

慣習論考

大宮 録郎

I はじめに

さまざまな社会集団のなかには、その社会の成員によって常習的に行われている行動様式がある。もちろん常習的といっても、それは個人それぞれの行動様式とは異なり、また社会的に継承されても行く。こうした行動様式を、一応慣習ととらえておくことにする。

さきに本紀要の第7号(1988)に、「迷信・因習論考」の表題で、とくに迷信・因習の地域的特性について、かつて能登半島の5つの漁村で試みた現地調査の結果を参考にしながら論述した。考えれば、迷信、因習と称されるものは、多分に価値判断的な側面からとらえられてはいるが、それも慣習のひとつにはほかならない。

そこで、ここではあらためて慣習そのものを対象にし、それをめぐる Gillin, G., Ross, E.A., Sumner, W.G., Malinowski, B. などの所説を追いつつ、その本質を明らかにしてやることにする。なお、少々迂遠、冗長と受けとれるかもしれないが、その前に行動に対する環境の規定の問題にふれておく。

II 行動に対する環境の規定

行動を、それを発動させる原因が個体の側にあるか、環境の側にあるかによって、自発的行動と反応的行動とに分けることがある。反応的行動が環境の規定を受けるのはいうまでもないが、自発的行動もまたその規定を受ける。いま、ニワトリを24時間絶食させておき、100グラムの小麦を与えると、平均して50グラムでその摂

食行動は見られなくなる。ところが与える小麦の量を多くすると、85グラムから100グラム近くまで食べてしまうという。また満腹してもう摂食行動を起こさなくなった1羽のニワトリのそばに、別の1羽の空腹なニワトリを連れてくると、さらに前に食べた量の60パーセントもの小麦を追加して食べる。しかしこの場合、満腹しているニワトリが4羽、空腹なニワトリが1羽であれば、満腹しているニワトリはほとんど追加して食べる事がなかったという。これは有名な Katz, D. の実験例であり、そこに、通常は個体の側の条件によって規定されていると考えられる摂食という行動が、それと共に環境の側の条件、詳しくいえば、環境の客観的条件や社会的条件によっても強く規定されていることが示されている。

以上のように、行動に対する環境の規定は明らかであるが、規定の程度は、そのときの個体の側の条件がどうあるかによって、必ずしも一様ではない。しかし、この際とくにとりあげておきたいのは、そのような事実よりもむしろ、個体の進化、発達によって、その行動を規定する環境にちがいがあることである。まず、下等動物を例にとって考えてみる。床下や穴倉によく見かけるワラジムシは、暗い湿った場所に好んで生活する。とりわけ光に対しては敏感で、つねにそれを避ける行動を示す。いわゆる負の走光性を示すわけである。しかし、光という環境条件に対しては特定な行動をとるワラジムシは、他の仲間に対してはそれほど目立った行動は示さない。つまり、ワラジムシの行動を規定する環境とは、自然環境であり、社会環境ではない。

それにひきかえ、トゲウオの場合になると、社会環境の影響が明らかである。繁殖期のトゲウオのオスは他のオスに排他的、攻撃的な行動を強く示すといわれている。そのトゲウオにとって他のオスははっきり敵として意識されているのである。ただし、この排他性は常時、すべてのトゲウオに認められるのではなく、上述のように、繁殖期のオスに限られ、またその攻撃はオスのみに向けられる。いずれにしても、トゲウオの場合には、前のワラジムシの場合と異なり、その行動に対する社会環境の規定がなにかあることを教えられる。

京都大学霊長類研究所のニホンザルについての研究は、われわれに興味ある幾多の事実を提供している。それによると [河合 (1964)]、ニホンザルの集団 (社会) には階層化がかなり顕著に見いだされ、一見雑然と群れをなしているかのように見られる彼らの間には、実は整然とした順位関係の秩序があり、各自の行動はそれによって規定され、恣意的な行動は許されないという。ニホンザルの行動における社会環境の規定は、トゲウオのそれよりもはるかに大きいといわなければならない。しかし、ニホンザルが、自然環境の規定はもちろんのこと、社会環境の規定をも強く受けるといっても、人間の場合と比較するならば、なおその間に大きな隔たりがあることを認める必要がある。それは文化環境の規定についてである。

ニホンザルにしても、ある集団にはトリの卵を食べる習慣がある一方、他の集団にはそれがなかったり、また、ごく特殊な集団には常食とするイモを洗って食べる習慣があるという。これはニホンザルの日常生活のすべてが先天的な能力や資質によって規定されているわけではなく、そこには集団内の一成員の行動様式が他の成員の間に広まり、さらにそれが新しい世代によって習得され、次から次へと伝えられて行く、人間の社会の文化にきわめて近似したものがあることを物語っている。しかし、これは単なる一方的な模倣行動によって伝播、伝授された行動様式であり、また、それに違背してもことさらに社会的制裁を受けることがない点で、人間

の社会の文化と同一には論じられない。人が溪流のふちに身をかがめ、手に水をすくって飲むとき、おそらく彼の行動はだれからも制約を受けないであろう。ところが同じ渴きをいやすにしても、通りがかりの家の勝手口の井戸から一ぱいの水を求めるには、それなりの求め方があり、さらに峠の茶店の縁台に腰をおろして一ぱいの茶をすすろうとするには、恣意的な行動は全く許されない。彼は自分が属する社会の文化の型——行動様式に従って行動するように厳しく要求されているのである。

III 社会・文化的規定

文化環境の影響、ことばをかえれば、ある社会集団の成員の大部分に共通する思考・行動の様式が、いかにその社会集団の個々の成員の日常行動を規定しているかという例証は、意外なところに見いだされる。そのひとつを Kleinberg, O. (1951) が提供している。

かってアメリカのケンタッキーの山中に住む子どもたちに、ビネ式の知能検査が実施されたことがあった。“君が店に行き、キャンデーを6セント買い、店の人に10セントを渡したならば、いくら釣りの金をもらうことになるか、”という問いを与えたところ、ひとりの子どもが“僕は10セントなどといったお金を手にしたことはない。もしそれを持っていても、それでキャンデーは買わない。キャンデーなどはお母さんが作ってくれるのではないの、”と答えたという。そこで検査者は問題を変え、“10頭の乳牛がいて、それをお父さんに頼まれて放牧場に連れて行き、そのうちの6頭がどこかへ行ってしまったとしたならば、家に連れて帰るのは何頭か、”とたずねたところ、その子は“僕の家には乳牛は10頭はいない。もしいたとしても、6頭もどこかへ行ってしまったとしたら、僕は家に帰ろうとはしない、”と答えたという。窮余の末に与えた“学校に10人の子どもがいるとして、そのうち6人がハシカで休んだならば、何人が学校に出てきたことになるか、”という問いに対する答えは、なんと“ひとりもいない。なぜならば、他の子

どもたちはハシカにかかるのが怖いから、というのであったという。まさに笑い話のような結末である。

知能検査であれ、性格検査であれ、一般にテストは一種の条件考察法であり、仮定の事態に対して、あたかもそれを現実のものであるかのごとく受けとめ、反応することを被検査者に要求する。それが被検査者の日常経験からそれほどかけ離れていなければよいが、そうでなければ、正しく答えられなくなる。うへの例で、検査者は被検査者の日常の生活経験になるべく近づける配慮はしているが、それでもなお検査者の想像を超えた、被検査者に対する厳しい文化の規定があったのである。

同じ知能検査を実施するにあたっては、われわれの社会と著しく文化を異にする未開社会の人びとを対象にした場合は、この社会・文化的規定の問題はより明瞭になる。1928年、ハワイ大学教授の Porteus, S.D. はオーストラリアの国立調査所から、オーストラリア原住民の精神的特質を調査研究することについての招請を受けた。彼は長い間外部との接触を断たれ、石器時代の生き残りと見なされているオーストラリア原住民に興味を抱いていたので、この招請に応じ、翌29年4月に現地に赴き、約8ヵ月にわたって、北西岸のダムピール地方、東部のキムバーレー地方および大陸の中央部で調査研究に従事した。次に紹介するのがその結果(1931)の一部である。

彼は原住民の知能を公平に測定するには、彼らの特有な生活環境に対する適応の事実に十分に考慮し、社会生活のなかでの習慣や制度、風俗などの心理的基礎に注意を払う必要があると考えた。したがって彼がまず用いたのは、従来広く用いられているビネ式の検査の類ではなく、言語的にハンディキャップのない、彼自身が考案した迷路検査であった。その結果は、104名の被検査者の平均知能年齢は10.97年であった。これを知能指数に換算すれば80となり、彼がそれ以前にハワイでアメリカ人、日本人、中国人、フィリッピン人、ポルトガル人、ハワイ原住民に対して同じ検査を実施した結果が、それぞれ

97、95、92、89、88.5、84であったのと比較するならば、オーストラリア原住民の知能はそれほど劣ってはいないことが明らかとなった。しかしそれよりも重要なのは、検査を実施中の状況であった。彼らの大部分は鉛筆や紙を手にするのがはじめてであったため、当惑したという。いや、検査を受けること自体が彼らにとっては予想外のハンディキャップとなっていた。いうまでもなく検査は他人の助力なしに、被検査者が独力で行わなければならないが、それが彼らにはおよそ勝手ちがいなことであった。彼らは自分たちの問題を集団で解決するのが常である。部族の内部に生じた問題も長老会議で討議されたうへ解決されるばかりでなく、それは満場一致の結論に到達するまで討議されるという。したがって、迷路の問題で解決に困難を感じたとき、検査者が全く援助の手をさしのべないのを不可解とする。そうしてこのことは、検査者である Porteus を自分たちの部族の一員と認めた原住民のグループの場合、とくに顕著にうかがわれたという。被検査者が検査者の賛意や援助を求めて再三休止するならば、それは決められた時間内に解決しなければならない検査の結果に、当然マイナスのはたらきをする。その点で、原住民の知能指数は、あるいは前述の80よりももう少し高く評価されるべきかもしれない。

このあと、Porteus は彼独特の構成検査や Goddard の形態盤検査などをも実施し、最後には現地で原住民の日常生活に深いかかわりをもつ足跡再認検査 (Footprint Recognition Test) を考案し、実施している。しかし、そこでも砂のうえに残された足跡と、検査に用いたその写真との間にはかなりのちがいがあられしく、期待したほどの成果は得られなかった。このように Porteus の場合は、はじめから被検査者の文化環境の特異性に十分に配慮し、さらにうへにも述べたとおり、現地での体験にもとづき新しく検査法を案出するなど努めたにもかかわらず、最終的に明らかにされたのは、原住民たちの知能の実態よりも、むしろ個々人に対する文化環境の影響の強さであったのである。

しかし、文化環境の影響——社会・文化的規

定の問題について、より多くの貴重な例証を提供してくれるのは文化人類学者であり、数多い未開社会での調査研究の成果がわれわれに大きな示唆を与えている。そうして、そのひとつに以下にとりあげる Mead, M. のニューギニアの原住民についての調査研究 (1935) がある。

従来、いわゆる男性的性格、女性的性格は、主として男女両性の先天的、体質的な要因によるとされていたが、Mead はそれが社会・文化的規定の結果であることを実証した。

ニューギニアの山岳部に住む Arapesh 族は、狭小な地味のやせた土地にタロイモやバナナ、ヤムイモなどを作ってかつがつの生活をしている。ニューギニアの各地では夫婦と子供の単位で土地を耕作し、その所有権を明確にさせていることからすれば、前述のように食糧の乏しい、貧困な条件下にある彼らは闘争的な日々明け暮れていると思われやすい。しかし、事実はそのに反し、彼らはお互いに緊密な共同生活を営んでいる。農耕ばかりでなく狩猟にしても同様に、兄弟や従兄弟、義理の兄弟などと一緒に出掛ける。獲物は最初にそれを発見した者の所有となるが、といっても、あまり積極的に行動すれば、のけ者扱いにされてしまう。日常生活の大半が他人の意思にもとづき、それに協力することで過ごされているという。そうしてこれらを総合した結果、Arapesh の性格特徴は、男女を通じて温和であり、ものわかりがよく、協力的で、ものごとに執着しないというところに求められ、また乳幼児期の子育てが、子どもが泣けばすぐに乳を与えるといった式のものであることに、うへの性格形成は大きく影響されているというのである。

この Arapesh に対して、セピク河の支流流域に住む Mundugumor 族は、タバコを栽培し、ヤシの実を採取し、東方の湿地帯に住む部族からそれと交換に調理用のつばや物を運ぶ袋、蚊帳などを手に入れて生活している。彼らはその部族と同盟を結び、首狩りをするが、そのために子どもを人質にする。婚姻は女きょうだいを先方に渡すことで、逆に相手をもらい受ける形式をとっているが、一夫多妻であるため相手に

不足するので、女性は非常に大事にされる。また、妊娠すれば夫に数々のタブーが課せられ、夫婦間の関係が疎くなるので、妊娠は夫にとっても妻にとっても、望ましいこととはされていない。このような状況のなかで生まれてくるので、子どもはあまり大事にされない。母親がヤシの実をとりに行ったり、漁に出向いたりするときは、子どもは家に残され、母親が家に戻ってきてもごく短時間しか授乳されないため、乳を飲むことは、子どもにとって母親との間の闘争でもあるという。そうしてこの Mundugumor 族の性格特徴は、やはり男女を通じて粗暴で、競争的であり、嫉妬深く、侮蔑に対しては敏感で、すぐにそれに報復しようとし、また、見栄っぱりで、闘争的であるところに求められるというのが結論である。

もうひとつの部族 Tchambli は、セピク河の河口から18マイルほど逆上ったところにある湖のほとりに住んでいる。彼らは湖で漁をし、また蚊帳を作り、それらとの交換で、近隣の部族から必要な物を入手して生活している。彼らの社会は父系で、一夫多妻婚の制度がとり入れられてはいるが、実権は女性の手にある。ここでの男性の務めは祭りの際の踊りをうまく踊りこなすことであり、女性のそれはそのための食糧やその他の必要な品々を支障なくととのえることである。日常、主として労働に従事するのは女性であり、男性はといえば、男性同士の間の誤解や口論や女性に媚びを売ったりすることに終始しているという。したがって、男性がいわゆる女性的性格を示しているのに対して、逆に女性がきわめて淡泊で、仲間うちの争いに気をくさせたりすることもない、いわゆる男性的性格を示している点に、Tchambli 族の特徴が見いだされるというのである。

以上、Mead がニューギニアの3つの部族を例にして性と性格について述べていることは、その後の同じ社会での調査の結果から、一部に異論も出ている。しかし、通常男性的、あるいは女性的とよばれている性格特徴の多くが、先天的な性差にそのまま結びつくのではなく、衣服や風習などと同様に社会的に条件づけられて

作り出されたものであるとするその主張は、社会・文化的規定について論じるにあたっては、見逃し得ない。

ひるがえってわれわれの身近に例を求めてみよう。普通、われわれは日に3度食事をとる。大体決まった時間に、米を主食にし、はしと茶わんでというように決まった形式に従って食べている。なにも食事は日に3度と限らなくてもよいし、またどんなものを、どんな形式で食べてもよいはずであるが、あえてそうしようとはしない。路上で知人に会えば、挨拶を交わす。挨拶の仕方にも決まりがあるが、それはともかくとして、この挨拶は自分の意思でしているようであっても、そうではない。もしそうであるとすれば、試みに挨拶をしないことにしてみるとよい。たちまち変人扱いにされてしまうにちがいない。

われわれの社会の文化の規定は、このような具体的な行動ばかりでなく、ひいてはその背後にあるわれわれのものの感じ方、考え方も、いつとはなしに一定の方向に向けてしまっている。一例をあげれば、われわれ日本人は恩や義理を非常に重視する。もし他人からなにか物してもらえば、直ちにお返しをしなければならないと思ひ、それを怠っている限りその相手に負い目を感じる。しかし、われわれ自身は決してそれをおかしいとは受けとめないし、そうした事実があることに格別気づかずに日々を送っていることすらある。それに不審の念を抱いたのが、文化人類学者の Benedict, R. であった。彼女はその著書(1946)のなかで、アメリカ人の間では、他人から手紙をもらったり、物を送られたりしたことに対して、銀行からの借入金の返済や利息の支払いに必要とされる厳しさで、その恩義を返さなければならないとは考えないが、日本人の間では、それが同じことのように見なされているといった趣旨のことを述べている。しかしよく考えるならば、Benedict がそう受けとめるのは、彼女自身がすでにアメリカという社会の文化の規定を受けているからでもある。

IV 慣習とその規定

前に慣習 (custom) を、社会集団のなかで社会的に継承されている常習的な行動様式ととらえておいたが、あらためて定義づけるならば、「ある社会の内部で歴史的に発達し、その社会の成員に広く承認されている伝統的な行動様式」ということができよう。それでは一般にある社会の成員の大部分に共通する行動様式を意味する文化 (culture) とこの慣習との関係は、どう理解すべきであろうか。よく引用される人類学者 Tylor, E.B. の定義によれば、文化とは「知識、信仰、芸術、道徳、法律、慣習及び社会の成員としての人によって獲得された能力、習慣を含む複合体」であり、慣習は文化のなかに包摂され、その構成要素となっている。もっとも、ここにいう複合体 (complex whole) とは、文化が全体的にひとつのまとまりをもっているというのではない。これに対して、その後統合的全体 (integral whole) とか文化の型 (pattern of culture) などといったことばを用い、文化が全体としてまとまりを示していることを強調する立場の人びとからすれば、統合的全体としての文化と、その全体を構成する一要素としての慣習とは、おのずから異なるはずである。その差異は、同じく行動様式を意味するものの、文化、あるいは文化の型が比較的抽象化の高い次元でそれをとらえるのに対して、慣習は具体的な形でそれをとらえると理解するのも、ひとつの見方であろう。ともあれこのように慣習を解釈すれば、これまで述べてきた社会の文化環境による規定——社会・文化的規定の大部分は、慣習による規定といいかえて差し支えない。

社会心理学者の Sargent, S. (1950) は、慣習を分類すれば、習俗 (folkway)、慣例 (usage)、慣行 (convention)、モーレス (mores)、タブー (taboo) となり、そのそれぞれは意味内容が多少異なり、また、それが行われている社会の成員に対する規定の度合いにちがいがあるとしている。

まず、習俗と慣例は、たとえば、われわれが普通食事をするとき、さきにも述べたとおり、皿やスプーンでなく茶わんやはしを用いること、知人に会えば帽子をとって挨拶することなど、一定の事態に臨んで人びとに共通して認められる行動様式である。それは、もし人がそのようにしなければ、他人から奇異な眼で見られることはあっても、社会的制裁といわれるほどのものは受けはしない。これに対して慣行は、たとえば、公衆の面前ではいつも衣服を身につけていること、食事をするときには手づかみで食べないことなど、比較的重要な社会行動を規制する規則である。親たちはその種の規則を子どもが習得するのを偶然に任せようとはしない。たとえなぜそうしなければならぬかを十分に説明できなくとも、その規則どおりに子どもを教育する。したがって、慣行に反して行動することはそう多くはないが、それだけに違背すれば社会的制裁は厳しく、嘲笑されたり、ゴシップの種にされたり、強い社会的拒否を受けたりする。つまり、慣行による規定は、前の風習や慣例によるそれよりもはるかに強い。

この規定は、たとえば、一夫一婦制や私有財産制にかかわってくるモーレスやタブーになれば、さらに強力になる。モーレスとは、いわば「汝かくあるべし」、タブーとは「汝かくあるべからず」というのであり、それらは集団の道徳的基準を構成し、社会の維持、存続に不可欠と見なされている。親や教師はそれに従って子どもたちを教え、正しい反応を強化するのに多大の時間を費やす。その結果、もしそれに違背した場合の罰としては、ゴシップの種にされたり、社会的拒否を受けたりするだけでは済まず、社会的追放や監禁などのさらに厳しい制裁を加えられたりもする。しかも、注目すべきことは、モーレスやタブーに違背したときに受ける罰は確かに厳しいが、しかしそれはその妥当性に異を唱えたときに受ける罰ほどではないということであり、この段階に至って、慣習は成文化され、制度化され、その社会に抜き難いものとなるのである。

社会的に広く是認された行動様式であるとい

う点で、慣習は流行に似ている。われわれの社会で明治の初年にはひとつの流行現象であった洋服の着用が、今日では当たり前のことになっているように、流行がいつの間にか慣習化する例もあるが、流行の寿命は概して短く、永続的な慣習とは異なる。また、社会の成員の行動を規定する点においても、両者の間には差異が見いだされる。総じて慣習のそれは個々の成員に選択の自由を認めず、強い統制手段として働きかけるが、流行の規定はそれを受け入れるか、受け入れないかが個々の成員の選択に委ねられている。それどころか、言語学者であり、人類学者でもあった Sapir, E. によれば、流行は慣習の抑圧に対する合法的な心理的反抗の結果から生まれてくるものでもある。

慣習と習慣との関係について論述している例も少なくない。そのうちでもとりわけ詳しくそれを扱っているのは、Gillin, J. (1948) である。彼は「慣習とは社会的に学習され、社会的に実行され、社会的に伝達されている習慣に適用される名称である」と定義することからはじまる。この場合、その習慣とは、学習された反応、より明確に言えば、ある決まった刺激状況に直面したときに、人が予測できる仕方でも反応するよう経験や訓練によって獲得した傾向を意味している。もともと人は学習によるものと学習によらぬものとの2種類の目的志向的行動を営んでいる。たとえば、乳児が生まれて間もなく示す吸引し、嚔下する行動は、呼吸をしたり泣き叫んだりする行動と同様に、学習によらない行動である。この種の行動は遺伝によって伝達されるが、人間の場合、その数はあまり多くはない。ということは、人間の目的志向的行動の大半は生まれた後に習得され、学習によって完成されるのであり、その結果が一群の習慣となって、当面する事態にあるいは有効に、あるいはそれほど有効でもなく適用されているのである。

しかし、Gillin は、だれもがその人特有の、彼が所属する社会集団の他の成員が分有しない習慣をもっているもので、すべての習慣が慣習と見なされるわけではないといっている。たとえば、歩道を歩くときにその割れ目を踏んでゆく、

話をするときに耳の後ろをかく、夜床に就くときに左の靴よりもさきに右の靴を脱ぐなどがそれであり、これらの習慣は、それが社会の他の成員によって分有されない限り、個人的な習慣にとどまっている。したがって、慣習が社会的に学習されるということは、社会集団の他の成員によって個人的習慣が習得されることを、また、慣習が社会的に分有されるということは、他の成員がほぼ同じ程度にそれを実行していることを、さらにまた、慣習が社会的に伝達されるということは、それを身につけるよう人びとを訓練するのに、成員たちがある程度協力的であることを意味している。

このように慣習と習慣との関係を説く Gillin は、個人のレベルで慣習を考えれば、それは習慣といえるので、習慣の形成、遂行、維持に適用される心理的な原則は慣習にもまた適用されてよいはずであるとし、次のような考察を試みている。

一般に、習慣は外面的 (overt) なものと内面的 (internalized) なものとに分けられる。筋肉が大きく動く、顔を赤らめる、汗をかく、脈拍の打ち方が変わるなどが前者に属し、それはかなり容易に他から観察できる。ときには直接観察できなくても、なんらかの器械を用いての間接的観察が可能である。一方、後者は直接的観察は全く不可能であり、外面的な習慣や他の直接的観察が許される反応から推測するほかない。たとえば、思考や他の精神過程の習慣がそれであり、それらは会話や他の表示的な活動によって推測されなければならない、さて、もし以上のことが習慣について正しいとするならば、同じことは慣習についてもいえる。つまり、慣習もまた行動的慣習 (behavioral custom) と精神的慣習 (mental custom) とに分けることができ、さらに前者は動作的慣習 (actional custom) と表示的慣習 (representational custom) とに分けられる。動作的慣習と表示的慣習とはいずれもなんらかの方法で観察できる点では同じであっても、その働きにはちがいがある。動作的慣習は現実の事態の中で一定の目標、あるいは下位目標を目指して展開され、

それはその事態のなかに、物理的であれ社会的であれ、多少なりとも変化をもたらすことを意図している。これに対して、表示的慣習は同じく外面的であるものの、現実の事態を直接変えはしない。ただなにかを表すだけである。ことばはその代表的なものであり、その他身振り、表情、文章、多くの芸術活動などもそれに入る。精神的慣習は行動的慣習と異なり、直接には観察されない。われわれがそれを知ることができる唯一の径路は、うへの動作的慣習と表示的慣習をとおして以外にない。それは思考、想像、空想などのような人の内面的な生活に深くかわり、それ自体は直接観察できなくても、動作に表され、表示的慣習となり、また外面的なものともなりやすいばかりか、より根本的には、この内面的領域がすべての慣習の根源になっているとってよい。

以上が Gillin の所説の概要である。個人のパーソナリティや習性、習慣の形式に及ぼす社会の文化的条件の影響を説いた例は少なくないが、それとは逆に個人的な習慣から社会的な慣習を論じた例はごくまれである。しかし、そのユニークな彼の所説も、折角慣習の発生過程を論じていながら、それではどのような条件のもとで習慣が慣習化し、あるいは単なる個人の習慣にとどまっているかについて触れていないのは、舌足らずの感がする。また、習慣を出発点とした慣習論であるためか、とくに本稿で問題にする慣習の規定については、全く言及していない。なお、慣習が具体的な行動様式をさすとするならば、内面的な習慣ということは認められるとしても、精神的慣習ということが許されるかどうかは、少々疑わしい。われわれ日本人が人から物をもらった際、そこに義理を感じ、お返しをしなければと思うのは、慣習とよぶよりは、むしろ文化の型と名づけるにふさわしく、慣習とはそのような思考様式にもとづいて行われる贈答の仕方にこそ求めるべきであろう。

V 慣習の受容と習得

1890年、社会学者の Tarde, G. は「模倣の法

則」(Les lois de l'imitation)を著し、そのなかで社会現象全般を模倣によって説明した。この Tarde の影響をもっとも強く受け、慣習の問題を模倣を中心にして論じているのが、社会心理学の創始者のひとりである Ross, E.A. (1908) である。彼はまず思考や信仰の様式の伝達を伝承 (tradition) とよび、これを行動様式の伝達である慣習と区別する。ただし、ここでいう行動様式の伝達とは広く解釈され、一世代から次の世代への心的要素 (psychic element) の伝達とされている。また彼によれば、慣習模倣 (custom imitation) と慣行模倣 (conventionality imitation) とは区別され、前者は祖先や先人からの借用、後者は同時代の人びとからの借用であり、社会生活をひとつの川の流りにたとえるならば、前者は下降模倣 (down imitation)、後者は横断模倣 (cross imitation) と考えることができるという。もっとも、ある時期には慣行であった常習的行動が、その後慣習になることもある。また、同時代の人びとに模倣しようとするときには、人はすでに自分のなかに深く根をおろしている常習的行動や信仰を放棄しなければならない。それはともかくとして、この慣行模倣での模倣は置き換え (substitution) であり、それは戦争、災害、侵略、内紛など、人の心に大きな影響を与える出来事が発生した結果もたらされる。これに対して慣習模倣では、親たちは子どもの心が空白で、まだ習慣が形成されていない時期にその手本を示す。子どもの側に検討する手段も批判する基準もない時期にそれが行われるので、矛盾や抵抗もなくそのまま受け入れられる。したがって、幼少時のまだ心が純白無垢な時期に生じるこの慣習模倣での模倣は、置き換えでなく、獲得 (acquisition) であると、彼はいつている。

Ross は慣習模倣のうちの親子間の模倣に多くに注目し、それが親子間の不同さがあまりにも大きいところに生じると考えるが、それと同時に慣習の伝達を可能にさせるのに重要なのは、人類の世代の重なりであると主張する。下等動物の子どもは卵からかえったり、母親の胎内から生まれ出たりした瞬間から、すでに自分ひと

りで生活して行ける力を備え、速やかに親のもとを離れて行くので、そこには年長者を模倣することは全く見られない。親が子に伝達するのは、本能であって、慣習ではなく、それは遺伝によるのであって、親子間の交渉によるのではない。しかし、人間の子どものには長期にわたる無力な、可塑性に富んだ幼少時があり、その時期の親子間の交渉が親たちの知識、実生活面での知恵、生活技術、信仰、価値観、感情などを、子どもにすすんで、しかもほとんど意識することもなしに受容させる結果になるという。

その他、彼は動物の世界には慣行模倣に相当するものは全く存在しないという。しかし、既述のニホンザルの例などからすれば、慣行模倣というよりは、慣習模倣に相当するものは認められないというのが正しいであろう。また、両者はともに伝達の様式であるため、遺伝と慣習との間には類似したところがあるが、遺伝はそれを受け継ぐのが専ら祖先からであるのに対して、慣習は、なにであれ目立ったものを身につけるので、手本は両親であることもあれば、それ以外の人であることもあると、両者の相違点を強調してもいる。

このようにして慣習が守られるようになると、古くから伝達されていることに伴う神聖感が一層それに逆らうのを困難にさせ、やがて後の世代は慣習の厚い壁のなかに閉じ込められてしまう。しかし、広く人間の生活全体を見渡してみるならば、そこには3つの領域があり、そのすべての領域で等しく慣習が働いているのではない。まず、第一の領域は、価値が支配する産業や実業や科学の進歩発達が関係する領域であり、次に、第二の領域は、新奇さが競われる衣服、装身具、娯楽などにかかわる領域であるが、慣習が強くその存在を示すのは残る第三の領域、つまり、古色蒼然たる言語、儀式、儀礼、信仰、政治、人種、性、階級などにかかわる領域なのである。そうして、彼はこのなぜ慣習が人間の生活の一面のみに行きわたり、他の面には及ばないのかを調べ、そこには以下のような真理があると述べている。

(1) ちょうど耕作者がそれを掘りおこそうと思

うまでは、野にある木の切り株はそのまま放置されるのと同様に、昔からの遺物 (survival) は、それが邪魔になるまでは放逐されることがない。産業や実業などの領域ではたえず激しい競争が行われているため、そこに慣習が栄える余地がないが、儀式や儀礼などの領域ではその競争による検証がないため、そこには慣習が満ちあふれている。

(2) 家庭という奥まったところでは、戸外では存続し難い習慣がいつまでも生きながらえるが、それと同じく慣習はどちらかといえば外部から近づき難い領域を支配する。いいかえれば、畑を耕す方法は、皿を洗ったり子どもの世話をしたりする方法よりも、不愉快な比較をより受けやすいのである。

(3) 人が個人的に放棄すれば済むものは、多くの人びとが同時に放棄しなければならないものよりも、早く消滅する。一般に集団的習慣である慣習は、個人的習慣よりも、はるかに安定している。いま、移民を例にとってみるならば、移民は彼らの社会的な行動の仕方よりも、個人的なそのほうを、一層早く捨ててしまう傾向があるものである。

(4) 概して衣食住の消費面での習慣は私的なものであり、都合のわるい比較や批判の対象になることが少ない。それに対して生産面での習慣は周囲から種々の指示を受ける。つまり、消費面での習慣は生産面でのそれに比して安定度が高く、このことは慣習の場合にも通じる。

(5) 信念や常習的行動などよりも、愛と憎しみ、称賛と侮辱などのほうが人生に深く根をおろしていることからわかるように、慣習も感情に関係した事柄についてとくに強力である。それは伝達された情緒的態度から人を離脱させる客観的、あるいは論理的な基準を欠いているからである。

(6) 人を統制する種々の制度、たとえば、法律、政治、宗教、儀式、モーレスなどは、社会的要求に個人の思考を拘束する。この厄介な、扱いにくい行為にもっとも役立つのが威信であり、そのうちでも非常に古いもののがもつ威信が、大部分の人びとにとりこのうえなく信頼に値する

として影響力をもつ。たとえば、法律上の用語や服装などに見られる古めかしい様式は、その古さがもつ威信が個人の意思を拘束するのに大きな働きをしているのである。

以上に紹介した Ross の慣習模倣説を概観してみると、慣習を模倣を中心にして論じるにあたっての彼の関心事は、社会生活のどの面でもくに慣習が認められるかにあつたようである。また、威信ということに着目していながらも、そこから一步進んで人びとが慣習を受容する心的メカニズムにまで言及をしているわけではない。さらにまた、別のところで、慣習模倣に有利に働く要因として、祖先崇拜、老人への権威と指導権の付与、統制組織の異常な発達、物理的・地理的孤立、言語的孤立、社会的孤立、無学、抑圧された集団の党派性、強制的な同化、定住、文化的な接触の欠如、家族主義などをあげ、一方、慣習模倣に不利に働く要因として、若者への権威と指導権の付与、情報伝達への新しい工夫、国民的言語への置き換え、社会的平等、外来者との友好、家庭外での活動や交際への女性の参加、教育の充実、言論の自由、研究の自由、旅行と移住、個人主義などをあげている。しかし、一見してわかるとおり、これは慣習が行われ、また行われていない社会的な状況についての一種の分析、分類にすぎないばかりでなく、多分に思いつきのと受けとれる。要するに、彼は人がなぜ慣習を受容し、なぜそれをすすんで習得するかについては、ほとんど答えていないといわなければならない。

その理由としては、ひとつには、社会心理学の創始者であるとはいえ、彼は本来社会学者であつたことが考えられるが、それよりも彼が Tarde の影響を強く受け、模倣を本能と受けとめるため、慣習の受容、習得の心的メカニズムに追究の矛先を向ける必要はないとしたのではなかろうかと考えられる。しかし、模倣は全く理由もなく、ただ形式的、機械的に反復される行動ではない。たとえば、1羽の鳥が警戒の鳴き声をたてると、他の鳥も一斉に鳴き出すことがある。この場合、鳥は鳴き声を模倣しているのではなく、警戒の声を聞いた際の緊迫した

状況に反応して鳴き声を発しているとするべきである。つまり、ある鳥の鳴き声が刺激となり、それと同じ鳴き声が機械的に反復されているのではなく、その際の緊迫した状況がすべての鳥に同じような鳴き声を起こさせているのであり、そこには状況の認知が存在する。そうしてこのことは、有名な Köhler, W. の類人猿の知恵実験のなかで見いだされる、類人猿は問題の解決の仕方を見せてもすぐにはそれを模倣せず、問題の状況を理解するに至ってはじめて模倣するという事実によって、もはや間違いない。Ross が慣習の優位性といい、古いものもつ威信というとき、それは模倣する人の側におけるその特殊な状況を多少は考慮してのことといえなくはないが、それならば、むしろ精神分析の同一化 (identification) の理論を援用してそれを次のように説明してはどうであろうか。

まず同一化とは補償 (compensation) と空想 (fantasy) とに関係のある、いわゆる防衛機制 (defense mechanism) のひとつである。つまり、それは他人、あるいは自分の属する集団がもっている社会的身分、特権、業績などを、あたかも自分自身のものであるかのように見なしたり、またはそれにもとづいて行動することにより、緊張の解消を図ろうとする心的メカニズムである。この同一化は、幼少時の親子関係によく認められる。というのは、年少の子どもは、その日常行動や業績の多くを親の支援に負っているため、いつとはなしに親のもつ特質や能力を自分自身のものであるかのように見なす習慣が身についているからである。そうして、この傾向は、とくに子どもにとって父親が全知全能な存在に見える場合に目立って現れ、そうしたところに子どもの親の行動への無意識的な模倣が生じる。ここで慣習の問題に戻れば、既述のように社会・文化的規定を受ける社会的存在である親の日常行動が、その社会の慣習に依存するのであれば、子どもは同一化のメカニズムによって無意識的に親の行動様式——慣習を受容するに至るといえることができる。

しかし、同一化はあくまでも無意識的な心の働きである。したがって、慣習の伝達が意識的

に、あるいは意図的に行われる場合を想定すれば、別の面からそれを説明しなければならない。テコを押すと餌が出てくる仕掛け箱にネズミを入れると、しばらくの間はネズミはテコを押さないが、そのうちにそれを頻繁に押すようになる。これは、はじめはテコを押したのは偶然であり、それを押したから餌が出てきたのであるというテコと餌との関係がわからなかったのが、やがてそれを知ることになったからである。ただし、テコと餌との関係が理解できても、餌を口にするためには、ただテコを見ているだけでは無意味であり、能動的に環境に働きかけ、それを押す行動に出なければならない。これは Skinner, B.F. の道具的条件づけ (instrumental conditioning)、またはオペラント条件づけ (operant conditioning) と呼ばれる学習過程の実験例であるが、親が子どもをしつけるとき、善いことをすれば賞を与える、悪いことをすれば罰を加えるというのは、まさにこの道具的条件づけである。慣習がある社会の内部に歴史的に発達し、その社会の成員に広く承認されている伝統的な行動様式であるならば、それはこの道具的条件づけの形式をとるしつけのなかで、親が子どもに伝達する、子どもを主体にしていえば、子供が親から習得すると解してよいであろう。

VI 慣習の社会的機能

これまで慣習がどのようにして人を規定し、また、人がどのようにしてそれを受容し、習得するかについて述べてきた。しかし、ある慣習がどのようにしてひとつの社会の内部に生まれ、その寿命を保って行くかについては、ほとんどふれてはいない。確かに、われわれが慣習論を展開する場合、すでに厳然とした社会的事実としてそれを扱うため、格別その起源を問題にしないのが普通である。慣習の起源にふれた数少ない例のひとつに Sumner, W. の説がある。1899年、社会学のテキストブックを著した彼は、そのなかで生活慣習を多少とりあげているが、1906年には多くの資料を収集、整理して

「Folkways」を公にした。これは692ページにも及ぶ大著であり、そのはじめの部分に慣習の起源が説かれている。それは次のとおりである。

人類学や民俗学がわれわれに教えることを総合してみると、人間の第一の仕事は生きることであるのに気づく。人は考えるよりもさきに行動する。どの瞬間もが直ちに満足させられなければならない必要事をもたらし、人はそこにまず欲求を経験し、次いでそれを充足させるためにぎこちない行動を示す。しかし、もっとも初期の行動は試行錯誤的であり、それはしばしば人に苦痛や損失、それに失望を繰り返し与える。それでも欲求が行動の推進力となって働くので、次第に苦痛を減じ、快感を生じさせるような行動が選ばれるようになり、やがてその人特有な常習的行動様式が出現してくる。しかも、生存して行くための闘争は単に一個人のものではないので、お互いに他人の経験に学び、非常に好都合とわかったところに行動様式のうえでの一致を見ることになる。そうして、最終的には、同じ目的には同じ方法——行動様式が適用されるようになり、そこに慣習が誕生するというのである。

以上がその趣旨に沿ってごく簡単にまとめた Sumner の慣習起源説である。個人的な習慣が社会的慣習になると言う見解は Gillin の所説のなかにも見いだされ、別に目新しくはない。しかし、Gillin の場合は、その習慣はただ後天的に習得された目的志向的行動というにとどまっている。これに対して Sumner の場合は、今日ではすでにありきたりのことになっている、欲求 (needs) という言葉を早々と採用するとともに、それ以前からいわれている快樂説を適用して、習慣、またはそれに類した個人の行動様式の成立過程を説明している。ただし、彼はうへにも述べた欲求充足がつねに人によって意識されているのではないと断っている。ともあれ、folkways はあるとき、あるところでの欲求充足にこたえ、それが行われている集団内で斉一化され、普遍化されて、命令的で、不変的なものとなる。そうして、時が経過するにつれ

て、それは一段と恣意的、積極的、命令的な特徴を強めて行く。その結果、たとえば、未開社会の人びとに、なぜ彼らがそのとき、そのようなことをしたかを質問してみても、自分たちはいつもそのようにし、また、自分たちの祖先もつねにそのようにしていたからであるという回答が返えってくることになるのである。要するに、彼がいうのは、ただ目前の欲求充足が意識されているにすぎず、繰り返される欲求が習慣や慣習をもたらしている現実を意識されていないということである。

ある慣習がどのような理由で出現するに至ったかを明らかにするのは、それが何分にも過ぎ去った年月の厚いベールに包まれていたため、至難の業である。それは、Summer のいうとおり、なんらかの欲求にもとづいていることは間違いない。つまり、慣習はその出現時にそれ自身がひとつの社会的機能を果たしていたと考えられる。いや、そればかりでなく、この慣習の社会的機能論は、現時点での迷信、因習とよばれている慣習の社会的な存在意義を論じるにあたっても、妥当性をもつ。

慣習の社会的機能について論じる場合、ぜひともとりあげなくてはならないのは、人類学者の Malinowski, B. (1922, 1944) が説く文化機能論である。彼はニューギニアの近くにあるトロブリアン諸島に約2カ年にわたって滞在し、この文化の機能について卓越した実地研究を行った。一例をあげれば、ここで行われている呪術 (magic) について、次のような解釈を下している。

ここの住民たちにしても船を建造するにあたって、安定率や動水学の基礎的な知識をもっていないではない。また、海上を航行するにあたって、航海術についてある程度の心得はある。それでもなお彼らの環境には危険が充満している。予測し得ぬ潮流の変化、季節風が吹く時期の突風の発生、それに暗礁の危険もある。これらは、たとえ原始的であるにせよ、上述の知識、技術に依存することによって得た科学に対する確信を大きく揺るがす。呪術が行われるのは、実にこの危険の訪れを予想してであり、それは

技術的、経験的な領域を越えた超自然的な手段に訴えることにより、超自然的な力の統制を図ろうとするのである。Malinowskiは、ここから文化を手段的実在、いかえれば、人間の本来の欲求である食物の欲求、身体保全の欲求、生殖の欲求などの欲求を充足させる機能をもつものと見なし、文化をとおして人間は環境を利用し、空間を支配し、厄病を制圧し、単なる動物として行動するよりは、はるかに能率的に行動することができるのであると述べている。

ここに見られるとおり、Malinowskiは呪術を例にとり、慣習、ひいては文化全体の機能分析を試みているが、それは、しばしば議論の余地を残す「心的過程の斉一性」を前提としているため、一部に批判の声も聞かれる。また、心理学の立場からすれば、もう一步人の内面に踏み込み、行動の力学観にもとづく緊張解消過程として、呪術——慣習の社会的機能論が展開されてもよかったのではなかろうかといえる。それでもなお、彼の所説はここでとりあげる慣習の社会的機能の究明にきわめて大きな示唆を与えてくれる。とりわけ、前に少々ふれた第三者の眼から見れば、無意義な、過去の遺物でしかない慣習が、現実に行われている社会の内部では、人びとの日常生活のうえでそれなりの役割を果たし、存在意義をもっている事実の解明には、彼の所説に教えられるところが大きい。なお、この点に関しては、本稿の冒頭にあげた「迷信・因習論考」のなかで詳しく論述しているので、これ以上はとりあげないことにする。

慣習が集団的行事の形をとるとき、それがもうひとつ別の社会的機能をもっていることに気づく。まず、I県T村のある集落での例をとりあげてみる(1958)。ここにはオダイハンニャ(御大般若)とよばれる行事がある。それは毎年旧正月の17日に集落内にある長福寺という寺院から長さ2尺5寸、幅5寸ほどの木の箱に入った大般若経を借り受け(昔は大般若経全巻であったが、調査の時点ではすでに簡略化され、その一部であるということであった)、青壮年40~50名が世話人を先導にして、各家々を厄払いに

回り歩くのである。厄払いといってもとくにむずかしい儀式を行うのではなく、経の入った箱で人びとの頭をなでるだけであり、それを受けた家はそれぞれ応分の寄進をする。集落内を一巡すれば寺に戻り、寄進された金で慰労会を開いた後、解散する。

この行事は経を携えて各家々を回り厄払いをするため、一見、宗教的な意義をもっているかのように受けとれるが、よく調べれば、寺は経を貸し与え、また慰労会のための場所を提供するだけで、それ以上はなんら関与していない。いわば、オダイハンニャとは宗教的儀礼の装いはしているものの、その実は集落の青壮年層のレクリエーションと理解すべきなのである。

さらに別の例をあげてみる(1960)。農村などを調査に歩いていると、よく講の話を目にする。この講は、伊勢講、熊野講、大山講、善光寺講、成田講といったような特定の社寺の信仰に結びついた講ではない。次にあげるのは、I県S村のある集落での調査の際に聴取したその地域の講の実態である。

二十四日講……集落ごとの若者の集まりであり、毎月24日に開く(集落によっては23日に開くところもあり、その場合は当然二十三日講ということになる)。ただし、以下の他の講も同様で、農繁期には開かない。米を5合ずつ持参し、各家々が輪番で膳部ととのえ、そこに一同が集まって食事をもにしながら懇談する。

十九夜講……集落ごとの婦人の集まりであり、毎月19日の夜、夕食を済ませた後、各家持ち回りで開き、茶菓のもてなしを受け、談笑のうちに息抜きのひとときを過ごす。

念仏講……集落ごとの老人の集まりであり、集落内の集会所で、茶飲み話に楽しいひとときを過ごす。

庚申講……6~7名の親しい家の当主の集まりであるが、その家は同じ集落内には限らない。隔月の庚申の日の夜、やはり各家々が輪番で酒肴をととのえて開き、親交を深める。

これらのうち庚申講について付言するならば、

民俗学の事典を開くと、庚申待ちという習俗が載っている。庚申の夜、仏家ならば帝釈天および青面金剛を、神道ならば猿田彦を祭って寝ないで夜を明かす。もしその夜寝れば、人身中にある三尸（さんし＝三尸虫）が罪を上帝に告げるとも、命を縮めるともいわれている習俗である。うえにあげた庚申講はこれとはちがう。もちろん庚申を名乗るだけに、少しは宗教的な色彩をとどめている。たとえば、当番の家は一応それらしい掛け軸を床の間にさげ、参集者は酒宴を開く前に、それに酒を捧げ、拝礼する。しかし、それで儀式は一切終了する。また、念仏講にしても、かつてはそれこそ念仏を唱えたのであろうが、現在はそれも行われていないようである。結局、ここにあげた講のいずれもが、宗教的な意義をもつかのごとく見えても、前のオダイハンニヤと同様に、現実的にはそこにレクリエーションの場が求められているにすぎない。なお、調査の時点での話であるが、十九夜講には、婦人たちは普段とちがって大手を振って家を開けることができるというから、思わぬ効用もあったようである。

以上の2つの調査事例では、ともにその宗教的な意義よりも、レクリエーション的な役割が注目された。人びとがそれに参加するのは楽しいからである。しかし、ただそれだけではない。人びとがそれに参加することは、仲間意識を強め、集団の結束を増す結果になる。つまり、その点に行事的形態をとる慣習の集団の維持、存続に寄与するという別の社会的機能を見いだすことができるのである。オダイハンニヤの例で、はじめてそれに参加する若者は挨拶代わりに酒を一升持参することになっていると聞いたのは、それが一種のイニシエーション・セレモニー（入社式あるいは入門式＝initiation ceremony）の役割を果たしていたともとれる。

しかし、それらの慣習は、今日ではおそらくその跡をとどめていないであろう。というのは、都市化現象の急激な進展や農業経営、農作業の著しい変貌が、“困ったときはお互い様さ”から“隣は何をする人ぞ”へと、農村社会の人間関係を極端に疎遠にさせてしまっている現在、

もはやその存続は許されなくなってしまっていると考えられるからである。行事的慣習の消滅が農村社会の人間関係をますます疎遠にさせる一方、都市の団地などで、“隣は何をする人ぞ”的な人間関係がもたらす索莫さに問題意識を抱いた人びとが、〇〇祭り、××盆踊り大会など、新しく年中行事を作り出している。それも人の和を図ろうとするから、集団としてのまとまりを求めようとするからである。

VII おわりに

これまで述べてきたところからみても、心理学の分野で慣習の問題に真正面から取り組んだ研究事例はきわめて少ないことがわかるが、それはわが国の場合にしても例外ではない。その数少ない事例のなかで、南博の「体系社会心理学」（1957）に見られる慣習についての叙述には、多分に興味を抱く。彼は、まず集団の成員全体、あるいは大部分が共通して示す行動を集団行動とする。次にこの集団行動には一定の約束、ルールの体系があり、成員はそれに従って行動することが期待され、それに反するときは制裁が加えられるとし、その集団統制の、組織化と成員に及ぼす強制力の度合に依じて、集団行動は、便宜的に風習、慣行、流行、規範（規則、法律）の4つに分けられるとしている。そうして、そのうちの風習と慣行とを一括して慣習とよび、習慣と区別することができるとしているのである。このように慣習を統制行動ととらえることから出発する慣習についての南の論述は、社会・文化的規定から慣習論を展開させた本稿のそれに近似している。

慣習の問題が心理学の分野であまり扱われないうのは、本来それに当たるべき社会心理学が、アメリカでのその発達によって、実験的研究を主流にするに至ったため、実験的に追究することが難しい慣習には、眼を向けようとしなかったからであるといえる。それはせいぜい社会的同調（social conformity）の一部で扱えばよいということであろうか。しかし、さらによく考えてみるならば、空気や水のように、人がその

存在を当然のこととしている慣習には、とくに問題意識を抱かなくなっているからであるということもできる。筆者は、1943年にタブーをテーマにして大学の卒業論文（1944）に取り組んで以来、主として茨城県内での慣習の実態調査の結果にもとづいて、いくつかの小論文を発表してきた。しかし、それらはおおむね現象面での慣習の追究であり、慣習そのものの本質に迫ろうとするのではなかった。そこであらためてそれに挑戦したのが本稿である。とはいうものの、いざそれにとりかかってみると、一口に慣習といってもその内容は複雑多岐にわたり、いささか戸惑いすることが多く、どこまで当初の目的が達成されたかは、はなはだ疑わしい。多少なりとも、今後の慣習研究に資するところがあればと考えている。

(1990. 9. 30)

参考文献

- 大宮録郎 (1988) 迷信・因習論考 東海女子大学紀要 (第7号)
- 河合雅雄 (1964) ニホンザルの生態 河出書房
- Kleinberg, O. (1951) Race and Psychology. Paris: United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization.
- Porteus, S.D. (1931) The Psychology of Primitive People; A Study of the Australian Aborigine. London: Edward Arnold & Co..
- Mead, M. (1935) Sex and Temperament in Three Primitive Societies. New York: William Morrow & Co..
- Benedict, R. (1946) The Chrysanthemum and the Sward: Patterns of Japanese Culture. Boston: Houghton Mifflin Co..
- Sargent, S. (1950) Social Psychology; An Integrative Interpretation. New York: The Ronald Press Co..
- Gillin, J. (1948) The Ways of Men; An Introduction to Anthropology. New York: Appleton-Century Crofts, Inc..
- Ross, E.A. (1908) Social psychology. New York: Macmillan.

- Sumner, W.G. (1906) Folkways; A Study of the Sociological Importance of Usage, Manners, Customs, Mores and Morals. Boston: Ginn & Co..
- Malinowski, B. (1922) Argonauts of the Western Pacific. London: George Routledge & Sons, Ltd..
- Malinowski, B. (1944) A Scientific Theory of Culture and Other Essays. North Carolina: The University North Carolina Press.
- 大宮録郎 (1958) 生活慣習についての心理学的研究(続報) 茨城大学文理学部紀要(人文科学)第8号
- 大宮録郎 (1960) 浮島住民のパーソナリティー——生活慣習に対する態度をとおして——茨城大学霞ヶ浦北浦地域総合研究報告 第1集
- 大宮録郎 (1944) 心理学研究 第18巻 第5・6輯
なおこのほか
- Seligman, R.A. (ed) Encyclopedia of Social Science. New York: Macmillan Co. (1930)のなかの Custom Fashion の項目(いずれも Sapir, E. が執筆している)をも参考にした。