

研究ノート

『神話論理』の解読に関する一考察

近藤 宏*

はじめに

本稿の目的は、アメリカ大陸先住民研究への寄与の可能性を探るという立場からレヴィ＝ストロースの『神話論理』のひとつの解読を示すことである。1960年代に発表されたレヴィ＝ストロースの神話研究は、南アメリカ先住民を対象とする人類学的な研究に大きな影響を与えてきた。その中でも二項対立の議論は1970年代から80年代にかけて大きな注目を浴びた。その他にも、神話的「コード」を用いた象徴表現分析や、「ブリコラージュ」という概念に助けを借りた神話分析なども行われてきた。このように、レヴィ＝ストロースの神話研究は事象の分析概念としては大きな影響を与えてきた¹一方で、その概念を道具に達成された『神話論理』の意義については、これまでは主にレヴィ＝ストロースという偉大な作者の固有名との関係で考察されてきた。それに対し、『神話論理』が一体アメリカ先住民の何を示そうとしていたのかを考察するのが本稿の基にある関心である。ただし、全4巻にも及ぶ『神話論理』全巻をここで扱うことはできない。そこで、神話論理のシリーズの前半部分、第1巻『生のものと火にかけたもの』、第2巻『蜜から灰へ』に焦点を当てる。さらに、『神話論理』には多様な読みの可能性が存在しているが²、本稿ではレヴィ＝ストロースがアメリカ先住民の神話を読み解くために作り上げた方法論に注目する。その方法論について、レヴィ＝ストロースは『神話論理』が書かれる直前の1960年の講義で次のように示唆している。

われわれは人類学者を、むしろ、一連の合理的操作によってひとつの機械を考え、そして組み立てる技師をモデルとして想像いたします。ただ、機械は動かさなければなりません。論理的確実性だけでは不十分です。他者の内奥の経験を自分自身について試みる可能性は、自然科学と人文科学が同様に必要性を感じているあの経験に基づく最終的な満足を獲得するために与えられている手段の一つにすぎません。おそらくは、ひとつの証拠というよりはひとつの保証というべきでしょう [レヴィ＝ストロース 2000: 184]。

『神話論理』の準備期間に当たる1950年代、レヴィ＝ストロースは大量の神話テキストを読み解いていた。この発言にはレヴィ＝ストロースはその神話テキストの読解を通じ、他者の語りに内在する「機械」を見出したこと、そして自身が属する世界の概念を使い「機械」を構成し他者の語りを分析するのではなく、アメリカ大陸先住民の中に見出された「機械」を自身の側に置き換える、その「機械」を可視化することである。その可視化の試みこそが『神話論理』であった³。

1. テキスト群の配置によるテキスト

『神話論理』の第2巻までに言及された神話の数は330を超える。これらのテキストは、数ページにわたって紹介されるものもあれば、地の文で簡単に言及されるものなど様々であり、また次々と神話テキストが本文中に登場してくる。さらに、その序列とは、内容のレベルでの関係性によるものであり、特定のグループの神話が連続して言及されることは、まれである。

キーワード：人類学、レヴィ＝ストロース、『神話論理』、コード、変換

*立命館大学大学院先端総合学術研究科 2006年度入学 共生領域

こうした方法はこれまでフィールドワークに基づく人類学者から批判を浴びる点だった。その批判の要点は、木村の言うように「地理的・文化的近接性を無視して、扱う神話を選び出している。その手続きはや恣意的といわざるをえない」と評される点にある〔木村 1989：179-180〕。しかし、こうした批判を呼び込んできた、複数の集団をまたにかけ神話テキストを検討する方法は、『神話論理』が人類学のパラダイムに対して持つ意義を考察する上で見逃すことのできない重要性がある。

『神話論理』で参照される神話テキストはレヴィ＝ストロースが記録したものではなく、19世紀末から20世紀中ごろまでに人類学者を中心に記録されたテキスト群だった。レヴィ＝ストロースはそうした資料を、一人の人類学者が出会うことの出来るフィールドという、単位に限定することなく解読していったのである。つまり、『神話論理』でレヴィ＝ストロースが行ったことの一つは、個々の人類学者がそれぞれの調査対象地の記録の側面として留めていた神話テキストを、そこから解放したことである、と考えることができる。人類学という学問が含んでいた、調査対象の記述の問題と関連させると、この方法の意義がより明瞭なものとなる。

渡辺は、近代的な人類学が始まった、19世紀末から大きな影響を持っていたロバートソン・スミスの研究に触れながら、人類学的な記述は常に、セム族などの民族名を「集合的主語」とすることで成立してきたことを明らかにしている〔渡辺 1993〕。この、「集合的主語」である民族名は後に文化や社会という概念の実体化を呼び込み、またその文化や社会を担う個人ではなく集合的な主体として、人々の姿を記述することに貢献してきた。それは、さまざまなグループ間の差異を強固なものとする相対主義的な文化イメージの形成に貢献してきた、とも言えるだろう。

こうした従来の人類学の記述法を踏まえると、レヴィ＝ストロースの試みの意義が浮かび上がってくる。つまり、レヴィ＝ストロースがとった、神話テキストを民族名にとられることなく配置するという方法は、「集合的主語」を用いることで、集団を一つの主体として示す従来の人類学的方法とは異なる原理に基づくものだった。むしろレヴィ＝ストロースは集団的な主体性の外部へと神話を位置づけていたのである。

2. 神話に見られる「二項対立」

1964年から刊行された『神話論理』に先立つ1950年代、レヴィ＝ストロースが神話研究に関する論文を複数発表し、その試みを通じてレヴィ＝ストロースは独特の神話研究の方法を作り上げていった。それは、一つ一つの物語をシークエンスで理解するのではなく、さまざまな要素の関係の総体と捉えること、そして、そのように理解された個々の物語のそれぞれを、変換関係と位置付けていくことだった。

これまで、レヴィ＝ストロースの神話分析では物語を要素へと分解する方法が大きな注目を浴び、時折そうした方法は、要素間に「二項対立」の関係を発見する方法として単純化されることもあった。確かに、対立する要素を神話の中に発見する、という方法をもとにレヴィ＝ストロースの神話の解読は展開していた。しかし、他者であるアメリカ先住民の物語に「二項対立」を発見していく、ということはレヴィ＝ストロースにとっては、他者の物語を「二項対立」という構成原理へと還元することとは異なる意味をもっていた。

レヴィ＝ストロースは、神話を解読していく際に、登場する動物・植物種名をはじめとする細部表現を確定することが重要である、ということをたびたび主張していた〔レヴィ＝ストロース 1976：56〕。神話分析における動物・植物種といった具体的なものへの関心の必要性は、『神話論理』を構成しているのは神話テキストだけでなく、膨大な量の民族誌、動植物、気象にまつわる資料だったことにも反映されている。アマゾンの熱帯林をはじめ、生態環境も大きく異なる地域で作られる神話の細部表現に「二項対立」を発見することは容易なことではない。例えば、『神話論理』第1巻でレヴィ＝ストロースは神話に、上-下、男-女、オポッサム-ジャガーという対立を読み解いてきた〔レヴィ＝ストロース 2006〕。上-下、男-女、が対立をなしているというのは理解できるだろう。しかし、オポッサム-ジャガーが対立をなしている、ということはわれわれの観点からはすぐに了解することはできない。オポッサム-ジャガーのように、動物・植物種をはじめとする具体物の関係を解き明かす、という方向で『神話論理』は構成されていた。そして、他の神話を参照し続けることで、その関係を見出していたのである。そしてこうした手間のかかる方法は、具体物を用いる論理、「具体の論理」を検討するために不可欠であること、そして、その論理の性質とは、さまざまな要素を関連される水準を限定しない「多価性⁴」の論理に基づくものであることを『野生の

思考』でレヴィ＝ストロースは示していた〔レヴィ＝ストロース 1976：73〕。そして、こうした特徴を持つ論理を、外部から検討するためには次のような心構えが必要であることを、『野生の思考』では述べていた。

「分類の原理に公準はない」というのが真実である。それは民族誌的調査、すなわち経験によってのみ取り出せる。〔レヴィ＝ストロース 1976：70〕

ただし、この視点は個別の事例を調査する「民族誌家」の視点において生じる問題である。しかし、多数の民族誌を踏まえた『神話論理』では多価性の論理をめぐる観察者と担い手の関係性の問題では別の視点が要求されるようになってきている。その視点では、一定量の事例を通じて浮かび上がってくる、「原理の公準」のおおよそのイメージが与えられている。

生のもとの火を通したもの、新鮮なものと腐ったもの、湿ったものと焼いたものなどは、民族誌家がある特定の文化の中に身を置いて観察しさえすれば、明確に定義できるものである。これらの区別が概念の道具となり…その観念をつなぎ合わせて命題にすることができる。それがどのようにしておこなわれるかを示すのが本書の目的である。〔レヴィ＝ストロース 2006：5〕

ここで明確に述べられていることを踏まえるならば、レヴィ＝ストロースが神話に見出そうとした「二項対立」を抽象化された形式へと還元することは難しい。神話分析における「二項対立」の発見が持つそれ以上の意味がこの一文に示されているのである。その意味は二点ある。ひとつは、その経験に基づく「感覚の論理」を示すこと。もうひとつは、感覚的な経験に基づく関係性に焦点を絞ることによって、よそものである「民族誌家」であっても「明確に定義できる」基準で他者が作り出してきた物語を読み解くことが可能になる、ということである。つまり、『神話論理』の冒頭で、レヴィ＝ストロースはアメリカ大陸先住民と民族誌家の区別が生じえないレベルで神話を読み解く、ということをまず宣言していたのである。こうした宣言に続く試みが、「集合的主語」を用いることで「われわれ」ではないことがあらかじめわかっている「他者」のありかたを再認するための記述と大きく異なっていることは明白である。神話を集合的な主体としての他者の外部に位置付けることによって、レヴィ＝ストロースは一度アメリカ大陸先住民と民族誌家の間の閾を無効にすることを試みたのである。この点に関しては、『神話論理』の序曲で主体という概念とともに次のようにはっきりと述べている。

さまざまな真理からなるいくつもの体系が相互に変換可能であり、それゆえ、複数の主体にとって同時に受け入れ可能になる諸条件の研究を開始したからには、これらの条件の総体はいかなる主体とも無関係に、それ自体としての現実を持つものになるのである。

〔レヴィ＝ストロース 2006：19〕

この文から次のようなことに留意しなければならない。レヴィ＝ストロースが分析した神話は、オポッサム－ジャガーの関係のように「われわれ」には理解しがたい表現であふれていた。それを「受け入れ可能」⁵なものへとするためには、「アメリカ大陸先住民」と「民族誌家」の間の境界が消失する基準に立たなければならない、ということである。これまで、レヴィ＝ストロースの神話研究は他者の物語を通じて人間の普遍的なレベルを発見する試みだった、と言われてきたが、そのレベルに立つことだけが探求の唯一の目的とは言えないことがここに示されている。この一文では、他者の物語を「受け入れ可能」にすることが目的である、と読むこともできるだろう。「二項対立」を巡る問題は、このようにレヴィ＝ストロースが「アメリカ大陸先住民」と「民族誌家」との関係を複眼的に考察していたことを示している。

3. 「変換」という視野

『神話論理』では多数の神話テキストを「変換」という視点に従い神話を次々と関係づけていた。その「変換」という関係とは主に、諸神話の細部に見られる類似と差異の関係を通じて検討されていた。では、複数の事物の関係を「変換」としてみることとはどのような意義を持っているのだろうか。この点については『神話論理』に先立ち、『野生の思考』の中で議論されていた。

『野生の思考』で「変換」による分析の対象となった現象は、オーストラリア先住民に見られる社会制度だった。オーストラリア内部に見られる多様な社会制度の差異は、フレイザーによって、諸制度の起源となる制度を見出そうとする「発生論的な関係」[レヴィ＝ストロース 1976:96]として説明されていた。これに対しレヴィ＝ストロースは、そこに見られるのは「対立」、「逆対称」などの「論理的な関係」である、という。前者の方法では、差異を基に諸制度を「発生論的」に配置するための仮説やモデルが必要となる。一方、後者の方法は、制度の外部に仮説やモデルを用意し、諸制度に序列をつけるのではない。そこでは、諸制度間の「関係は、原型と派生型のそれではなく、むしろ……あたかも、それらの体系がそれぞれ同一群のひとつの変換を表すもの」[レヴィ＝ストロース 1976:94]として問題にされるのである。つまり、「変換」という観点とは、制度に外在する仮説やモデルの上で制度間の関係を説明するのではなく、複数の制度を「論理的な関係」によって関係付けることが可能な群という集合体として示す観点だった。差異を伴って現れている制度を、「論理的」には同一のものであるとみなす「変換」という視点は、異なる複数の制度の間に、それぞれがお互いの「変換」となりうる関係を見出すこと、つまりそれらに共通している可能性を見出す方法だった。『神話論理』はこの視点を言語表現である神話へと適応することで、変換可能性を共有する、という観点から諸神話に新たな関係を見出していた。

『神話論理』ではそれぞれの神話テキストに言及しながら「変換」という視点から複数の神話の関係を具体的に検討している。先ほど挙げたオポッサムとジャガーの関係といった事例が、神話テキストに基づきながら次々に登場する。そのために、神話を対象にした「変換」関係の考察を抽出することは、難しい。そこで、レヴィ＝ストロースが「変換」という視野を示すために用いている比喩を考察の手掛かりとする。

『神話論理』の第1巻の前半、神話の変換関係を提示し始めて間もない頃に、レヴィ＝ストロースは自身の方法について次のように振り返っている。それまで、レヴィ＝ストロースは主に神話における社会関係、とりわけ男-女という対比、そして、姻族-血族という親族関係に見られる対比に注目しさまざまなグループの神話を変換として関係付けてきた。

これまで行ってきた作業により、多くの神話を関連付けることができた。既に検討した神話のひとつがひとつが、一貫性のある全体の中にしかるべき位置を持つと信じているのであるが、近親性の強い結びつきの確立と強化を急いだので、そこここに、互いに結び合わすべき糸がたれたままになっている。[レヴィ＝ストロース 2006:197]

「糸」の比喩の使用には、「変換」という視点を取ることでそれまでは繋がりが見られなかった神話の間に関係を結ぶことが可能になったという事実が示されている。ここでも、集合的な主体から離れ、まず変換可能性に基づき諸神話にまとまりを与えていく、という方法意識が徹底されていることが見て取れる。

「糸」の比喩が示された第1巻の序盤では、神話に見られるジェとボロロというグループの神話に見られる男女関係に目を向け変換関係を考察していた。つまり男女の対比的な関係というひとつの「糸」によって複数の神話を結び付けていたのである。しかし、その考察が終わると、レヴィ＝ストロースは次のようにその先の展開の方向性を示していた。

その他の細部については、徐々にしか解明できない。その細部を含む神話が、その細部に関して、一つあるいは複数の変形グループに属しているからである。変形グループの完全な——かつ多次元的な——体系をまず再現する必要がある [レヴィ＝ストロース 2006:117]。

ここに示されるように、男女の対比的な関係性だけが神話を構成する原理ではなかった。神話を構成する細部表現は、他にも視覚、聴覚に基づく感覚的対比、雨季と乾季といった季節的対比、生ものと焼いた肉という食物の対比、星団と恒星といった天文学的対比など、性質の異なる多様な関係に基づくものだった。つまり諸神話を関連付ける「糸」は単一ではなく、質の異なるものが複数存在しているのである。

そして、第2巻にすすむと、「変換」関係によって提示される諸神話の集合は、「絨毯」に喩えられるようになっていた〔レヴィ＝ストロース 2007：267〕。この比喩の移り変わりは、諸神話を関係づける複数の基準、「糸」が絡み合い、紐解けないような状態にあるのではなく、絨毯を織るように一定の秩序に従って関係が作り上げられていることを示唆しているだろう。これまで、レヴィ＝ストロースが用いた比喩を手がかりに、「変換」という視点を取ることによって神話に見出されたもののイメージを獲得してきた。それは、集合的な主体とは別の原理である変換可能性によって構成される諸神話の集合であり、また諸神話をまとめるものの関係には、予測できない無作為なものではなく一定のルールが働いていることが示されている。次にこの比喩を実際の分析方法に関係づけることによってより具体的にレヴィ＝ストロースが神話に見たものを検討する。「糸」の比喩が示してきた諸神話を関係づけるものとは、言語学的概念を借用し構成した「コード」という概念だった。以下ではこの「コード」について検討する。

4. コード

神話の細部表現の具体性に基づき、神話を変換関係として提示するために「コード」の概念は不可欠なものだった。細部の具体性への着目とは、アメリカ先住民の神話に見られる必然的な関係が見出せない複数の要素の結びつき、例えば、火の主がジャガーである、トウモロコシがもともと堅い木の実である、ジャガーとカメが仲たがいをする、といった要素の結びつきを解明することだった。そのために行われたのが神話で用いられている「コード」の発見と「コード」間関係の解明だった。「コード」とは「対立が取り出される領域の性質によって」〔Maniglier 2002：11〕規定できるものであり、レヴィ＝ストロースは、姻族と血族の対比が取り出せる「社会学的コード」、雨季と乾季の対比が取り出せる「季節のコード」、太陽と月の対比が取り出せる「天文学的コード」、その他にも「動物学的コード」、「聴覚的コード」、「嗅覚的コード」、「技術＝経済学コード」など複数のコードが神話に働いていることを示した。神話の変換を示す際には「コード」への言及が頻繁になされているが、第1巻では、神話に広く使用されている「コード」が次々と発見されていた。〔レヴィ＝ストロース 2006〕。先ほどの比喩でしめすと、「絨毯」としての神話を提示する前の、複数の「糸」を発見する段階に位置づけられるだろう。

他者の神話の具体的な細部表現がわけのわからない物として現れるのは、各コード内部での対比の構成に通じていないこととともに、あるコードでの対比に導かれる他のコードの対比に通じていないことにも起因する。例えば、南アメリカ先住民の間で「季節のコード」における雨季と乾季の対比は、「技術＝経済的コード」における季節ごとに異なる食料の対比を導くのである〔レヴィ＝ストロース 2007：152-155〕。

こうした対比のあり方は生態学的な知識によって補填される場合もあるが、必ずしも対比が経験的事実に基づくわけではない。例えば、「季節のコード」や「感覚のコード」に関連する、乾いた—湿ったという、細部表現の構成に関して重要な対比がある。蜂蜜という要素がこの対立でどちらに位置づくかは、グループごとに異なる。それは、蜂蜜はおもに乾季の収穫物である一方、南アメリカ先住民の間では水と混ぜ合わせ食するのが一般的であり、蜂蜜はどちらにも位置づけることができる可能性があるのだという〔レヴィ＝ストロース 2007：125-127〕。こうした制約があるために対比やコードは、神話の登場に先立って示すことはできず、ヴァリエントを提示した後に言及されることがほとんどだった。

「変換」の議論でも見たように、神話の変換の「糸」の結びつきが徐々に複雑になるが、それは新たな変換が示される度に前提となる対比やコードの数が徐々に増加していくためである。つまり、結び付けられる神話の数が増えるために、そこに見出される関係も複雑化していくのである。事実として、第2巻で示された変換関係は第1巻で示された変換関係を前提とする、もしくは参照しているものが多数存在していた。

「コード」に議論を戻すと、神話で働く複数のコードの提示をした後に、レヴィ＝ストロースは特定の「コード」の性質、次いで〔レヴィ＝ストロース 2006：339-340；2007：78〕「コード」間の関係性〔レヴィ＝ストロース

2007：303-306；474] について考察していた。「コード」の発見からコード間関係の検討への議論の移行は、「糸」から「絨毯」への比喩の移行に対応している。そのコードの性質やコード間関係については、『神話論理』1、2巻の各所で具体的に次のように論じられていた。

いずれにせよ、私が検討中のいくつかの神話に天文学的コード化が出現しているということは、私ができることに気づけなかった神話にも、明らかにあるいはひっそりとこのコードが存在しているのではないかと確かめてみる気にさせる。[レヴィ＝ストロース 2006：339-340]

天文学的コードは神話思考を厳密に規制する [レヴィ＝ストロース 2007：78]

以上の事柄を述べてきたのは、これらの神話の分析が呈する本質的問題、すなわちこれら3つのコードは、互いに入れ替わることができるという問題に取り組むためである。……まず食物のコードと天文学のコードを結びつけ、ついで食物のコードと社会学のコードを結びつけ、そして社会学のコードと天文学のコードを結びつけるとこれら3つのコードの相同が証明できるのではないかと。[レヴィ＝ストロース 2007：306]

蜂蜜の起源についての神話は乾季あるいは——乾季のない場合には——食糧不足を含意する時期に結びついていることに気づいた。こうした季節のコード化に、聴覚的性質を持つ別のコード化が付け加わる。[レヴィ＝ストロース 2007：474]

第1の引用は、天体と季節の運行の関連についての気象＝天文学的な知識の言及と、その知に基づく細部表現における天体と季節の結びつきの提示 [レヴィ＝ストロース 2006：322-338] に続く文章である。季節的な活動との結びつきが見出された「天文学的コード」に対し、レヴィ＝ストロースが強い関心を寄せていることがわかる。更に「潜在的な天文学的コード」という見解は、別の箇所でも動物の対比へと結びつけられてもいた [レヴィ＝ストロース 2007：147]。季節と天文学の緊密な関係は、第4の引用で取り上げられている蜂蜜の起源の神話に関する、「蜂蜜に狂う娘の物語は、天文学的コードの術語による解説ができるのではないだろうか」 [レヴィ＝ストロース 2007：122] という評価にも呼応している。様々なコードの関係が問われている第3の引用でも、議論の中心にあるのはプレヤデス星団という要素であり、この天体には蜂蜜との関連が示されていた [レヴィ＝ストロース 2007：55]。南アメリカ平原部の先住民を対象とした諸神話の変換を提示することによって、神話において「天文学的コード」が重要な機能を果たしていることや、「天文学的コード」と他の「コード」との間の関連性が示されるようになった。

そして、諸神話の集合体の内的な関連性が浮かび上がるにつれて、その集合体の中心に位置する、それ自体では直接現れえないテーマが浮かび上がってくるようになる。第2巻の結びにあたっては、さまざまな神話が分離と結合の周期的交代という同一のメッセージを、個体の次元（聴覚的コード）、人間集団の次元（社会学的コード）、人間と環境の関係の次元（技術＝経済的コード）、宇宙論的な次元のコードの対比を使い表明している、という見解が示される [レヴィ＝ストロース 2007：544]。このように、コードの発見からコードの性質、さらにコード間関係と神話分析の視点を移行させることによって、神話という語りを持つ一定の規則をレヴィ＝ストロースは見出していた。さらに「コード」の概念は神話が語るメッセージの意味を示すというよりも、神話がどのように語られているか、神話の質感を浮かび上がらせるための概念であった。神話に用いられた比喩が質感を伴うイメージを備えている「絨毯」であったのも、このようなレヴィ＝ストロースの意図を反映しているのではないだろうか。

おわりに

本稿では、具体的な資料としては『神話論理』全四巻の前半2巻、及びそれらへの導入の役割を担っている『野生の思考』に、またそれらの資料を解説する手掛かりとして『神話論理』を構成する4つの要因、神話テキスト群の位置づけ、「二項対立」、「変換」、「コード」に焦点を当て『神話論理』の解説を試みた⁶。ここで示されたことは、

レヴィ＝ストロースが示したのは、神話が何を語っているかではなく、神話がどのように語られているか、つまり特殊な語りとしての神話の様相だった。そして神話が「われわれ」の語りとは異質であることを示したのである。この「われわれ」とは異質な「他者」の在り方を、両者を隔てる閾の性質という観点からレヴィ＝ストロースは人類学という学問を通じ何度も問い返し続けていた。本稿でもその一側面を、「二項対立」を巡る問題の中に確認してきた。『神話論理』の出発点において、レヴィ＝ストロースはアメリカ大陸先住民という「他者」と「われわれ」の閾を消失させていた。そうすることによって、神話の質感を浮かび上がらせ、その語りの特殊性を示してきたのである。つまり、『神話論理』の試みとは変換可能性という観点から神話という語りの特殊性を浮かび上がらせることによって、「われわれ」と「アメリカ大陸先住民」の閾を新たに示したことだった。この閾は、それまでに想定されていた「未開」と「文明」という進化論的な視点や「ホビ文化」と「西洋文化」という相対主義的な視点によって見出されてきた「他者」と「われわれ」を隔てている閾とは異なるものである。

このような観点から『神話論理』を読み解くと、次のような問いが浮かんでくるだろう。『神話論理』を通じて新たに示されたその閾とは何か。そして、神話を通じて見出されたその閾は、「われわれ」の影響によって、その生活を変化せざるを得ない現在のアメリカ大陸先住民とどのような関係にあるのか。これらの問いにこたえるためには、本稿では扱わなかった第3巻、第4巻を含めて、一連の神話研究を通じてレヴィ＝ストロースが示した神話の様相を明らかにしなければならないだろう。

注

- 1 スベルベルは象徴表現理論の立場から、象徴表現研究において革新的な理論を打ち出している、と『神話論理』を評価した [スベルベル 1979]。ただし、その評価ではレヴィ＝ストロースが問題にしたのがアメリカ先住民の神話であったということはほとんど顧みられていない。
- 2 例えば出口は、『神話論理』に基づき倫理的な議論を展開している [出口 2007]。スベルベルの読みは認知科学的な読みを展開した。また数学的な立場から読むスキュブラは『神話論理』を一種の後退とさえみなしていた [Scubla 1998]。
- 3 『神話論理』もまた神話である、とレヴィ＝ストロースは述べている [レヴィ＝ストロース 2006: 12]。
- 4 『野生の思考』では Polyvalente は「多値性」と訳されている。この点を「多価性」と訳すことについては、近藤 [2008] を参照
- 5 渡辺 [2008] はレヴィ＝ストロースのこうした見解を「了解可能性」と呼び、その視点と変換という視点が結びついていることを明らかにしている。
- 6 本稿で確認してきた『神話論理』におけるレヴィ＝ストロースの方法は、フーコーによる「アルシープ」の分析に通じるものがある [フーコー 1981]。フーコーはアルシープの記述が、「他者」と「われわれ」の閾を問題にすることを述べていた [フーコー 1981: 201-202]。

〈参考文献〉

Maniglier, Patrice

2002 *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Ellipse.

Scubla, Lucien

1998 *Lire Lévi-Strauss*, Edition Olide Jacob

木村 秀雄

1989 「火・動物・結婚」『異文化の解読』、吉田禎吾（編）、pp. 144-237、平河出版社。

近藤 宏

2008 「神話に読み取られたものについて——1950年代のレヴィ＝ストロース神話研究の検討」『コア・エシックス』4: 427-435。

スベルベル、ダン

1979 『象徴表現とは何か』、菅野 盾樹 訳 紀伊国屋出版。

出口 顕

2007 「生成する中空」『思想』,1002:145-162 岩波書店。

フーコー、ミシェル

1981 『知の考古学』、中村 雄二郎 訳 河出書房新社。

レヴィ＝ストロース、クロード

- 1976 『野生の思考』, 大橋 保夫 訳 みすず書房。
2000 「人類学の課題」『今日のトーテミズム』, 仲澤 紀夫 訳 pp.173-227、みすず書房。
2006 『生のもとと火を通したもの』, 早水 陽太郎 訳 みすず書房。
2007 『蜜から灰へ』, 早水 陽太郎 訳 みすず書房。

渡辺 公三

- 1993 「古代文学と人類学」『古代文学とは何か』古橋信孝・三浦佑之・森朝男（編）、pp208-219、勉誠社。
1996 『レヴィ＝ストロース』講談社。
2008 「神話論理への反言語論的転回——1950年代のレヴィ＝ストロースの人類学的探究」『思想』1016:10-25、岩波書店。

A Consideration about *Mythologique*

KONDO Hiroshi

Abstract:

In this article, we try to discover a way of reading Lévi-Strauss to understand what he does in *Mythologique*. It seems to be hard to understand what Lévi-Strauss does in this series. In order to evaluate the range of his study, we intensively read vol.1 and vol.2 of *Mythologique* by considering the way it organizes a huge amount of Amerindian myths.

We discuss four concepts. The first is the problem of “collective subjectivity” in ethnographic description. The next three are “binary opposition,” “transformation” and “code” in *Mythologique*. In *Mythologique*, Lévi-Strauss re-organizes a huge amount of myths collected by anthropologists and missionaries, and in doing so Lévi-Strauss is able to release myths from the concepts of ethnic or cultural identity. Instead, he creates a new way of reading myths utilizing other concepts. First, Lévi-Strauss tries to read the myths of others as comprehensible stories by finding the mechanism that works in myth, binary opposition. Next, he finds that the relations among myths from various groups form the viewpoint of transformation. Then, he discusses specific codes which most of the myths use to make the binary oppositions. With these concepts, Lévi-Strauss shows not what myths mean but how the myths are told.

Keywords: anthropology, Lévi-Strauss, *Mythologique*, code, transformation

