (culture) in more advanced dictionaries of the Japanese language.

In the course of modernization of Japan following the Meiji Restoration, the terms BUNKA and BUNMEI (civilization) were used by the intellectual leaders in ways different from the present days, but in a half century they came to be set apart somehow, with a variety of distinct connotations.

Such deep thinkers as T.S. Eliot and Edward Sapir mean by culture

the way of life respected, preserved and transmitted within a group of individuals. Culture in its genuine form, however, is becoming more and more difficult to observe. As a token of such genuine culture, it may be possible to refer to the Ainu festival of IOMANTE.

Civilization, on the other hand, with its rather universally acceptable values, tends to override the barriers hedging a group of people adhering to a manner of life in the sense of culture. One good proof of the power of civilization is the dissemination of modern arithmetic throughout the world.

The interrelation of culture and civilization should also be noted as it is observed in the history of tobacco smoking in Japan as well as throughout the world, and the roles played by Buddhism and Confucianism from the earliest era to the present day in the history of Japan.

Key Words: *Culture, Civilization, Community, Individual, History.*

序 言

言語と文化の結び付きについては、あまり疑問を差し挟まない人がいるように思われる。言語の違いを文化の違いに結び付けるような言説は、これを見いだすのにあまり困難はない。多く人は、言語が文化を反映すると、漠然と考えたり、あるいは、そのような考えを自明の事と考えている。あるいは、言語と文化が同等のものであるように言う人もある¹⁾。しかしながら、言語の捉え方、文化の捉え方にも一様ならざるものがあり、人々の捉え方が互いに異なっていれば、言語に文化が反映すると言ひ、あるいは、言語と文化は同等であると言うとしても、同じ立場を主張しているかに見えて、実は、全く異なる事を述べているという事になりかねない。

標題の「言語と文化」という表現において、言語と文化の二つの用語ないし概念を、〈と〉という助詞によって並列し、それらがあたかも同じ地平において比べられるかのように装っているのであるが、しかし、「言語文化」

という表現も存在することを忘れるわけにはいかない²⁾。この場合、「言語と文化」に等しい意味でこの表現を用いているとすれば、「言語・文化」の様に言い替えても差し支えないであろう。しかし、そうではなくて、文化には言語に関わるものと関わらないものがあり、その区別を示すために〈文化〉のまえに〈言語〉を冠したものであるとすれば³⁾、その意味するところは、「言語と文化」に等しい筈はない。文法的に言えば、〈言語〉は〈文化〉に対して、分類の機能をもつ形容詞的修飾語である。

このように、言語についても文化についても、しばしば、概念規定を明瞭にせず、曖昧さを取り除くに十分な努力を尽くすことなしに、「言語と文化」、「言語文化」などと言い、言語や文化を口にするのが公然とまかり通っている。これらの用語がしばしば浮薄な流行語になっている場合は別にしても、それを口にするだけで、人は多くのことがわかってしまったような気持ちになると言う危険がある。本稿では、そのような反省にたって、課題の根幹をなす諸概念の最も妥当で明瞭な規定に接近しようと試みるものである。

I. 考察の枠組み

『ことばと文化』のようなタイトルの著述がある⁴⁾。あるいは、そのような標題で括られた一章、一節を含む著述がある⁵⁾。それらの多くは、言語学者、言語研究者による言説であることが多い。言語学者は研究の過程で文化の諸現象に遭遇し、それに触れることが必要であると感じ、その事によって説明の説得性を高めることができることがしばしば起こる。それは、しばしば、言語の枠組みで文化を考えることになる。

ロバート・ラドー／上田明子訳『文化と言語学』英語教育シリーズ 18 大修館 1959 (原題: *Linguistics Across Cultures*) では、第1章で文化を含めた比較の必要を述べ、最後の第6章で、独立に文化の比較を取り上げているが、その間の4章はすべて言語構造の比較を論じている。鈴木孝夫(1973)では、文化と言語が対等に位置づけられるような配慮が顕著である

が、それでも〈のむ〉とか〈くちびる〉の様な語から発して、それらが表すものの意味の文化的特徴に及ぶということが普通の手順になっている。田中春美・田中幸子(1996)の後半「II 言語と文化」(pp.111~203)は6章から成り立っていて、前半「I 言語差の要因」とは対照的に、その内容が文化の諸相についての解説に集中しているけれども、各章の標題は“呼掛け表現／ことばによる丁寧表現／ことばのイメージ／会話スタイル／含意と文化／非言語的伝達”となっていて、社会言語学への入門として当然であるが、やはり、言語から文化への手順を取っている。

一方、文化の研究の観点から言語を論じるに到る学者の例は、民族学者、人類学者フランツ・ボアズ(1858-1942)の系統の人々に見いだされる。エドワード・サピア、ベンジャミン・ウォーフ、ケネス・パイクなどである。この系統の学者は、結局はアメリカ構造言語学派⁶⁾に統合されるのであるが、サピアのように、言語ばかりでなく、文化論についても卓越した見識を示した人がいる。

アメリカの人類学が原住民のアメリカ・インディアンを研究対象としたのと対照的に、イギリスの人類学者は植民地の原住民についての調査研究を行った。B.マリノフスキー(1884-1942)もその一人であるが、彼はニューギニア北東のトロブリアンド諸島の調査の中で、原住民の言語と言語使用についての考察を行い、その結果としての見解をC.K.オグデン/I. A.リチャーズに寄せ、それが重要な貢献と認められて、彼らの名著『意味の意味』に、補遺として掲載されている⁷⁾。今日一般に認められている「場面の脈絡」(context of situation)および「交感的言語使用」(phatic communion/communication)の概念は、彼のこの論文に負うものである。そして、マリノフスキーの影響は、その後のイギリス言語学の相当部分に見いだすことができるのである。

しかしながら、ボアズの後継者もマリノフスキーの後継者も、民族学者、人類学者、文化人類学者の立場から全面的に言語の問題に取り組んで成功したという事ができるか疑問である。後継者の多くは純然たる人類学者になるか、あるいは、殆ど完全に言語学者となったからである。それ程に、

文化の視点を言語の考察の確かな基礎として据えることが難しいのだという事が言えるのではないだろうか。もちろん、優れた哲学者、思想家が文化と言語の双方について卓見を展開していることは事実である。文化を広く思想までも含めて考えるならば、ギリシャ哲学やインド哲学に遡って⁸⁾、言語と文化を考えるべきであろう。しかし、ここは「言語と文化」論の歴史を論ずる場ではない。思想家として文化と言語の問題に深く関わったウィルヘルム・フォン・フンボルト (1767~1835) だけは、後に言及する必要も生じるであろう事を考慮して、挙げておくことにする。

かくて、文化と言語を並べて論じるには、言語学者が言語研究の枠組みの中にあつて文化を覗き見るのに対して、例えば「文化論」のような言語学以外の立場からは、文化そのものの全体的把握の枠組みを作っておく必要がある。その視点から言語を論じるためには、枠組みを強固なものにしておかなければならない筈である。しかし、既に述べたように、これは容易な事業ではない。

そこで、〈言語〉が〈文化〉の分類的規定であるような基準を立ててみることにする。明かに、文化には非言語的な側面があり、言語と無関係に文化を論じることが認められるとしよう。〈言語文化〉と同じパターンの組合せとして、〈食文化〉という文化の規定を例にとると、どの様な材料を食用に供するか (供しないか)、食材にどの様な手を加えるか (加えないか)、更に、それを食することに伴うどのような付帯的な行動の様式があるか、などが、ある食文化の特性を明かにするメルクマールとなるであろう。

この種の特性は非言語的であると言って差し支えない。しかし、それらのどれをとってみても、言語と全く無関係であるということとはできない。例えば、食材の一つひとつには名称があり、名称によって互いに区別をすることになるであろう。調理には道具が必要であり、道具の名前と扱い方を表すことばが必要である。また、食事という行動にはしばしば儀礼的な作法が伴う。作法⁹⁾は、食材の入手や調理の方法と同様に、教えられ、学習し、身につけなければならない。この教えやしつけと学習には、教える側と学習する側との間のコミュニケーションが前提としてあり、そこでは、

ことばの介在が避けられない。

同じパターンの規定が文化に加えられる例を挙げれば、“農耕文化”、“建築文化”、“縄文文化”、“大衆文化”、“老年文化”¹⁰⁾ などなど、これを文化のカテゴリーに入れてよいかと疑問になるものまで、枚挙に暇ないほどである。それらの大部分は、言語と無関係に文化を論じているようでいて、実は、多かれ少なかれ無意識のうちに言語との結び付きを利用している。なぜならば、文化が孤立したただ一人の人間において成立することはなく、ある程度の数に上る人の集団の中に認められるものだからである¹¹⁾。そして、そのような集団の構成員が互いにコミュニケーションを営み、そのために言語を利用していないということは考えにくいからである。文化の営みの中にコミュニケーションが含まれ、コミュニケーションの相当部分が言語に依存しているならば、文化の相当部分もまた言語との関連なしには済まない筈である。

このように、文化の様相が言語と深く結び付いている可能性は甚だ大きいのであるが、他方、そのような結び付きを殆ど考慮する必要がないという可能性は考えておくべきである。この後者の可能性を極端にまで押し進めていけば、結局は言語との関連が全く認められないような文化の様相に到るであろう。それがどの様なものであるにせよ、あるいは、それがどの様に認め難いものであるにせよ、完全に非言語的な文化と称することができる。これを“言語文化”の対極にあるものとして想定し、言語との関連が密接な文化の様相と、関連の程度が比較的薄いか、あるいは、言語と切り離しても考えることのできる文化の側面を中間に想定できる。

この分類は、次のように示すことができる：

- ア) 言語と全く関連のない文化の相；
- イ) 言語と関連はあるが、切り離して独立に考えられる文化の相；
- ウ) 言語と切り離せないが、関連が比較的薄い文化の相；
- エ) 言語と切り離しては考えられない文化の相。

そして、“言語文化”とは、このウ)、エ)のカテゴリーを言うのであって、“言語と文化”あるいは“言語・文化”という場合も、それぞれの表現に於

ける〈文化〉は、ア)を除き、イ), ウ), エ)のいずれでもあり得ると考えられるのである¹²⁾。

少し具体的な事実について考察する。人間社会では命名¹³⁾というきわめて普遍的な習慣がある。命名には様々な文化の特徴が織り込まれているが、「名前」は言語記号であるから、これがエ)言語と切り離しては考えられない文化の相の例であることは明かである。

また、言語の「交感的使用」(phatic communion)¹⁴⁾においても、エ)の段階を認めることができるであろう。日本人が近所に住む知合いに〈どちらまで?〉と言うとき、本当の意味で質問をしているのではなく、自分がその隣人に無関心でないこと、悪意を持っていないことを伝えるのである。バスの停留所で見知らぬイギリス人が〈Lovely day, isn't it?〉と話しかけると、本当に天候を話題にして会話を始める積もりがないのも同様に交感的言語使用の一例である。

しかし、このような交感的言語使用が挨拶の一種だとすれば、ただ手を挙げて合図を送るにとどめるか、あるいは、微笑を交わすだけで済む場合もある。このような「挨拶」は、一般には、ウ)とエ)の中間段階であると見なすことができる。

また、全く一切の予備知識・情報なしに、偶然にある音楽の演奏(例えば、オーケストラの演奏や独唱など)を聞いて感動を催したとすれば、それは、音楽分野において、純粹に、ア)言語と全く無関係の文化の様相があることを認めなければならないであろう。しかし、聞いた音楽の作曲家が誰であるか、演奏したり歌ったりしている音楽家が誰であるか、等の知識が鑑賞・理解の助けになることがある。これらの情報は言語を通じて手に入れるものである。また、楽器の演奏の練習、あるいは、音楽の教育においては、言語の占める位置は決して小さいものではない。このようにして、音楽においては、イ)言語と関連があるが、これと切り離して考えられる文化の様相を認めることになる。

II. 文化かそれとも文明か

“言語と文化”，“言語文化”，あるいは“言語・文化”というように，言語と文化を同一化しない立場を明かにしてきたが，言語はさておくとして，文化の概念については，依然として明瞭，明晰に規定できた訳ではない。これを明かにするために，例えば，英語の〈culture〉をもって説明するとしても，英語のこの語には「教養」の概念を表す場合がある¹⁵⁾。これはドイツ語の〈Bildung〉の概念に相当し，また英語では，〈civilizedness〉も「上品である，洗練されている，育ちがよい」という意味¹⁶⁾で使えるから，これも〈culture〉に近い語義を示している。つまり，文化と教養を区別するには，外国語はあまり助けにならないのである。同じ事は文明についても言えるかも知れない。

例えば，菱川善夫(1996)は明治30年代の文明論を検討する中で，文化と文明の関係に到る論究であるが，上田 敏，高山樗牛，姉崎嘲風などの文明批評の中で用いられる〈文明〉の中に，今日で言う文化の問題が含まれている事を指摘している¹⁷⁾。しかし，文化と文明を区別して論じるには到っていない。これは，おそらくは論究の対象である当時の文人の用語を変えることが不可能であるという事情が働いた結果であると思われる。と同時に，今日の〈文化〉が〈文明〉と区別して用いられるようになったのは，大正時代に入って，新カント学派の影響のもとに，ドイツ語の〈Kultur〉を〈文化〉と訳した事¹⁸⁾に始まったという歴史的経緯も関係があるだろう。このようにして，教養，文化，文明という概念が，扱いにくい形で提示されている状況がある。マシュー・アーノルドにおいては教養のみを考えれば足りるであろう。しかし，フンボルトにおいては，この三つの概念が整理されて提起されている。彼は「精神の内面的評価の立場からすれば，また文明，文化は人間的精神が自己を昂揚し得る絶頂であるとは考え得られない。」とし，「文明とは民族の外的な制度，習俗およびこれに関係する内面的信念に於ける，民族の人間化である。文化は社会的状態のかような教化に科学や芸術を附加する。然るにここにわが国語で教養(Bildung)とい

う言葉を用うるならば、これを以て同時により高尚にして且つ内面的なもの、すなわち全体の精神的、道徳的努力の認識と感情からして調和的に心性や性格の上に注がれる性向が考えられている。」¹⁹⁾と述べて、教養には、文明 (Civilisation) および文化 (Kultur) より高い位置を与えている。フンボルトの〈Bildung〉—〈Kultur〉ではなくて—は、アーノルドの言うところの〈culture〉の内容 (Cf. “Culture, which is the study of perfection, leads us, ..., to conceive of true human perfection as a harmonious perfection, developing all sides of our humanity; and as a general perfection, developing all parts of our society.”— Preface to *Culture and Anarchy*) を相当程度含むものである。フンボルトの文明と文化の概念は、しかしながら、菱川善夫 (1996) にみるのと同様に、両者を弁別するに有効な規定を示していないと思われる。

文化の概念内容は、わが国では、この語が物質的な意味でより便利な生活の手段について用いられるようになるに従って、軽薄かつ通俗的なものになる²⁰⁾。これは、むしろ、後述するような近代技術文明の恩恵に与ること、あるいは、与らしめることであって、上述のような「教養」の概念の対極に位置する。しかし、高尚な精神的な意味で文化 (= 教養) と言うにせよ、物質的な利便の意味で文化を言うにせよ、生活をより良くするという含意が認められるであろう。この「向上」(逆に「墮落」) の概念が文化と本来的に結び付くものかどうか、結び付くとすれば、何を基準として「良い・悪い」を言うのかを明かにしなければなるまい。そして、同時に、「良い／悪い」を問わない、中立的な視点から文化を考える枠組みもあり得ることも認めなければなるまい。

さて、文化と文明の概念を如何にして区別するかという課題に到達した。この課題に立ち入るに先だって、文化が「文徳で民を教化すること」²¹⁾ という中国古来の意味で用いられる場合を、さしあたり除外しておく。この意味での文化が以下に述べる文明の要素を多分に伴うからである。

文明と文化は異なる概念で、区別されるべきである、というのが前提で

ある。そこで、文化は文明と異なる特徴として、一定社会集団に固有のものであるという特性を有するとする。そして、その集団を越えて広がるのがなかなかできない。それに対して文明は、一定の社会に発進源を持ちながら、そこに止まることなく、他の社会集団に受け入れられ、容易に伝播する特徴を有すると考える。即ち、文明は、特定社会を互いに隔てる様様な障壁を越えて伝わるための合理的な特性を備えていて、異なる社会集団にとっても、概ね同じ意味をもち、それを受け入れることが利益に叶うものと見なされると考える。

文化の特定集団にとっての価値は、他の社会集団にとっては、それが本来的にもつ意味においては容易に受け入れられないものである。それを他の社会集団が受け入れるならば、受け入れる社会集団は、もとの文化が本来的にもっている価値を歪めたり、あるいは、自らのもつ文化を破壊するか放棄せざるを得ないような特徴を有する。そして、ある集団の文化は、他の文化をもつ集団にとっては理解しがたい、多かれ少なかれ不条理な要素を含むものと考えられる。

先ず、ある文化の存在が認められる広がりを考えてみる。つまり、上述の社会集団のサイズの問題である。例えば、サピアは文化の広がりを小さく考えている。ペリクレス時代のアテネ文化、エリザベス朝のロンドン、過去3世紀にわたるパリの文化などというのは、言葉の彩 (figures of speech) であり、部分を全体で表しているものであるという。実際には、その極く一部分に存在するものを、全体でもって名付けているのであって、部分の影響が国家全体に(あるいは国家を越えて)広がるような場合には、本来の在処を離れる (far beyond its properly restricted sphere) に従って真髄を失い、結局、その文化の気取りに堕落する (degenerating into an imitative attitudinizing)。ましてや、文化を意図的に広げようとするようなやり方は文化の否定 (the very denial of culture) であり、人間精神に対する犯罪 (the greatest conceivable crime against the human spirit) であるとさえ言っている。何等かの力が働いて、国家の範囲を越えて文化が発展するというような事が言われる場合、サピアにとっては、国際的な

文化は考慮外 (a generalized international culture is hardly thinkable) であり、国際化は文化の力を弱め、本来的な文化は比較的小さな集団に絆を求める (tend with ever increasing intensity to cling to relatively small social and to minor political units, units that are not too large to incorporate the individuality that is to culture as the very breath of life.) という²²⁾。

T.S. エリオットも文化の基盤を家庭に置き、家庭が文化を伝承する能力を失うときは、文化が廃れる (..... by far the most important channel of transmission of culture remains the family; and when family life fails to play its part, we must expect our culture to deteriorate.) という²³⁾。従って、エリオットにとって、国家レベルの文化についても、それは諸文化の集合でしかあり得ず (For a national culture, if it is to flourish, should be a constellation of cultures, the constituents of which, benefiting each other, benefit the whole.)²⁴⁾、世界に広がる均一な文化 (a world culture) などと言うものは文化ではなく (no culture at all)、人間が人間性を失ったもの、悪夢である。世界文化のようなものは、せいぜい、諸文化の関係 (relations between cultures) としか考えられないという²⁵⁾。

T.S. エリオットは、広がりとしての社会のみならず、価値としての文化と社会についても言及している。文化は社会全体が創出したもの (creation of the society as a whole) であるばかりでなく、社会を社会たらしめるもの (that which makes it a society) である²⁶⁾。そして、単に社会の構成員が行うあれこれの活動の集合をいうのではなく、生き方そのものである (not merely the sum of several activities, but a way of life.)²⁷⁾。簡明に言えば、生きることを価値あらしめるもの (described simply as that which makes life worth living)²⁸⁾ であるという。

エリオットが言うように、文化については完全な意識を持つことはできない (there is always more to it than we are conscious of)²⁹⁾。サピアは、価値としての文化が破壊されることで何が失われるかをアメリカ・インディアンについて述べながら、純粹の文化が如何に生きることの意味を

与えるかを明かにする。それは失われた時の空虚感と当惑 (a state of bewildered vacuity) によって知ることができるものである。如何に善意をもって援助の手を差し伸べても、漠然と大切にしてきたものを失ったという喪失感と不安 (an uneasy sense of the loss of some vague and great good) を償うことはできない。文化は温かく自分を抱いて (the warm embrace of a culture) くれて、勇気と喜びを与えてくれたものであった。文化の仕組みの中では、人質のように受身 (a passive pawn) ではなく、しばしば、創造的な寄与 (the molding role, oftentimes definitely creative) もできたのである³⁰⁾。

我々が文化の規定として前提においた概念は、以上のような言説にも裏打ちされるところである。しかし、上述のように文化が特定社会集団に固有の特性であり、その構成員の生き方に決定的な役割をもつとしても、この社会集団それぞれを限定することは難しい。自然環境などを条件として、互いに隔離されている場合には、特定社会とその文化を純粋な姿で一体化して把握することは可能であろう³¹⁾。あるいは、地理的な距離が余りにも大きくて、互いの接触が行われなような条件下においては、特定社会とその文化を比較して考察を加えることが、それほど困難でないかも知れない³²⁾。

しかし、今日の多くの社会集団は、「文明」の展開に促されて、互いに絶えず接触を重ね、互いについて知る機会を得、互いに影響しあっている。つまり、互いの隔たりを著しく失い、孤立しては存立し得なくなっている。このように社会集団のあり方が変化して、構成員がそれぞれ他の社会集団の構成員との接触を通じて影響を受け、影響を与え、特定文化社会の構成員としての特徴を次第に失うようになっていく。結果として、文化としての特徴が次第に薄れ、文化と文明がない混ぜになった個人的な習慣だけが残るようになる。そして、これがその社会の文化であると特定的に理解することが困難になる³³⁾。

さて、喫煙は、今日のような複雑な社会において、文化と文明と習慣が分ち難く結び付いていることを示す一例である³⁴⁾。

マヤ族が太陽神崇拝の宗教の中で、火と煙を神聖視していたのが、大地震のために彼らの社会が壊滅するに及んで、北の方へ逃れた一部のマヤ人によって、タバコの煙を特別な価値をもつものとする文化がアズテク人に伝えられた。15世紀にスペイン人が彼らと接触した時には、太陽神崇拝の宗教はまだ盛んであったという。かくて、1492年にサン・サルバドル島でコロンブスが遭遇した原住民の喫煙は、太陽神崇拝とつながる意味を持っていた。コロンブスはある酋長の家で最高のもてなしとして火にくべたタバコの香煙を全身に浴びせられたのであるが、この時代、この土地では、タバコは文化的な価値を具現するものであった。

喫煙が北アメリカのインディアン諸部族に伝わったときには、もはや、宗教的な意味は失われていたであろう。また、歴史の示すように、タバコがヨーロッパにもたらされた時にも、マヤ族の文化がこれと結び付いて伝えられる筈もなかった。それは、一種の風習として、イギリス、オランダ、ドイツ、スペイン、フランス、ロシアなどに広がり、人々の習慣となった。わが国にも、慶長年間(1596-1615)にポルトガル人によってもたらされたであろうと言われる。わが国では、程なくタバコが全国的に栽培され、農産物としての位置を得た。一方では、飲食社交の風俗のなかで喫煙が定着すると共に、農業生産と商品取引の対象となる。そこには、本来の文化的宗教的な価値は全く見いだされず、むしろ、栽培技術と商業活動という文明的な社会活動のなかに、動かし難い位置を占めるにいたる。日本人のキセル・タバコによる喫煙には、独特な社交的な様式が認められるようであるが、これをもって、日本におけるタバコ文化といえることができるか、疑わしい。近代の日本では、専売制度によってタバコの栽培と販売が国庫に対する税収入源となり、また、1900年には「未成年喫煙禁止令」をだして青少年教育における喫煙の弊害の除去策が講じられた。今日では、中等教育の課程での青少年非行の問題の一つとして、また、成人における喫煙と肺癌との関係が問題として取り上げられている。これは、明かに文

明社会の問題であって、マヤ族の文化では想像もつかない事態である。

しかし、わが国の喫煙の風習は、江戸時代末期から、美術的価値の高い喫煙具を生み出すようになったが、これは、様々な手仕事によって生活必需品を生産してきた文明の産み出した、全く次元を異にする文化であるとも言えるであろう。これらの喫煙具の優れたものの一部は、大英博物館などに陳列されている。

身近かなわが国の喫煙についてのみ考察を試みたが、ヨーロッパその他の地についても、そこには喫煙が文化としての元の意味においてではなく、多分に習慣として広まったことを確認することは容易である。

このように、タバコは元来は文化としての価値を具現するものであったが、異なる文化の接触の過程で、本来の文化的な価値は薄められるか、かき消されてしまうのを見た。そして、大航海の時代に於ける貿易の発展などが条件となって、文明社会の一部に組み込まれるに到ったときには、喫煙は特定社会の範囲を越えて広まり、単に嗜好品³⁵⁾として一部の人に愛される習癖となった。かくて、喫煙が社会の構成員の全てに行きわたり、彼らの生き方となることはなかった。つまり、社会全体の文化とはならなかった。それは、大きく広がり過ぎたのである。

このような変化は、ただ単に喫煙の習慣にとどまらない。我々の社会生活の多くの場面で、文明と文化と習慣がない混ぜになって存在している。従って、文化の純粋な原型を見いだすことは、近代の文明社会においては困難である。文明とはっきり区別できるような文化のあり方を捜し求めるとすれば、特に近代文明の及ばない、比較的孤立した少数民族の風俗を観察することが必要になる事は、既に述べたところである。我々の身近においても、近代文明に損なわれることのない純粋な民族文化を見いだすことは殆ど不可能である。しかし、幸いなことに、アイヌ民族が、辛うじてその祭祇の風習の中に、文明に汚されない独自の文化を保持していると思われる。例えば、熊送りの儀式である。これをごく簡略に述べると次のようになるであろう。

アイヌの人たちは、飼育した子熊を部落の広場で檻から出して、縄で自由を奪い、矢を放ってこれを殺す。そして、人ばらいしたところで内臓を取り出し、頭の皮を剥いで脳を取り出し、その後に薄く削った新しい木の屑（イノウ）を詰めて塞ぎ、二股の木に頭蓋骨を載せ、着物を着せて、儀式や踊りを捧げた後に、部落の別なところに運んで架に掛け、矢をその頭ごしに放って、一連の行事を終える³⁶⁾。

一見して残酷なこの儀式を繰り返すことは、近代文明と結び付いた人道主義、動物愛護の立場からみると、なかなか容認し難いところがある³⁷⁾。しかしながら、アイヌの人たちがこの儀式を伝承していることには、彼らなりの道理があると考えべきである。アイヌの人たちと我々とは、熊を代表とする生き物との関係の取り方が異なっていると考えられる。彼らは動物や魚の肉を食用に供するという点では、我々と同じかもしれないが、近代文明においては、人類が活着ているために他の生物を利用することが当然の権利であると考えのに対して、彼らは恐らく異なる立場をとるに違いない。熊にせよ、鮭にせよ、草木にせよ、我々が考えるのと違う意味をもつものと見なされるのであろう。

“アイヌの人たちの思想では、万物がみな神（カムイ）であり、生活に有用なものが善神、有害なものは悪神とされる。……そして神々は天上界に住んでおり、人間界に姿を現わすときはハヨクペをつけてやってくるとされる。ハヨクペとは仮装のことである。たとえば山の神（キムン・カムイ）はクマの姿で、……。これは、カムイがアイヌに食物や毛皮を与えるためにそのような姿でやってくると信じられている。”³⁸⁾

我々とは異なるこのような価値観は、熊送りの儀式にみるアイヌの人たちの行動とその段取り、順序などにある一定の決まりに認められ、行動、段取り、順序などのそれぞれに、ある種の意味付けが認められる³⁹⁾。例えば、子熊の内臓・脳までも取り出して新しい削り花（イノウキケ）で埋め戻し、着物を着せて飾りたてるには、上記の引用で明かなように、子熊が食用の生き物以上の何ものかであり、儀式の最後の段階で、二股の木にのせた頭骨ごしに矢を放つというのは、子熊に宿る神の魂が“東方の神の国へ旅立

つ道を祓い浄めるもの”とか、“神の霊を送るもの”⁴⁰⁾とか信じられている。このように、アイヌ民族に固有の儀式に観察できるのは、野生の動物をはじめ全てのものに、彼ら自身の魂・心性・イデオロギーに通じるもの、あるいは、それを超えたものを承認している事である⁴¹⁾。

アイヌ民族のように我々とは異なる価値観をもち、全てのものに我々とは違った意味付けをしている人たちの文化を、如何にして理解するかという問題がある。例えば、近代文明の社会には、アンケート方式で質問をして回答を得るという方式がある。そのような外面的なやり方による把握の届かないところに、純粹の文化の内面的世界があるのであろう。それは、当事者の心の深層に潜むもので、言葉では十分に表しきれない世界であるかもしれない。言葉のもつ特有の論理では表わしきれず、捉えきれない一種の規制が働いていて、彼らの行動をかくあらしめていることは充分にあり得るところである。ましてや、部外者が自らの言語で合理的に説明しようとしても、非常に大きな困難がある筈である。従って、慎重周到な観察と深い洞察によらなければ、部外者には理解しがたいものであろう。ある種の感情移入 (empathy) が必要であらう⁴²⁾。

この様に、純化された形での文化をアイヌの熊送りの儀礼に見、それに先だって、文化が習慣に墮する姿をタバコの喫煙の考察のなかで見たのであるが、およその見当としては、文化がどの様に規定できるかが明かになったと考える。即ち、ア) 文化は一定の—— どれ程の大きさかは別にしても—— 社会集団に属するものであること、イ) 社会集団の構成員の行動を規制ないし方向づける内的な価値をもつこと、ハ) 社会集団の中で、何らかの方法で伝承されるものであること、をメルクマールとして説明できると仮定しておくことにする。

一方、文明については、タバコの喫煙習慣の伝播にみるような、特定の広がり限定できるような社会集団を超える現象をとまなう事が特徴である。文明は概ね〈civilization〉の訳語であると言えるが、原義は中世の都市 (city) に発達した“巨大な中央集権的権力や、農業以外の商業・工業の

発達、自由職業人の集中、高等宗教など”を、都市を囲む“城壁の外部の未開、野蛮、自然など”の領域に広め、“シヴィライズ(都市化)する、そういうダイナミックな意味”をもっていた⁴³⁾。わが国では、大正時代にいたって、ドイツ哲学の影響のもとに“科学とか技術とかいふものは「文化」には属しないで「文明」に属するものと見られて軽んじられた。…………。…………文明は物質文明、文化は精神文化であるといふ意味に於て、いつも文化は何か文明より高いものであるといふ考へがあったわけである。”(三木 清)⁴⁴⁾

このような文明のダイナミズムは、その要素としての普遍性、合理性、合目的性、と言うような特徴を伴う。例えば、数学は最も純粹に合理的で普遍的な学問として尊重されているが、代数学と三角法はアラビアの数学者によって創造されたものである。その背景にはサラセン帝国において学問芸術が大いに興り、ギリシャの古典がアラビア語に翻訳され、また、さらに東方との交通によってインドの学問が流入していたという状況があった。この様にして、インドの文化の中で創造され用いられた数の表記法がアラビアに導入され、今日のアラビア数字となるのであるが、これによって、結局は、エジプト、ギリシャ、ローマの数表記法が放棄され、0(零)が数の一種として認められ、位取り数記法によって計算が合理化されるに至ったという⁴⁵⁾。

今日、我々が子供のころから教えられている計算の技術は、その源をそこに見るのである。十数世紀にわたる長い時間と、地理的な膨大な距離の隔たりを超えて、我々が今日の数記法と計算術を享受できるという恩恵は、まさに、そこに、他の数記法にはない合理性、合目的性があり、この普遍的な特徴が、それぞれの文化の中で息づいていた固有の数記法(アルファベットをそのまま用いるギリシャの数記法、桁が大きくなるに従って異なる文字を用いるローマ数字の表記法、我われ周知の漢数字など)を凌駕するものであったからである。即ち、文明としての数記法が、これを必要としない一部の社会集団(文明社会と隔絶した文化に生きる人たち)を除いて、地域的な枠を越え、それぞれ固有の文化的価値観念を超越して受け入

れられ、利用されているのである。これを基礎として学ぶことによって、単に伝統的な知識・知恵を受け継ぐだけでなく、より発達した段階の新知识を創造することが可能となり、その普遍的意味を一層高めることができるのである。

アイヌ民族の熊送りに純粋な文化を見たように、アラビア数字による数記法と計算術に文明の最も純粋な姿をみると考える。しかし、文明の伝播と受容は、これほど徹底した形で起きるとは限らない。仏教、儒教は、いずれも単なる宗教思想としてではなく、様々な社会制度、建築技術など、文明的な要素を伴って伝来した。聖徳太子による国家体制の整備においては、これら外来の宗教思想が根底に置かれ、これを政治理念の根幹にすえて、いわば官僚体制の整備に当たる冠位十二階の制定、仏教の〈篤く三宝を敬え〉という教義を第二条におく、基本的な成文法としての十七条の憲法の制定などは、外来の文明の吸収のあり方を示している。聖徳太子は国家統一思想のもとに氏族間にある私的な信仰、民族信仰を、普遍的教理組織の中に統一止揚しようとしたのであるが、同時に、寺院を建立し、四天王寺には、貧窮者や病人のための救済施設、悲田院、施薬院などを併設して、仏教精神の具現化としての社会救済事業を行ったと言われる。随（後に唐）との外交を起し、中国の文物の導入に道を開いたが、飛鳥時代の寺院建築には中国六朝の様式がそのまま伝えられているという。また、後に8世紀に築かれた都である平城京（奈良）や平安京（京都）は、いずれも唐の長安京を模範とした、律令制度に基づく貴族と官僚の都市であると評価されている⁴⁶⁾。

これを見ると、数記法や代数学のような抽象的な文明ではなくて、仏教、儒教という思想・宗教文化の輸入には、同時に、人が社会の中でどの様に位置づけられるか、互いにどの様に振舞うかというような人間関係に関わる制度が、在来のものにとって替わることがあるのがわかる。また、建築の様式についても、日本古来の高床式校倉造りのものからの著しい変化がある。この種の変化の最初の段階においては、今日の我々が当然のこととして受け入れているような態度で、この変化に臨むことは困難であつたら

うと思われる。聖徳太子自身も為政者として種々の摩擦や対立を経験したし、教典を読み解き、講義するための労をとらなければならなかったのであるから、ここには、土俗的な神々と先祖を崇拝する伝統的な民族信仰とは異質な信仰の導入の苦勞も大きかったと思われる。即ち、文化の伝承とは全く異なる、異文化からの学習の過程があったのであり、外来の文化に固有の在来文化を超えた、より普遍的な意味をみとめた事になるのではないだろうか。まして、寺院の建築や都の設営という問題になると、中国の文明の移植という過程が不可避免的に含まれることになる。

儒教についても同様である。文化に「文徳で民を教化すること」という語義があることは、既に言及したところであるが、つまりは、“「礼楽制度」、教典にのっとって行なう政治、古代中国の理想の政治”⁴⁷⁾であるという。しかし、この「礼」という制度化した行為基準は、“漢字という文字言語に代表される文化の象徴体系であり、……。…特定の地域や民族に還元される事なく、一つの超越的規範として天下世界に普遍的に妥当するものと考えられていた”⁴⁸⁾というのである。この天下世界とは、儒教の教典の一つによれば、魯——孔子の生まれた国で、礼の制度と文化がもっとも純粹に残っているところ——を中心に、これと覇を競う諸国を周辺に置き、これを礼による教化の及ぶ領域とする。そして、さらに夷狄の地である辺境への礼の浸透を図るとというのが、儒教による文化のあり方であるという。そして、このような支配が広がるにつれて、科挙による人材登用の新しい政治システムが登場し、科挙によって任命される官僚が、広大な地域への“政治的文化的媒介者”の役割を担うことになる。彼らが北京官話を共通語として、標準化された礼の文化を広めたのである。このようにみると、“中華世界を成り立たせる「文化」とはカルチャーというよりシビライゼーションに近い含意をもつ。ここでのシビライゼーションとは、夷狄・野蛮に対する中華の「教化」を言う。”⁴⁹⁾いや、我々をして言わしむるならば、これこそ中華「文明」に他ならないのである。

興味深いことに、我々の国にも、このような体制が深く根を下ろしていることは、日常的に経験するところである。わが国中央政府の官僚の大部

分は、特定大学の特定学部の卒業生であり、その大学学部は、もともと、明治新政府が「開成学校」として、徳川幕府の学校兼役所「開成所」を引き継いだものであった。この学校は儒学を本流とする伝統の中に開いた西洋文明への窓口「蕃書調所」であった。この意味するところは、蘭学を始めとするその後の洋学の流れには、強力な壁として立ちはだかる儒学の伝統があったという事である。

かつて聖徳太子が仏教とともに取り入れた文明としての儒教は、このように、徳川時代の日本人の文化に根を下ろしていた。もはや、それが外来の普遍的な文明的要素ではあり得なくなっていた。徳川時代の傑出した学者の一人である新井白石⁵⁰⁾は、歴史・地理などの知識を含めてその及ぶ範囲はきわめて広い知識人であったと言われる。もちろん、彼の学問は儒学であり、第6代将軍徳川家宣が甲府城主であった頃、仕えて儒学を教え、彼の将軍時代にも、その政治を支えたのであるが、その価値観を父親である新井正済から受け継ぎ、自伝的著述『折りたく柴の記』の中で、父の生き方、考え方を“子々孫々まで伝えて学ぶべき、新井家の根本規範”⁵¹⁾として書き記しているという。新井正済は上総の領主、土屋利直という主君に仕え、目付として江戸の藩邸で職務に従事したのであるが、日々の繰り返される営みを微動だにしない確信をもって貫いたとされる。即ち、些事に煩わされず、職務の本質的な要素を見定めて遂行することを第一とした。この姿勢は、白石においては、学者として知ることを求めた広大な世界の認識を、一つの統一体として自分の内部に形成すべき根柢として把握していたようである。主君が将軍職について間もなく、イタリア人のカトリック宣教師、イエズス会士ジョヴァンニ・バッティスタ・シドッチとの面接、問答から西洋の知識を得て『西洋紀聞』にまとめたのであるが、互いに深い敬意を抱きながら、西洋文明について白石は、“其教法を説くに至ては、一言の道にちかき所もあらず、智愚たちまちに地を易へて、二人の言を聞くに似たり。ここに知りぬ、彼方の学のごときは、ただ其形と器とに精しき事を。所謂形而下なるもののみ知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず。”⁵²⁾ と言うのである。

ここに、新井白石父子における価値観の伝承は、本稿で上述したように、文化の伝承の場として家⁵³⁾、あるいは、家庭を取り上げた T.S. エリオットの言を彷彿させるものである。また、その価値観が儒教的な価値観であり、それが改めて分析をした結果としてようやく見いだされるほどに潜在化している事に注目したいのである。このように、かつて聖徳太子の時代には外来の文明として意味をもっていた思想が、おそらくは長い年月にわたる日本社会での活用の結果として、徳川時代には原型とは些か異なるかもしれない一つの姿で内面化され、蓄積されていたのである。つまり、文化としての動かし難い価値を帯びるに至っていたのである。(未完⁵⁴⁾)

註

* この標題は著者が 1996 年度以来担当してきた講義科目名と同じである。この科目の担当者として行ってきた講義の中で探求した課題に対する基本的な姿勢を整理しようとするものである。但し、講義内容とは異なる。

1) 「言葉は文化。親から伝わった方言を忘れてはいけない」(北海学園大学人文学会(1996), p.145.) [この引用によって筆者がこの発言について何か批判を加えようとしている訳ではない。]

2) 企業内語学教育研究会編『国際交流と言語文化』語研 1982.

“慶応義塾大学言語文化研究所教授 鈴木孝夫”(日本未来学会編『日本語は国際語になるか』TBSブリタニカ 1989, p.11.)

“次に掲げる国立大学に、言語及び言語文化に関する教育研究を行うための組織として、言語文化部を置く。……”(国立学校設置法施行規則 第 20 条の 5 の 2 — 兼子 仁他編 (1994), p.204.)

3) 田中克彦 (1991) によれば、カール・カウツキーは“言語的文化”と“技術的文化”を区別しているという(同書, p.121.)。[この区別については、後に再び言及するであろう。]

また、川田順造編 (1995), p.28. には“ゲルマン系の言語・文化の基層が、ケルト系の言語文化の基層と共に……”という表記がある。

なお、Schiffman (1996) では、フランス、インド、アメリカ合衆国などにおける言語政策との関連で「言語文化」(linguistic culture) が論じられている。

- る。この課題については本稿では取り上げないが、後に論じる予定である。
- 4) 鈴木孝夫 (1973).
 - 5) 唐須教光 (1988), 田中春美+田中幸子 (1996). [宮岡伯人編 (1996), p.3 では“第1章, 1. 文化と言語”となっている。]
 - 6) アメリカ構造言語学派の文化論は、この学派に対する批判に根拠を与えている。つまり、文化を「後天的に継承される習慣の型」としてのみ捉え、物質文明としての側面、優れた精神的文化遺産の継承の側面を考慮しない。現地調査により得られた方法論を、文化との関連で、文明の発達した社会の言語に当てはめる場合に起きる困難が克服できないと批判される。(大塚高信・中島文雄監修 (1982), “structural linguistics” の項, 同書, p.1182. 参照。)
 - 7) Malinowski (1932). なお “Context of Situation” は p.306; “Phatic Communion” は p.315 が初出。
 - 8) プラトンには、既に当時の知識人が言語と思想の關係に深く思いを致していたことが現れている (『クラテュロス』など参照。) また、アリストテレス『トピカ』や『詩学』も、概ね、同じように考えることができよう。インドについては、「ミーマーンサー哲学」(中村 元 (1995), pp.3~316.) 参照。
 - 9) 例えば、満足したことを示す礼儀正しい食事の済ませ方としては、少し残して、「おいしくいただいたが、これで充分で、これ以上は食べられない」という事を暗示するのが適切であるような文化と、何も残さずに「すべておいしくいただいて満足です」という態度を示すのが適切であるような文化があるという。
 - 10) 関沢英彦 (1997).
 - 11) ロビンソン・クルーソの物語や、太平洋戦争敗戦後も密林の中に生き残って、数十年後に発見されようやく帰国した旧陸軍軍人の孤独な生活を参照。
 - 12) 言語についても、文化と全く關係のない側面、また、文化と結び付いてしか考えられない側面、および、その中間段階が想定されるが、この節ではその分類は取り上げない。
 - 13) 玉村文郎 (1988) および, Crystal (1987), pp.112ff., s.v. 19 Names.
 - 14) 上註7) Malinowski (1932) 参照。
 - 15) 例えば, Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (1869) がひたすら説くのは、人格の内面的完成、および、個人の完成を通じての社会の完成としての culture である。この種の用法における <culture> の語義と用例については, *A Supplement to OED*, 1. A-G, s.v. culture. を参照。なお, “Kenkyusha English & American Classics” (1949) では, *OED* のこの用例が p.11 に見

いだされる。

- 16) *Webster's Third New International Dictionary*. 1961., s.v. civilized.
- 17) 菱川善夫 (1996), p.(54).
- 18) 柳父 章 (1995), p.46. もちろん, カント, ブルクハルト, ニーチェなどの影響への言及を始め, 同書の各所参照。
- 19) W. von フンボルト / 岡田隆平訳 (1948), p.57 f. [訳文の引用では, 漢字ならびに仮名使いを改めてある。]
- 20) 夏目漱石は, 明治 34 年に書いた文章の中で, 「今ノ文化ハ金デ買ヘル文化ナリ……」と言っている (柳父 (1995), p.39.) という。さらに大正時代には既に <文化住宅>, <文化生活>, <文化村> などというフレーズが現れたという (同書, p.54.)。なお, 『広辞苑』(第 3 版) では, 「世の中がひらけて生活が便利になること。文明開化。」という <文化> の語義を, 第 2 番目に掲げている。他の国語辞書においても, ほぼ, 同様。
- 21) 『広辞苑』(第 3 版) の第 1 の語義。「学問によって教化し, 人を心服させること」を意味する訳であるが, これについては, 拙稿「もう一つの文化?」北海学園大学人文学部『人文フォーラム』No.2, p.15. 並びに, 柳父 (1995), p.10 参照。
- 22) Sapir (1956), pp.114~117.
- 23) Eliot (1962), p.43. [なお, 本書は千葉宣一教授が参考書として貸与されたものである。有益な教示が得られたことを感謝する。]
- 24) 同書, p.58.
- 25) 同書, p.62.
- 26) 同書, p.37.
- 27) 同書, p.41. サピアも同様に, 社会の構成員の創造的な貢献の必要に触れて, “the culture becomes a manner rather than a way of life, it ceases to be genuine.” (前掲書, p.102) と言う。
- 28) 同書, p.27.
- 29) 同書, p.94.
- 30) Sapir, 前掲書, p.96 f.
- 31) Malinowski (1932) および須田一弘 (1996).
- 32) 永井秀夫 (1996).
- 33) 山崎正和氏は, 文明と文化の捉え方を語りながら, 自分が三回の食事を取るのには, 父親がそのようにしていたからであり, それが体に染み込んで, 三回食事をしないと空腹になる, そのようなものが文化であると言ったあとで,

次のように、文化を習慣に還元している：「例えば我々は日本文化だとか西洋文化だとか言っていますが、身についた習慣というレベルで考えますと、実は日本文化というのものもあるのかなのか、あやしいのです。ひところ盛んになりましたけれども、関東の文化と関西の文化——私は関西に住んでおりますが、関西文化というものは存在しません。京都の文化と大阪の文化と神戸の文化がある。京都の中には右京区の文化と左京区の文化があるのです。中京区の文化ということはっきりしている。そんなことを言ってますと、そのうちにお前の家の文化と、うちの子の文化ということになって、最後には親と子で俺の文化、お前の文化になりまして、最後には文化という概念が喪失してしまいます。」(湘南国際村センター開村記念シンポジウム“東西文明の出合いと人類の未来”1994年6月11日 [NHK教育テレビ放映1994年8月27日]より。もちろん、山崎氏が文化が習慣に過ぎないと言い切っている訳ではない。)

また、司馬遼太郎は、ある講演会で「文化人類学は、われわれの暮らしのことを調べる学問です。この場合の文化は、シェークスピアについて語ったり、ピカソの絵を見にいこうといった、文化的といわれる場合の文化とは少し意味が違います。むしろ習慣、慣習という意味になります。」と規定してから、「裸眼でみる「文明と文化」」という話を始めた。(『週刊朝日』1997.1.31.p.54.による)もちろん、彼が文化を習慣に還元したのでないの言うまでもない。

34) 以下、加茂儀一他(1981)による。

35) 富田祥之亮(1988)／児玉好信(1988), 財団法人たばこ総合研究センター編(1988)「三 嗜好の文化」(pp.55~90.) この〈嗜好の文化〉という用語は、この書物の「第一部 「たばこ」と「くらし」」の三つめの章のタイトルであるが、二人の筆者のうち児玉氏は全く〈文化〉という言葉を使っていないのに対して、富田氏は〈文化〉(例えば、「コカに対する議論、それは、……たばこにも通じる議論である。毒であるのか、健康や爽快な気分にするものなのか、この種の論争は人類の文化のもとで永久に続いていくのであろう。」——同書, p.64 など) や〈カルチャー／ワールド・カルチャー〉(例えば、「これらの動きがアメリカで起こったとき、これを「カウンター・カルチャー」……として位置づけられ、……。そのような対抗文化が現在では、ワールド・カルチャーになりつつある。」——同書, p.69) を多用している。富田氏の「全人類の嗜好品」になることが「ワールド・カルチャー」(同書, p.70.) になることであるという捉え方は、筆者の論述の主旨からは排除されている。

36) これは、姫田忠義「果てしない記録の旅 日本の基層文化を求めて」(NHK

教育テレビ 1994年11月1日)の映像をもとに略述したものである。

なお、更科源蔵(1955)は、熊送りの写真を主とした解説であるが、伊福部宗夫(1969)は、この儀式の全てのディテールにわたる、著者の真摯さとアイヌの人々に対する誠実さの現れた、詳細な記述である。藤村久和(1985)は、アイヌの精神文化全体の中で、熊送りの儀式をわかりやすく解説している。宇田川 洋(1989)も同様。

37) 講義の中で、姫田忠義(1994)の映像を学生に見せたところ、残酷で見るに耐えないという反応があった。動物愛護の様な自分達の価値観を捨てて、ありのままに観察せよと注意することにより、このような反応は少なくなったが、完全に払拭することはできていない。姫田氏自身も、(映像に記録しながら、同時に)“何でこんなことを一つ一つ一つ、丹念に、丹念に、丹念にやっていかなければならないんだ、どうして人間はこういうことをするんだ、と”思い続けましたよ。”と、番組の中で告白している。

38) 宇田川 洋(1989), p.24.

39) 伊福部宗夫(1969) 参照。

40) 同書, p.101 および p.103.

41) 熊送りの儀式の第一目の夜は、熊の霊がまだ神の国へは帰らず、アイヌのもとに留まっていて、“火の神と歓談し、アイヌ達の祈りと供物を享け、歌や踊りを楽しんで人の世との尽きぬ名残を惜しむといわれている。”(伊福部宗夫(1969), p.75.) 従って、祭りの第一日目の夜は大饗宴で終わるのである。また、藤村久和(1985)によれば、神と認めないシカの狩猟でさえも、シカの棲むところは神のテリトリーであり、“獵に行くとは言わない。お迎えに行く、お出迎えに行く”(p.194.) という。

42) “私自身、ここに記したようなモシの政治組織の把握をしたからといって、私はモシ文化のほんの入口に立っているにすぎず、彼ら自身の制度についてのモシ族の考え方を、体得したというにはほど遠い状態にある。第一、モシ族のことばでなく、私にとっての母語である日本語で、モシ族の政治組織について記述すること自体、日本語にむすびあわされた概念による、モシ文化の切りとりと再構成をすることにほかならない。”(川田順造(1990), p.162.) おなじ事はアイヌ文化の考察にも当てはまることが多いであろう。しかし、伊福部宗夫(1969)からは、彼が太平洋戦争前後の数年間、二風谷のマンロー邸に滞在して療養に努める傍ら、アイヌの故老と親しく交友関係を結び、その口述を記録し、彼らの生活に共感をもってとけ込んだことを知ることができる。また、姫田忠義と交際のあった萱野 茂(当時、二風谷アイヌ資料館

館長)は、姫田とのコミュニケーションについて語っている：“二人の対談形式でしょ。あのときにね、ま、その場如何で思い出せないようなことばがね、つぎつぎと出てくるの。何も、その、一般的な、その、む、シナリオちゅうんだか、ことばの何、こいうんだか、台本というの、そういうものがないくせに、画面をみたら、も、次から次と、お互いがね、あの、いいことば出てきた。おれ、今になって見てもね、その場に臨んでいいことばが出るというのはね、内側にちゃんとあるんですよ。これはその内側に蓄積されたものがあるから、その、む、なんも考えなくても出るんだ。どうも、それは姫田さんも同じことだ。”(姫田忠義(1994)) 萱野氏のこの発言は、姫田氏との心の交流の深さを物語っているのであるが、おそらくは、〈ことば〉を超えて内面に届くコミュニケーションであったことを述べたものである。姫田氏も、熊送りを“アイヌの内面の、内的世界の凝縮したような儀礼だと思う。”と言い、“アイヌ民族のもっている内的世界、精神文化の凝縮したもの”と繰り返し、熊の毛皮、肉、熊の胃などを得ることについて、アイヌの人たちは“そういう一種の実体を頂く訳です。その時に頂きました、ありがとう、言う、それでお仕舞いか、その、そんな簡単なものではない、いわば心が済まないというかなあ、ま、その人間の何というかなあ、切実さと言うか、言い様によってはいじらしさみたいなものですね。……。行きついたところはね、これ原点かな、こうしないと何か生命体としての人間の思いがね、あるところで踏んばれないんだなという気がした。”と感ずるのである。

43) 柳父 章 (1995), p.20 f. 参照。

44) 同書 p.42 および p.44.

45) 吉田洋一 (1939), pp.5~21 による。

46) 『世界百科大事典』平凡社 1981. 「四天王寺」, 「寺院建築」, 「聖徳太子」, 「都市」, 「仏教」の各項参照。

47) 柳父 章 (1995), p.29.

48) 村田雄二郎 (1994), p.33. 以下の記述は、村田雄二郎 (1994) を参照。

49) 村田雄二郎 (1994), p.38.

50) 以下、新井白石については、主として、小宮 彰 (1993), pp.321~343 による。

51) 小宮 彰 (1993), p.325.

52) 芳賀 徹 (1993), p.42 f.

53) 参照：大江健三郎「エルムの木陰より」『朝日新聞(夕刊)』1997年3月11日 2版 p.4.) “(シャーリー.F.) フィシュキンは、音楽理論家だった母親

に音楽と言葉に耳をすませることを、そして言葉の音楽を聴くことを教わったと、扉に書いていた。……思想家エドワード・サイードも音楽と人間についての明察にみちた本を、ピアノを教えてくれた母親にささげている。そうした専門家のレヴェルではないが、私も息子の光に音楽を発見させた人として、妻に頭があがることはあるまい。こうした文化の伝え方が、人間のやることとして上品で好きだ。」(大江は音楽の趣味を上品であると思っているかのように書いているが、このような伝承は、音楽に限らず、また、上品なことに限らないのは、言うまでもない。)

54) 以下の結構としては、Ⅲ. 文化・文明と技術；Ⅳ. 言語の所在；Ⅴ. 言語と文化、の順で論じる予定である。

文 献

- Arnold, Matthew (1869), *Culture and Anarchy*. Kenkyusha, Tokyo. 1949.
Eliot, T.S. (1962), *Notes Towards the Definition of Culture*. Faber.
藤村久和 (1985) 『アイヌ、神々と生きる人々』福竹書房。
芳賀 徹編 (1993) 『文明としての徳川日本』(叢書 比較文学比較文化1) 中央公論社。
芳賀 徹 (1993) 「「徳川の平和」小論」, 芳賀 徹編 (1993)。
蓮実重彦・山内昌之編 (1994) 『いま、なぜ民族か』東京大学出版会。
菱川善夫 (1996) 「明治三十年代の文明論 文明批評の成立と展開〈1〉」 北海学園大学人文学会 (1996)。
北海学園大学人文学会 (1996) 『人文論集』第6号。
北海学園大学人文学部 (1994) 『人文フォーラム』No.2。
フンボルト, W.von/岡田隆平訳 (1948) 『言語と人間』創元社。
伊福部宗夫 (1969) 『沙流アイヌの熊祭』みやま書房。
井上 俊, 野上千鶴子他編 (1997) 『成熟と老いの社会学』(岩波講座現代社会学13) 岩波書店。
加茂儀一他 (1981) 「タバコの喫煙と伝搬」, 『世界百科大事典』平凡社 1981, pp.409~412。
唐須教光 (1988) 『文化の言語学』勁草書房。
川田順造 (1990) 『無文字社会の歴史 西アフリカ・モシ族の事例を中心に』岩波書店。

- 川田順造編 (1995) 『ヨーロッパの基層文化』 岩波書店。
- 企業内語学教育研究会編 (1982) 『国際交流と言語文化』 語研。
- 児玉好信 (1988) 「世代別にみた生活志向」 財団法人たばこ総合研究センター編 (1988)
- 小宮 明 (1993) 「新井白石の時間・空間・世界」, 芳賀 徹編 (1993)。
- Malinowski, Bronislaw (1932), *The problem of meaning in primitive languages*. Supplement I to Ogden, C.K. and I.A. Richards (1932)
- 宮岡伯人編 (1996) 『言語人類学を学ぶ人のために』 世界思想社。
- 村田雄二郎 (1994) 「中華ナショナリズムと「最後の帝国」」, 蓮見重彦・山内昌之 (1994)。
- 永井秀夫 (1996) 「辺境の位置づけについて — 北海道と沖縄 —」 北海学園大学人文学会 (1996)。
- 中村 元 (1995) 『ミーマーンサーと文法学の思想』 春秋社。
- 日本未来学会編 (1989) 『日本語は国際語になるか』 TBSブリタニカ。
- Ogden, C.K. and I.A. Richards (1932), *The Meaning of Meaning*. Routledge & Kegan Paul.
- Sapir, Edward (1949), *Culture, Language and Personality, Selected Essays*. University of California Press.
- 更科源蔵 (1955) 『熊祭 IOMANTE』 楡書房。
- Schiffman, Harold F. (1996), *Linguistic Culture and Language Policy*. Routledge.
- 関沢英彦 (1997) 「新老年文化論 — サブカルチャー化がもたらすもの」 井上俊, 野上千鶴子他 (1997)。
- 須田一弘 (1996) 「「文明」がやってきた — パプアニューギニア・クボの場合」 北海学園大学人文学会 (1996)。
- 鈴木孝夫 (1973) 『ことばと文化』 岩波新書 C 98。
- 玉村文郎 (1988) 「命名行為とは」 金田一春彦他 (1988), pp.489~491。
- 田中春美+田中幸子 (1996) 『社会言語学への招待』 ミネルヴァ書房。
- 田中克彦 (1991) 『言語からみた民族と国家』 岩波書店。
- 富田祥之亮 (1988) 「“健康” という名の風俗とたばこ」 財団法人たばこ総合研究センター編 (1988)
- 宇田川 洋 (1989) 『イオマンテの考古学』 東京大学出版会。
- 柳父 章 (1995) 『一語の辞典 文化』 三省堂。
- 吉田洋一 (1939) 『零の発見 — 数学の生い立ち —』 岩波新書 49。

財団法人たばこ総合研究センター編 (1988) 『たばこを考える 2』 平凡社.

そ の 他

A Supplement to OED, 1. A-G, Oxford U.P. 1972.

Webster's Third New International Dictionary. 1961.

Crystal, David (1987), *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge U.P.

金田一春彦他編 (1988) 『日本語百科大事典』 大修館書店.

大塚高信・中島文雄監修 (1982) 『新英語学辞典』 研究社.

兼子 仁他編 (1994) 『94'平成6年版 教育小六法』 学陽書房.

『世界百科大事典』 平凡社 1981.

『広辞苑』 (第3版) 岩波書店 1983.

大江健三郎「エルムの木陰より」『朝日新聞 (夕刊)』 1997年3月11日 (2版 p.4)

姫田忠義(1994)「果てしない記録の旅 日本の基層文化を求めて」(NHK 教育テレビ 1994年11月1日)

湘南国際村センター開村記念シンポジウム “東西文明の出会いと人類の未来”
1994年6月11日 [NHK 教育テレビ放映 1994年8月27日]

『週刊朝日』 第102巻第4号 (1997.1.31.) 朝日新聞社