

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

文字通りでない意味への問いかけ：
レヴィ=ストロースの比較

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2012-01-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 出口, 顯 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001066

文字通りでない意味への問いかけ

— レヴィ＝ストロースの比較 —

出口 顯

島根大学法文学部

誤解というありふれた現象の比較をレヴィ＝ストロースの神話分析を出発点として考察する。誤解というコミュニケーション不全を引き起こす一因として、『蜜から灰へ』では文字通りの意味と比喩の意味という対比が言及される。比喩の意味とは、シニフィアンとシニフィエが直接対応しないことであるが、文字通りの意味も実はその一形態であり、シニフィアンとシニフィエの不整合はシーニュ（語）全般に言えることである。それゆえメッセージは誤解と切り離せないのである。ついでレヴィ＝ストロースとは異なる観点からではあるが、文字通りの意味と比喩の意味のずれについて論じたエヴァンズ＝プリチャードとリーンハートのアザンデとディンカの研究を検討する。エヴァンズ＝プリチャードの研究からは同一の言語ゲームを共有する「共同体」とは、わかり合えないかもしれないことをわかり合っているものたちのことだと考えるべきではないかという視点が提示される。リーンハートのパララックスの概念からは、西洋思想史の中で「自然」という語の再検討が導かれ、「自然」は、レヴィ＝ストロースのいう「象徴値ゼロのシーニュ」であることが示される。それはまたレヴィ＝ストロースの構造概念が、体系的なものではなくメッシイなものであることを明らかにしてくれる。

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| はじめに | 3 リーンハートとパララックス |
| 1 レヴィ＝ストロースと比喩的意味の神話学 | 4 象徴値ゼロのシーニュとしての「自然」 |
| 2 エヴァンズ＝プリチャードとサンザ | 5 メッシイな構造 |
| | おわりに |

* キーワード：レヴィ＝ストロース、象徴値ゼロのシーニュ、比喩的意味と文字通りの意味、誤解

はじめに

晩年のフーコーの思想に影響を与えたことで知られる、コレージュ・ド・フランス名誉教授ピエール・アドは、西洋の思想の歴史を記述することは、誤解の連続の歴史を記述することだと述べている (Hadot 2006: 14)。アドによれば、ソクラテス以前の古代ギリシアの哲学者ヘラクレイトスの格言といわれている *Phusis krupteesthai philei* には、「万物の構成は隠れがちである (知るのが難しい)」「万物の構成は隠されたがる (明らかにされるのを好まない)」「起源は身を隠しがちである (物事の起源を知るのは難しい)」

「事物を出現させるものは、それらを消失させもする（誕生をもたらすものは、死ももたらしがちである）」「形相（あるいは外見）は消失しがちである（誕生したものは死にたがる）」の五つの訳を試みるのが可能であり、最後の二つがおそらくヘラクレイトスの言わんとしたことにもっとも近い（Hadot 2006: 9-10）。しかしこの格言は、例えばテミステイオスの『弁論集』5 p.69のように（日下部 2000: 345）、普通「自然は隠れることを好む」と訳され、謎めいたものとしてその後2500年にわたって西洋の思想家や科学者たちにとり憑き、様々な解釈をひきだした。それ故にアドは、*Physis krupteesthai philei* の受容の歴史は誤解（といっても創造的誤解）の連続の歴史だと述べたのである。

とはいえ、思想史上の重要なテーマである以前に、誤解は、異なる言語を話す他者とのコミュニケーションは言うに及ばず、同一の言語を話す者同士の間でも生じる、われわれの日常生活になじみ深い、それゆえにありふれた現象でもある。しかしフーコーも述べるように、

ありふれた事実は、ありふれているからといって存在しなくなるわけではありません。ありふれた事実を前にしても、そうした事実にかかわる特有の問題や、もしかしたら独創的でさえあるかもしれない問題が発見できるのか否か、あるいは発見しようと試みるのか否か、その差はわれわれの側に属しているのです。（フーコー 2001: 330）

言語によるコミュニケーションとは、そもそも発信者のメッセージが受信者に理解できるよう行われるものであるはずだが、コミュニケーションの伝達を阻害するような外的内的要因が格段見当たらなくても、誤解は生じる。今コミュニケーション不全の一つとして誤解を規定してみると、言語やそれに類する手段でコミュニケーションを図るのが人間社会の普遍的な特徴である以上、誤解はいつでもどこでも起こりえる。だとしたら、誤解は、比較を考える上でふさわしい主題と言えないだろうか。

誤解も含めたコミュニケーション不全を、レヴィ＝ストロースの構造主義の観点から比較検討し、その作業を通じてレヴィ＝ストロースの分析の意義を再考したいというのが、ここでの目論見である。

2008年に100歳の誕生日を迎え、あちこちで特集が組まれたが、その意義を探るある特集の巻頭言に「今や時代遅れの化石の感がある」と形容されるほど¹⁾、今日の人類学の主流からレヴィ＝ストロースは遠のいていると了解されている。しかし果たしてそうなのだろうか。

構造主義は、意味が個々の事象に存在するのではなくそれらのあいだの関係にあるという考えを前提とする。北アメリカの北西海岸に生活するセイリッシ語族につたわる眼と舌が突き出したスイフウェ仮面とその神話の意味は、それだけでは明らかにならず、同じく北西海岸に住むクワキウトル族につたわる、眼と舌を突き出したクウェクウェ仮

面と、対照的に眼がくぼみ口もすぼめているゾノクワ仮面との比較によってはじめて突き止められると、レヴィ＝ストロースが説いていることから見てもとれるように（レヴィ＝ストロース 1977, Lévi-Strauss [以下 L-S] 2008: 916-9）、構造主義の分析の根本には比較があるのだ。人類学的な比較を新たに模索するとき、先ほどの特集の巻頭言を再び用いるなら、「彼の著作から学ぶべきことは、まだまだある」のではないか、以下では、その一端を別出してみたい。

1 レヴィ＝ストロースと比喩的意味の神話学

レヴィ＝ストロースは、『遠近の回想』の中で、神話とは何かというエリボンの問いかけに対して、北米先住民なら「人間と動物がまだ区別されていなかった頃の物語」と答えるだろうと述べたあと次のように続けている。人類が「動物とコミュニケーションを持っていないという状況ほど、悲劇的なものはなく」、彼らの神話が、「自分たち人間の出現とは、人間の条件とその欠陥を産みだした事件であると考えている、というのはよく理解できます」（レヴィ＝ストロース＋エリボン 1991：248）。しかし人間の条件と欠陥とは、動物とコミュニケーションが持ってないということだけではない。同じ言語を話す人間同士の間でも相手のいうことが理解できないで事件が起きる様子を神話は語っているのだ。

『蜜から灰へ』で分析されるギアナの M278, M279a, M279b などは、夫が比喩的な意味で言わんとしたことを妻が文字通りの意味で受け取ったために、夫の憎しみを買ったという神話である。その一ヴァージョンは以下のように語られている。

昔あるところに一人のインディアンがいた。ある日このインディアンは言った。「これほどの雨のもとでなら、今夜はよく眠れるぞ」。妻がこの言葉を誤解して、弟に言った。「私の夫は馬鹿だ、雨の下で寝たがっている」。黄昏時になると、兄弟は夫をハンモックに縛り付け、雨ざらしにした。翌朝、このインディアンは血の気がなくなっており、カンカンにおこっ
いて――

このあと夫は妻を殺し、妻の兄弟に追われる。彼は鳥（ホウカンチョウの一種）に変身して追撃をかわす（レヴィ＝ストロース 2006：322）。その後の人間と動物（鳥）の間の断絶は、人間と人間の間での誤解と深く関わっているのである。

これ以外にもレヴィ＝ストロースは、神話の中の誤解やコミュニケーション不全をとりあげている。『神話論理』に先立つ神話の構造分析の成功例として有名な「アスディワル武勲詩」は、北米北西部のツィムシヤンの諸ヴァージョンをボアズの報告をもとに分析したものである。その1916年版（スキーナ川）では、アスディワルの二度目の結婚で生まれた息子ワウクスが登場する。

ワウクスは父親のアスディワルからもらった魔法の道具を持って狩りに出かけるが、岩を打ち砕き山に道をつけることのできる槍を忘れる。地震が突然起きて驚いた彼は、谷間に見える妻に、地震を鎮めるために脂を神々に捧げる儀式が必要だと知らせようとするが、妻はワウクスの言うことを聞き取れず、誤解してしまう。妻は脂と冷たい水で腹一杯になり、体が破裂し燧石になってしまう。槍を忘れ、妻と自分のあいだの誤解のため自然を鎮めることのできなかつたワウクスは、犬と魔法の道具とともに石になってしまう。

(レヴィ＝ストロース 1974：46)

ここでも神々に捧げる儀式用の脂を自分で食べてしまうという妻の誤解が悲劇を招く。ワウクスの妻の誤解は、遠く離れていて聞き取れなかったことによるもので、比喩的意味を文字通りに受け取る誤解とは異なる。しかしそれは、失念あるいは物忘れと同様のコミュニケーションの不全として捉えられる可能性を提示する。

上記のヴァージョンでワウクスは持参しなくてはならない槍を忘れていた。これも石に姿を変える悲劇の原因の一つである。一方、1912年版（スキーナ川）では「物忘れ」はアスディワル自身のエピソードとして語られる。

セイウチの海底王国への旅ののち、アスディワルは、自分が子ども時代を過ごしたスキーナ川上流（山）への郷愁を断ちがたく、妻を捨てスキーナ川渓谷へ戻る。息子と再会して犬をもらう。冬になり山へ狩りに出かけるが、雪靴を忘れてしまう。道に迷った彼は、雪靴がないため山を登ることも下ることもできず、その場で犬と持っていた槍とともに石に変わってしまう。

(レヴィ＝ストロース 1974：16)

空間的隔たりが他者とのあいだでの誤解と結びつくように、以前の自分の考えていたことを思い出せない物忘れは、過去の自分との時間的隔たりと結びつくといえよう。それ故に「物忘れ」(oubli)を、レヴィ＝ストロースは自己のあいだでのコミュニケーション不全として捉えているのである (L-S 1973a: 230)。

このように、他人とのあいだだけでなく自己とのあいだにもコミュニケーションが通じないことにレヴィ＝ストロースは関心を寄せていることがわかるが（他にもレヴィ＝ストロース 1988：第13章）、コミュニケーション不全についてレヴィ＝ストロースはどのような理論的展望を与えているだろうか。先ほどのギアナ神話が紹介されている『蜜から灰へ』の議論を手がかりに、伝達を阻害する際立った要因がなくても誤解が生じるのはどうしてなのかを考えてみよう。

『蜜から灰へ』では交響曲の繰り返される和音のように、中空と中身が詰まった、容器と内容物、文字通りの表現と比喩的表現という対立の諸セットが語られている。ここでは、ギアナ神話にもみられる文字通りと比喩的に注目してみたい。レヴィ＝ストロースは、「文字通りの意味は、自然の経路にしたがって、『メッセージを直ちに消費すること』に対応しており、比喩的な意味は、文化の経路にしたがう、遅らせた消費に対応してい

るのである」と述べている（レヴィ＝ストロース 2006：322）。

文字通りの意味（表現）をシニフィアン（意味するもの）とシニフィエ（意味されるもの）が一義的にそして「直ちに」結びついている状態と捉えるならば、比喩的意味（表現）は、シニフィアンが本来予定されていたシニフィエと対応しない状態、「遅れ」によって本来結びつくべきシニフィエとは異なるシニフィエと結びついた状態とみなすことができる。『蜜から灰へ』の他の和音に喩えて言うなら、中身のつまった樹木では樹皮と幹の中身が「じかに」しっかりと結びついているのに対して、空洞の木には結びつくべき中身がないのに対応しているといえよう。そこから

[文字通りの意味：比喩的意味：：直ちに：遅れて：：中身が詰まった：中空]

という式を導くことができる（cf. 出口 2007a：154）。

このように、比喩的意味とは、いわばシニフィアンと字義的にそれが結びつくべきシニフィエとのあいだに生じたずれといえるが、この考え方は、『蜜から灰へ』で初めて示されたものではない。『野生の思考』のプリコラージュは、ありあわせの材料や道具で何かをつくったり修繕することであるが（レヴィ＝ストロース 1976：第1章）、ものは、本来とは異なる、つまり文字通りではない、ずれた用いられ方をする（例えばシートベルトがピストルホルダーになるように、写真参照）。宮川淳が述べているように、「レヴィ＝ストロースがプリコラージュの比喩で強調しようとしているのは、まさしくシニフィアンとシニフィエの不整合」（宮川 1974：19）なのである。いわば本来のシニフィエが所定の位置を離れそこがいったん空洞化し、別のシニフィエがやってくるものの、そのシニフィエもいつでも別のシニフィエに取って代わられる不安定さを残した様態といえよう（出口 2007a：154）。

しかし、シニフィアンとシニフィエの不整合は、比喩的な意味に限定されない。辞書で言葉の意味を調べてみていくと、ある語の意味は別の語によって与えられ、その語も



Transformations: The art of Recycling, Pitt-Rivers Museum, 2000 より

また、それを定義するためには別の語の助けを借りるという循環が続く。レヴィ=ストロースは、『やきもち焼きの土器づくり』のおわりに次のように述べている。

辞書編纂というきわめて厳密な作業を行なう語彙研究者でさえ循環的定義の危険に曝されているのである。そして回帰を避けると言いながら、実は多くの場合、それを先にくり延べているにすぎないことを彼らは知っている。単語を定義するのに別の単語が用いられ、後者の定義の中に結局それが定義することを可能にした第一の語の定義が入りこんでくるという事実自体にすでに循環性が存在している。 (レヴィ=ストロース 1990: 284-5)

つまり、ある語（シーニュ）の意味を調べるとき、求められる「意味されるもの」（シニフィエ）の意味が分からずさらに調べる必要が出てくるとすれば、最初に求められたシニフィエは実は新たなシニフィアンに転じたことになる。シニフィエとしてしか存在しないものなどなく、ある単語のシニフィエとは、別の単語すなわち「別のシニフィアン」なのである（図1参照）。

この点について、ヴァイトゲンシュタイン風に、言葉の意味とは言葉の使い方なのだと言っても事態にさしてかわりはない。ある言葉にはそれが使用されるべきふさわしいコンテクストがあり、他の複数の単語とセットになって使用されるのがその言葉の正しい

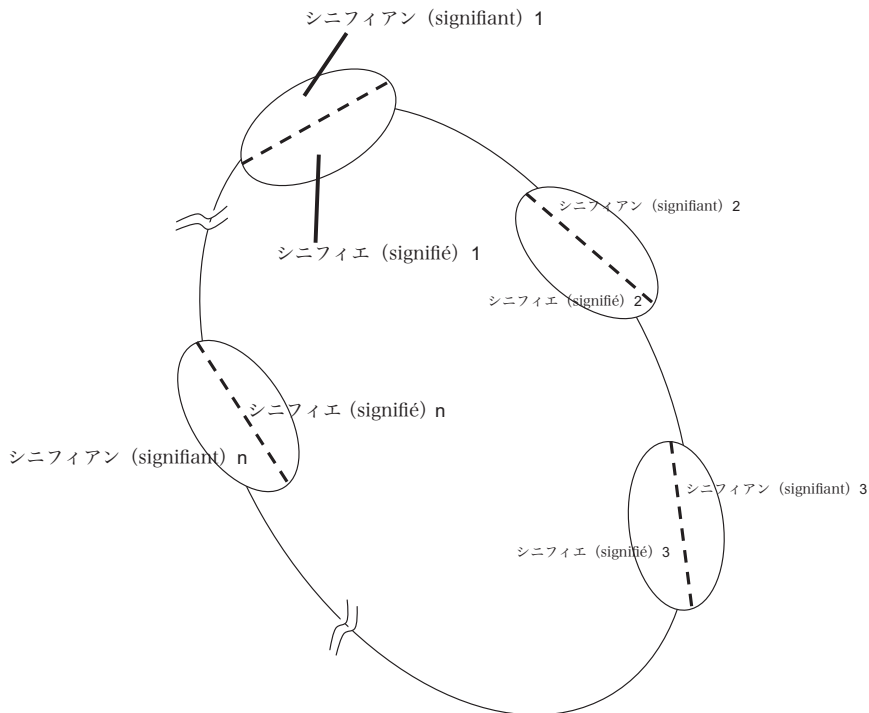


図1

意味であるというとき、意味とはある語（シニフィアン）と別の語（シニフィアン）の結びつきだと語っていることに他ならないからである。

辞書を引くにせよ、会話の中で適切な言葉を発しようとして構えているときにせよ、すべての語は、シニフィエの場所が空洞となりそこに別のシニフィアンが到来するのを待っている、浮動するシニフィアンあるいはシニフィエなきシニフィアンなのであり²⁾、だとしたら、文字通りの意味とは、比喩的な意味の一形態といえるであろう。そこに見られるのは、一つの語のなかでシニフィアンとシニフィエが固定的に結びついている姿ではなく、一つの語が二つのシニフィアンに二分された事態である。二つのシニフィアン（従来の言い方をすれば、シニフィアンとシニフィエ）は、意味作用や使用上では類似しているが語の形態などの点で同一とはいえない故に、いわば二卵性双生児のような関係にあるのだ。

カリフォルニアの神話には、生まれた後で自分から望んで縦に二つに裂かれて双子になった男の子の話がある。彼が母親の胎内にいるとき、母も他の村人も人食いに殺されるが、男の子は雌犬に助けられ、無事誕生し急速に成長する。彼は「雷」と名づけられる。「雷」はいつも一人でいるのに飽きた、仲間が欲しいと母親がわりとなった雌犬に頼み、体を二つにしてもらう。地上にいるのに飽きた双子は空に登り雷になる（Gayton and Newman 1940: 48-50）。レヴィ＝ストロースは、「すべての単一性は、そのうちに二元性をしまいこんでいる」と述べているが（L-S 1991: 92）、それはこのような神話的双子だけでなく「単語」にもあてはまるであろう。

このように二元性が言葉の宿命で、シニフィアンがシニフィエ（別のシニフィアン）と容易く結びつかないのならば、比喩の意味はパラジットのごとくメッセージにつきまとうことになる。そして文字通りの意味が比喩の意味に受け取られる、あるいは比喩の意味に受け取られることを期待して発せられたメッセージが文字通りの意味に受け取られてしまうのなら、メッセージは誤解と切り離すことができない。ディスクールは、メッセージの伝達可能性という点に関していうなら、どのように短くシンプルなものでも、ある種のわかりにくさを伴わざるをえないだろう。逆に文字通りの意味が伝わるのは、奇跡のような出来事なのである。

2 エヴァンズ＝プリチャードとサンザ

レヴィ＝ストロース同様、文字通りの意味と比喩の意味のずれが作り出すコミュニケーション不全と人間の条件について考察したのが、イギリスの社会人類学者エヴァンズ＝プリチャードだった。エヴァンズ＝プリチャードは、スーダン南部のアザンデのサンザ（*sanza*）という言語習慣について述べている（Evans-Pritchard [以下 E-P] 1962）。彼の研究を読むと、文字通りの意味が奇跡と化すことが理解できるだろう。

サンザの辞書的な意味は、大きく分けると「悪意、嫉妬、憎しみ」と「比喩、ことわざ」になるが、本来言いたいことを、比喩的な言い方で隠してこちらの真意を相手に悟らせたくないような発言がサンザであり、double talk (曖昧な物言い、故意に曖昧にした言葉) とエヴァンズ=プリチャードは訳している。なぜ悪意とことわざ、曖昧な物言いが同じ言葉で示されるのか、それを解釈することはアザンデの思考様式の解明の手がかりになるとというのがエヴァンズ=プリチャードの見解であった³⁾。

例えばある男が、他の女たちの前で、自分の妻のことを馬鹿にして、「この間抜けな犬は、私が咳をするから飼っているだけだ」と言ったとしよう。犬は主人が出した痰をなめるものである。この発言の内なる意味 (inner meaning) は「この間抜けな女 (彼の妻) が自分のところにいるのは、彼女が畑を耕すからだ」である。もし妻がこの発言の真意に気づいたら彼女は騒ぎだすだろうが、夫は何も知らない振りをして犬のことを言ったのだととぼける。またそう言い逃れできるよう、サンザを言うときには犬の方を見ながら言うよう彼は用心しておくのである。また、言葉のトーンなどを変えることで正反対の意味を伝えるのもサンザである。「全然気にしていない」という発言も言い方次第でも気にして傷ついたという意味になる。サンザと見なされるのは言葉だけではない。道で女性と出会ったときウインクすればそれは姦通の誘いでもある。ウインクや意味ありげな眼差しは、*sanza bangirise* という (Canon and Gore n.d.: 138)。

このように、その内側に、表面的な文字通りの意味とは違う隠された意味を持っている婉曲的言い回しやしぐさがサンザであり、隠れた意味は悪意を伴うのが一般的である。そして婉曲的で遠回しな表現はことわざにも共通する。

サンザとはベテンだともアザンデは言う。例えばある男があなたに大変好意的だが、それはうわべだけで、実はあなたを嫌っていると。もし誰かが彼を介してあなたに贈り物をしたとしても、彼はそれを自分のものにしたか自分で食べてしまって、けっしてあなたには渡さないし、贈り物があったこともそもそも話したりはしない。だからあなたがそれを知ることはない。そういう男があなたにとっても親切なふりをしていたら、それはサンザである。このような男は、あなたの姻戚を訪ねて、あなたが彼らの悪口を言っていて、妻とはもう一緒にいたくないから、結婚に際して支払った婚資を取り戻したがつているなどと彼らに嘘を吹き込む。

ここに見られる悪意は妖術と関係する。他人のねたみや憎しみが、われわれの目から見れば神秘的な力である妖術を生じさせ、それが人に大小様々の災いや不幸をもたらす (cf. エヴァンズ=プリチャード 2001)。アザンデは「サンザをいう人はみな妖術師 (ウイッチ) である。彼は人が不幸になるのを望んでいるからである」と語っている (E-P 1962: 352)。エヴァンズ=プリチャードの言うように、サンザの悪意と妖術の悪意は通じるものがある。また話している相手の人がウイッチだと思っているので、あからさまに相手を嘲笑ったら仕返しに妖術をかけられる怖れがある。それを避けるために、サン

ザをいうこともある。

アザンデはことあるごとに妖術を口にする。それと呼応するかのように、多くの発言には別の意味があるのを当たり前とも考えている。一つの発言には、表面上の意味（文字通りの意味）と隠れた内なる意味（比喩的意味）が双子のごとく存在しているのである。サンザとは、日常的言語習慣における「そのうちに二元性をしまいこんでいる単一性」の現れといえよう。

従って、ことわざとしてのサンザが口にされるときの、意味は一つとは限らない。使われる状況に応じてことわざの意味は著しく変動し、その結果人によって全く異なった解釈をすることがあるし、同じ人間でも使う場面が異なれば、同じことわざを違った風に解釈する（E-P 1962: 336, E-P 1963a: 4, E-P 1964: 2）⁴⁾。

例えば、「あなたの父の手にある鉞鎌を見なさい」（*bi mvuko ku be ba mo*）ということわざは、「仕事はそれを知っている人にゆだねなさい」という意味もあれば、「あなたの父親の妻（アザンデは一夫多妻なので、母以外の父の妻）を誘惑しないよう気をつけなさい。とても高くつくことになるから」という意味にもなる。あるいは「他の人が何かをうまく成し遂げたのを見てとてもその仕事が簡単そうに見え自分でもやってみたのに失敗してしまった。よく知りもしないこと責任をとるのは賢明ではない」という意味としても使われる（E-P 1963a: 6）。

あるいは「とかげのしっぽは冗談で落ちる」（*sa gara a kati rogo mbaro yo*）ということわざは、「ばくちでは怒るな」とか「いつもあなたに冗談を言っている男がいるが、その冗談は単純なものではなく悪意を含んでいる。もし彼に腹を立てたら彼も怒りあなたとけんかをしたが。そんなときにこのことわざをいう」などと解釈されるが、さらに別の解釈では「多くの人が、活動しているとき他人に対してともめごとを起こします。あなたが腹を立てないのを彼らが見たら、あなたをあざけりだし、ずっとあざけり続けるだろう。しかしもしあなたがすぐさま怒りだしたらあなたのことを彼らは恐れるだろう」となる。これは最初の「ばくちでは怒るな」と正反対の意味になる（E-P 1963a: 6）。

状況に応じて意味が変動することは、伝わりにくさ、わからなさや深く結びつく。エヴァンズ＝プリチャードは、アザンデの言葉を学び、彼らの言葉で自分の言いたいことを伝えられるようになり、人々の言うことも理解できるようになった。しかしある発言はそれとは違うことを意味しているのが当たり前だとアザンデ自身が思っている場面に頻繁に遭遇して、自分は本当に理解しているのかと疑問に思い始めたと言っている。人類学者ばかりではない。アザンデさえもある発言には何か含みがあるのかどうかわからなくなるのである。ある発言がサンザか否かでさえ曖昧なのだ。アザンデで最もよく引用されることわざは、「粗く編んだ籠の中を覗き込むように、人の中を覗き込むことができるか」なのである（E-P 1962: 354, cf. Lienhardt 1980: 73-4）。

ある発言の意味がわかる、ある言葉の使い方が適切に行われるというのは、ある一つ

の言語ゲームを行なっていることだ、という分析哲学 (linguistic philosophy) 的な議論がある (例えば柄谷 1986)。隣人の発言の文字通りの意味をちゃんと理解しているアザンデ人たちは、共通の言語ゲームを行う共同体に属している。しかしそれでも彼らは、自分がゲームを適切に遂行し隣人の発言の真意を理解しているか不安に思う。ウィトゲンシュタインの「比喩」を用いるなら (ウィトゲンシュタイン 1976: 385-9)、描かれた絵が誰にとってもアヒルであるのは誰もがわかっている。しかしそれでもアヒルだと言ってすませることができるのか、ウサギかもしれないし、あるいは他の全く違う何か (例えば舌をひっこめたコガラ) かもしれないという不安を拭い去ることが困難なのである (図2, 3参照)。つまり、同じ規則を共有する者すなわち「同一者」が、見知らぬ言語ゲームを行っている「他者」であるかのように現れるのである。「同一者」さらには「自己」とは、その内側に「自己」以外の理解困難な「他者」を「しまいこんでいる単一性」なのである。それは規則を共有し理解できるから「同一者」になるのではなく、相手の発言の真意をわかっていないのではないかという不安を共有する、あるいは互いにかわかっていないことをわかっているがゆえの「同一者」なのである。

しかしアヒルがウサギや舌をひっこめたコガラかもしれないのが日常言語であり、日常という故郷への回帰の道りとしてウィトゲンシュタインの『哲学探究』が書かれたと述べるのは、アメリカの哲学者スタンリー・カベルである (カベル 1998)。カベルによれば、ウィトゲンシュタイン以前の哲学者が、日常的なものに対して不信感を抱くことを哲学者の知的な生得権だと考えていたのに対して、ウィトゲンシュタインほど人間精神の健全さを日常言語に委ねた哲学者はおらず、『哲学探究』で注目に値するのは、日常的事をばを信頼し、「日常的なものへの訴えにおける我々の哲学的誤解の『深き不安』」からいかなる平安が生じるかを見いだすウィトゲンシュタインの側面なのである。

哲学者たちが語——「知識」「存在」「対象」「自我」「命題」「名」などを——用いて、ものの本質を把握しようとしているとき、ひとは常に次のように問わなくてはならない。いったいこの語は、その元のふるさとである言語の中で、実際いつもそのように使われているのか、と。……

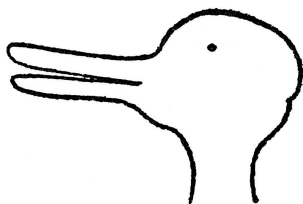


図2 (ウィトゲンシュタイン 1976より)



図3 (レヴィ=ストロース 2007より)

われわれはこれらの語を、その形而上学的な用法から、ふたたびその日常的な用法へと連れ戻す。
(ワイトゲンシュタイン 1976: 101, 強調は原文)

日常においてことばは多様な意味合いをもつものとして用いられている、そのことこそがワイトゲンシュタイン特有の注意の向け方であったのなら、レヴィ＝ストロース、エヴァンズ＝プリチャード、ワイトゲンシュタインそれぞれの「言語哲学」的思想の類似性が浮かび上がる。そこから開ける新たな展望の可能性を考えてみてもよいのではないだろうか。

3 リーンハートとパララックス

場面や社会的立場に応じて意味が変動し、同一の言語ゲームを行っている者たちの言葉が、見慣れぬ他者の言葉の意味を帯び始める様子を、西洋という具体的な他者との歴史的接触場面で論じたのが、エヴァンズ＝プリチャードの弟子でオックスフォードの同僚でもあったリーンハートである。リーンハートが取り上げたのは、カトリックミッションの布教を体験したスーダン南部に住むディンカである。

カトリックの宣教師が最初にスーダン南部にやってきたのは1858年だったが、リーンハートが調査した1940年代に至るまで、ミッションの基地は少なく目立たない存在で、キリスト教に改宗したディンカもわずかであった。しかしディンカたちは、ミッションによる学校教育は認めるようになった。エジプトとイギリスの共同統治下でのスーダンの軍事的支配や、独立後のスーダン政府による南部スーダンの差別を経験し、ディンカたちは、スーダンおよび現代世界で生き延びるためには、近代教育が不可欠であることを理解したのである。

こうしてキリスト教ミッションによる学校教育がディンカの中に入り込むとともに、キリスト教的な観念や思考様式への道も開かれるようになっていった。伝統的なディンカにとってなじみのない西洋的・キリスト教的な観念が、類似対応するように思われたディンカ語への翻訳という過程を経て、ミッションの学校教育を介して徐々に浸透するようになった。それは土着のディンカの観念に異なる視点から新たな意味を付け加えることでもあった。リーンハートは、こうした事態を言語学的変位あるいは視差 (linguistic parallax) として捉えようとした (Lienhardt 1982: 89)。

例えばディンカ語の *tweng* は、もともとは「旅で先に行く」「前に」という意味である。また、年齢組 (age-sets) 内で、年長・年少関係を表す時にもこの語が使われる。年長者は *nhom tweng* (字義的には「前に出た頭」) であり、「前に」いる「先んじて」「より高く」ある者ということになる。一方年少者は *cok cien* (「後ろ足」) で「後方に」いる者である。そのあいだに年中者 *ciel* (真中) がいる。年少者だった者たちも、成長とと

もに、年長者へと移行する。彼らは下の世代から年長者として敬意を払ってもらうために、自分たちより上の世代から指導権を奪取し、自らの武勇やパワーを示そうとする。このプロセスは、少年から攻撃的な独身男性、安定した中年、知恵を身につけた長老へという、生物学的な成長・老化に付随するものである。しかし集団の視点に立てば人間の時間のプロセスは循環的である。男たちは年長者になり老いるが、その「後」にはまた新たな年長者が現れる。循環する時間における年長を指すとき *tweng* を口にするのが、伝統的なこの語の使用法である。それはディンカの個々の地域社会の歴史において循環する社会的地位を表す語なのである (Lienhardt 1982: 89)。

しかし地域社会でのより高い地位を求める世代間の競争に累積的發展と前進という観念が結びつくと、*tweng*「先に行く」は、社会過程である地域の歴史を越えた、より動的で遍在的な歴史や進歩という視点で捉え直され、ミッションの宣教師たちによって、この語に知識とか力量の獲得によって目標に向かい前進するという意味が与えられる。それは例えばミッションの運営する学校の生徒が作った歌の一つ「部族は遅れている」に見てとることができる。その一部を紹介してみる。

ワウ (地名) の知事は尋ねた。
「アコル・マユオックの者たちよ
なぜお前たちの部族は遅れたのだ
お前たちの部族はずっと遅れたままだ
勉強でお前たちは先を越され続けている」

(中略)

どうすればいいのだ

Deng・マクエイ (学校の教師)、われわれの主人が、われわれに文字を教えてくれる

(後略)

(Deng 1973: 255)

読み書き能力を身につけて国家やより広い世界で遅れをとらずに「前進する」という、それまで備わっていなかった一直線的な展開可能性が導入されだしたのである (Lienhardt 1982: 89-90)。

とはいえこの新しい観念によって従来の *tweng* の意味が全くなくなってしまったということではない。この点について、リーンハートはあまりはっきり語っていないので、布教の影響をよりみてとりやすい *wei* という語の場合を例にとってみてみよう。

宣教師たちはキリスト教の *soul* (魂) の訳語として *wei* を選んだ。この言葉はもともと「息」「生命」「動くもの」を意味していたので、ディンカの言葉のなかでは *soul* に最も近いと考えられた。ミッションで教育を受け、カトリックに改宗したディンカは、人格化した神との関係の中で一人一人切り離された別々の個人であるという自覚をもって、*wei* を使うようになる。しかしそこには微妙な影が伴う。キリスト教は動物に *soul* の存

在を認めない。しかしディンカは、牛の供儀 (sacrifice) のとき牛から解き放たれ人間にもたらされるのが *wei* であるという。つまり動物にも *wei* はある。いかに敬虔なクリスチャンになったディンカ人でも牛に *wei* がいないとは思わないのではないかとリーンハートは述べている。しかし人間に関しては *soul* の意味で *wei* を使うとしたら、彼らは状況に応じて土着の観念とキリスト教的な観念の間で意味を変位させることになるだろう (Lienhardt 1982: 90, 92)。つまり、言葉の意味が完全に一方から他方へ転換してしまったとは言い難いのである⁵⁾。

リーンハートがディンカを調査したのは1947年から50年にかけてであり、とりあげている変位の例も、ディンカ出身のデングが研究した60年代までで、その後の変位について彼はとりあげていない。この点に関連して、ディンカの隣接民族であるヌアーを1980年代はじめおよび90年代はじめに調査したシャロン・ハッチンソンの報告が参考になる。

世評に高い民族誌の中で、彼女は「牛はいわれなく殺されはしない」という言葉の意味の変化を記述している (Hutchinson 1996: Ch.7)。1930年代には、それは、供儀の場面で屠るのではなく、ただ肉を食べるためだけに牛や家畜を殺すことを否定する意味であった。彼女は当時調査したエヴァンズ＝プリチャードを引用している。「供儀する目的をのぞいては家畜——牛ばかりでなく羊や山羊も——を殺してはならないとする感情には強いものがあり、それは道徳的な禁令にも匹敵する」(エヴァンズ＝プリチャード 1982: 414)。しかし1980年代はじめまでに、ヌアーランドの東部に住むキリスト教徒たちのあいだでは、「牛はいわれなく殺されはしない」は「供儀された牛は無駄になった牛だ」という意味として使われるようになった。牛は肉を食べるためのみに屠殺すべきだとクリスチャンのヌアーは考えるようになったのである (Hutchinson 1996: 299)。

意味の推移にはいくつかの背景がある。1930年代に、病は人間の道徳的過ちに怒った神によるものとされた。そのため人間と同一視された牛の供儀によって神を慰撫して罪を贖うことが、病からの回復と考えられていた。しかし80年代に、病気平癒のための供儀よりも西洋医学の薬の効力がひろく受け入れられるようになると、病と死は著しく「世俗化」した。問われるのは「なぜ彼/女は病気なのか」(なぜ神の怒りを招いたのか)ではなく、「何の病気なのか」へ変わっていった (Hutchinson 1996: 300)。

また貨幣経済と無縁でなくなると、牛を食肉用として市場に売り、現金収入を得る者も現れた。さらにスーダンの独立以前の時期に、イギリス人の地方行政官に取り入ろうと重要な客人には新鮮な肉で歓待すべきだという考えが生まれ、客人をもてなす食肉用のためだけに殺される牛が登場するようになった。それは、神に捧げる供儀獣である「神の牛」と対比して「客の牛」と呼ばれる。「客の牛」は、北部スーダンのアラブ商人と交流が頻繁になる中で増加の一途をたどってきた (Hutchinson 1996: 330-1)。

そして独立後、北部のイスラム原理主義者によるスーダン政府が、ヌアーなどの南部スーダンの諸民族をイスラム化する計画を強硬に進めたとき、南部スーダン人たちの多

くが、北部ムスリム政府への抵抗と独立の政治的宣言としてキリスト教へ改宗した。キリスト教伝道者たちによる教育（読み書き教育）への期待や、ヌアの「伝統的な」宗教観念のなかでトラブルメーカーである「大地の精霊」や邪悪な呪薬を世界から根絶したいという願いも、改宗への大きな要因だった。そしてキリスト教の「神は自ら助ける者を助ける」という教えは、人間の身代わりに牛が犠牲になる供儀そのものを疑問視した（Hutchinson 1996: 312-316）。

以上のような背景のもと「牛はいわれなく殺されはしない」は、供儀を否定する意味をも担うようになったのである。しかしこの言語学的変位は、「供儀する以外に牛を殺してはならない」から「牛は肉を食べるために屠殺すべきだ」への意味の決定的移行を表すわけではない。

病気の治療がキリスト教ではなく「世俗的な」西洋医学の守備範囲であることは、ヌアの神に比べて、キリスト教の神が関与する人間の経験の領域が狭いということの意味する。言い換えれば、キリスト教の神は様々な不幸から人々を救済しないとヌアが受け止めているということである。内戦や飢饉が続く苦難の生活の中で、子どもをつい数日前に一人亡くし、下の子も今また瀕死の状態にあるクリスチャンの夫婦が、訪れたキリスト教徒の女幹部に自分たちに邪悪な不幸を次々ともたらす神への不満をぶつけ、彼女がいない間に、子どものために妻が山羊を供儀した事例（普通供儀は男性が行う）をハッチンソンは報告している（Hutchinson 1996: 325-9）。すなわち、キリスト教に改宗した者たちにとっても、「家畜をいわれなく殺してはいけない」の意味が「肉を食べるために屠殺する」ではなく「供儀のために屠る」へと揺れ動いて戻るといふ場面、つまり変位が生じている場面があるのだ。

言語学的変位とは「外部の異なるパースペクティブに由来する単語の意味の移行」のことであるが（James 1988: 134）、リーンハートの理解に従うなら、それは、単語の意味が単純かつ不可逆的に変わるということではない。話す場での話者たちの視点の違いによって、単語が別の語と新たな結びつきをすることで、同じ一つの言葉が異なる使われ方や異なる意味を持つようになる事態、それが言語学的変位あるいは視差なのである。であるならば、国家やグローバルな世界により深く関わらざるを得なくなった時代のディンカやヌアの事例だけでなく、前節で述べたアザンデのサンザも、まさにこの変位を引き起こすものに他ならないといえよう。あるシニフィアンが、複数のシニフィエのうちのどれか一つと特権的に結びつくのではなく、発話の場面ごとにどのシニフィエに結びつくのか「揺れ」が見られる。リーンハートが注意を喚起したのは、発話の現場へのそうした繊細な配慮であるが、それは、われわれを再び今日の世界とレヴィ＝ストロースへと連れ戻す⁶⁾。

4 象徴値ゼロのシーニュとしての「自然」

欧米の英語圏では自然 (nature) とか自然な (natural) という言葉には、様々な意味が付与されてきた。今この言葉を家族・親族関係の領域に限定してみると、「生の事実」 facts of life とよばれる生殖による妊娠・出産にもとづく親子のつながりは、自然の領域に属すものと受け止められている。それは例えば nature and nurture (氏と育ち) という表現にも現われている。しかし20世紀の生物学の発達に伴い、自然な親子関係は、biologicalな関係と表現されるようになってきた。さらに遺伝子研究が進展し、DNA判定が親子であるか否かの最終的なよりどころとなると、「自然」は genetics を意味するようになってきた。また生殖医療技術やクローン技術の飛躍的発展によって、生殖という「自然」は、かつては神の領域に属し人智の及ばぬ領域といわれていたのが、今や人為的に操作される対象へと変化してきている。生物学や医学の発達は、「自然」に言語学的変位を引き起こしているといえる。

こうした趨勢について、ポール・ラビノーのような人類学者たちはつぎのようにいう。「自然」はかつてとは違って不安定なものになり、文化や社会という人間の手が加わることで成立した領分と明確に区別できなくなり、文化や社会の成立の根底にあるものではなくなったと (Rabinow 1996)。しかしこう断言するにはなお慎重を要する。

例えば不妊治療のための体外受精という技術が最初に登場したとき、カトリックの総本山であるバチカンが、「自然の摂理に反する根源悪」と非難した。しかし不妊治療に携わる医学者たちは、体外受精や卵子提供などの技術を ART すなわち Assisted Reproductive Technologies (生殖補助技術) と呼んだ。補助されるのは「自然」の生殖である。つまり、ART とはそのままでとうまく機能しない「自然」を手助けする技術なのであり、だから「自然」に反してはいないのだというわけである。また人が成長したら結婚して自分と生物学的つながりのある子どもをもちたいというのは「自然な」欲求であり、それがかなえられないことのほうが不自然であり、生殖医療技術は、この「自然」をかなえるためにあるという意見もある。このように、生殖医療技術に反対するにせよ賛成するにせよ、ともに「自然らしさ」にこだわっており、「自然」がその主張のよりどころであるのだ。反対する側の「自然」と賛成する側の「自然」のシニフィエは決して同じではないが、「自然」が家族や親子関係を支える根底に今なお変わらずあり続けている (出口 1999 : 197-8)。

しかし既に述べたように、よりどころとなる「自然」の意味内容は立場によって異なるし、時間の経過とともに変化もする。かつて「不自然」「反自然」といわれた体外受精も、不妊の夫婦間で用いられる場合は、今では「自然」なことになっている。

現代世界、とりわけ欧米において、「自然」が、言語学的変位を頻繁に繰り返しながらさまざまなシニフィエと結びつきつつ、ときにシニフィエの内容を明確に示せないまま、

善悪の判定基準として存在し続け、個人や社会の前提にあるといえるなら、レヴィ＝ストロースがモース著作集の序文で、「マナ」について述べた指摘はそのまま「自然」についてもあてはまるのではないだろうか。マナとは、

単なる形式、あるいはいっそう正確には、純粹状態にある象徴であり、それゆえどのような象徴的内容をもひきうけることができるのではないだろうか。コスモロジーのいずれもが構成する諸象徴の体系において、マナとはただ単に象徴的価値がゼロなのであろう。すなわちそれは、既にシニフィエを担っている象徴に補完の象徴的内容が不可避であることを示すシーニュなのである……。 (L-S 1950: L)

「自然」も、純粹状態にある象徴値ゼロのシーニュといえるのではないだろうか⁷⁾。「はじめに」で紹介したアドの本の書評の中で、イアン・ハッキングも次のように言っている。

自然は、世界についてのわれわれの意識の中にあまりにも深く身を隠している。自然はすさまじい。自然はそれ自体穏やかな静謐である。自然は人を怖がらせる。自然は湖水地方だ。自然は女性だ。自然は物事があるべき姿である。自然は人間より残酷である、だから世の始まりから人類は自然の威力に対して防衛してこなければならなかったのだ。自然は、私たちがその一部であることを除けば、何よりも私たち以外のものである。 (Hacking 2007: 29)

さらに「自然」natureはラテン語のnaturaに由来し、そのラテン語がギリシア語のピュシスに対応するものであり、モース自身が「要するにピュシスもやはりマナに非常に近いものである」と述べているのであれば(モース 1974: 180)、「自然」とマナを比較するのは必ずしも乱暴とはいえないだろう。

もちろん、「民族誌的現在」のような無時間の中に位置づけて「自然」を語ることはできない。少なくとも生殖医療や遺伝子の議論の中で取りざたされる現代の「自然」は、古代ギリシアのピュシスとは違ってフーコーが「生政治」(bio-politique)と呼んだ権力形態に組み込まれており⁸⁾(フーコー 1986: 176-7)、ラビノーが「生社会性」(bio-sociality)という概念を提示したのもそれ故であることは忘れてはならない。

しかし「生政治の誕生」というコレージュ・ド・フランスのフーコーの講義がネオリベラリズムの時代を先取りしているにしても(フーコー 2008)、ラビノーの短いタイムスパンとは異なり、「国家理性」との関わりで論じられる「生政治」という権力形態は18世紀中頃以来のものであり、その間「自然に手を加えたり干渉してはならない」という立場とその反対の「ヴェールを剥ぎ取って自然の隠された秘密をあきらかにすべきだ」という立場の間で議論が繰り返されてきていた(cf. Jordanova 1989: Ch.5)。こうした議論は、冒頭で引用したアドによれば、時代に応じて自然の謎を解明するのが魔術であったり科学であったり、あるいは芸術であったりするものの、以前の時代の思想の影響を受けながら2500年ものあいだ西欧で続いてきたのである⁹⁾。従って、連続と不連続のあ

いで、考古学的な断層を認めながらも系譜学的なつながりを追う作業の中で、「自然」を捉えなくてはならない¹⁰⁾。

さらにここで注意を喚起しておきたいのは、「自然」が様々な不協和音を引き起こし、論争や対話をひきおこし続けていくのであれば、これまで寄せられた批判とは違って、象徴値ゼロのシーニュとは、シニフィアンとシニフィエの不整合を完全に解消し安定した体系を導くのではなく、むしろ不整合を作り続けるということ、そしてそれ故に「自然」がまさにそうであったように、歴史に対して開かれているということである。

確かにレヴィ＝ストロースは「その独自の機能は、シニフィアンとシニフィエのあいだのずれを埋めること」と言っている。しかしその後続けて次のように述べている。

あるいは一層正確にいえば、ある特定の状況や場面あるいはそれらの表明において、シニフィアンとシニフィエのあいだのそれまでの代補的關係が損なわれて、両者のあいだに不整合な關係が生じている事実を徴づけることである。(L-S 1950: XLIV)

既に示した図1を喩えとして使うならば、シーニュが存在する「場所」を移動し、あるシニフィアンとそのシニフィエとみなされる別のシニフィアン、さらに別のシニフィエのあいだを關係の連鎖でつないだり、連鎖が途切れないようにどこかに介在するのが象徴値ゼロのシーニュである。しかしこの連鎖の線分は、同一円周上にはない。かりにこのちぐはぐな線分の連鎖が象徴値ゼロのシーニュによって出発点であるシニフィアンに戻ったとしても、たどり着いた地点は、出発点と同一の平面もしくは水準にあるとはいえず、そこには不安定さが残る。ずれは完全に埋められることなく、むしろその痕跡が徴づけられ新たなずれを引き起こしてしまう。モースの呪術論の成立背景を丹念に追う渡辺公三は、象徴値ゼロのシーニュの代表例であるマナについて次のように述べている。

〈マナ〉は、それをもつとされた事物を聖なるものとして他から「分離」と同時に、さまざまな事物の分類体系に組みこまれ「分離」された諸項目を結びつける「繫辞」として、呪術的な思考の支えとなるばかりでなく、時空間の隔たりを超えた「呪術的因果連鎖」を作動させることによって呪術行為を可能にしているのである。つまり〈マナ〉とは「分離」と「結合」を同時に果たしうる論理操作媒体であると想定されているといっても、モースのモチーフを歪めることにはならないだろう。(渡辺 1991a: 38)

分類が呪術的関連づけの回路図をあらかじめ用意しているとすれば、マナはそこに「循環」し回路を励起する存在だともいえるだろう。(渡辺 1991b: 48)

回路を励起するマナとは、いわばずれを解消しようとしながらもずれを生産し続けるものなのである¹¹⁾。だとしたら、レヴィ＝ストロースを批判するデリダ(デリダ 1983: 第10章)に依拠した東賢太朗のように、象徴値ゼロのシーニュがシニフィアンとシニフィ

エのズレを埋め「实在論的な体系を取り戻す」ために機能するとは言えないのだ(東 2008: 98, 強調は引用者)。記号の関係あるいは構造は、「体系としての实在性」をもつとレヴィ=ストロースによって最初から構想されていないのだから、「取り戻す」ことなどできないのである。

かりに東のように想定したら、安定した体系になった構造には、もはや象徴値ゼロのシーニュは不要となるだろう。それは歴史上ただ一度しか存在しないものになってしまうはずである。しかしマナや東が言及する民族誌的事実としてはそうではない。だとしたら、象徴値ゼロのシーニュを存続させるために、体系としての实在性を構造から奪う「事件」が存在しなくてはならないはずである。しかしこの「事件」はどこから来るのだろうか。

東の想定に従うなら、「事件」は歴史という「構造の外部」から出現し、構造は空爆を受け破壊された建物のように「安定した实在性」をなくすことになるのだろう。しかしその場合でも「实在性を取り戻す」ための働きは、外部から来るのではなく内部に備わっているのだから、構造は、「空爆」という事態を予想し見越していたことになる。事件や歴史は構造の外部ではなく、内部に出現するといえよう。ドゥルーズも述べているように、事件が「構造に到来するのは、決して外部からではない」(ドゥルーズ 2003: 97)。かくして、構造は事件や歴史に対してあらかじめ開かれているのである。

5 メッシイな構造

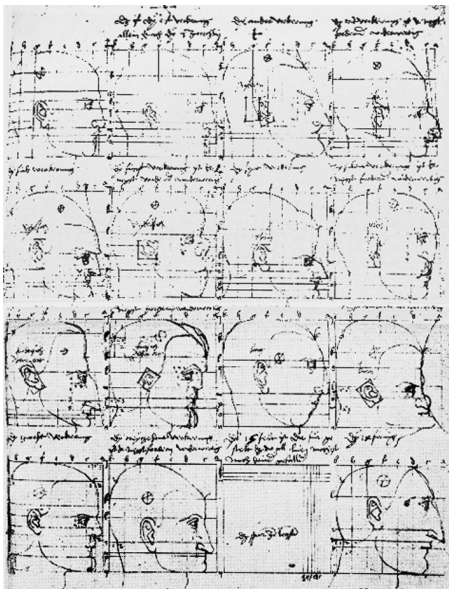


図4 (レヴィ=ストロース 1979より)

レヴィ=ストロースの「構造」は、空爆で破壊され一から再建しなくてはならない建造物ではない。ズレを解消しながらも生み出し続けるがゆえに、ズレが引き起こす力に対して、デューラーの図のようにその形態を変化させていくものなのである(図4 cf. レヴィ=ストロース 1979: 40)。かりに力が外部から偶発的に到来したとしても柔軟に対処できる可能性を秘めているのである。

例えば北米大陸北西部に住むセイリッシ語族のあいだでは次のような神話が語られていた。

みすばらしく全身を潰瘍で覆われた病気の老人「大山猫」が、ある夜策略を使って村長の娘を妊娠させた¹²⁾。人々は誰が妊娠させたのかわからなかった。やがて男の子が生まれ、大山猫を父親と指差した¹³⁾。村人たちは憤慨して村長の娘、息子、大山猫の家族を残して村を捨てた。彼らは火も食料も残していかなかった。大山猫は若く腕のいい狩人という本来の素性を取り戻し、彼の家族は豊富な食料のある生活を送ることができた。しかし彼らを見捨てた村人は飢えていた¹⁴⁾。彼らは戻ってきて大山猫たちに許しを乞い、食べ物を与えられた。大山猫の息子はフクロウに誘拐されるが、助け出され、老人の膿だらけの皮をまとう。この皮を燃やすと霧が発生する。別のヴァージョンでは、大山猫の息子は大地を荒廃させていた風を服従させる。(L-S 1973b: 302)

この物語は、言語や自然環境、社会的慣習の壁を越えて語られるが、壁を越えるごとに、内容や形式が変形していく。大陸を東進していくとクリー社会では、この神話は以下のように変形され、歴史的物語として伝承された。

昔毎晩子どもが忽然といなくなる村があった。その村にいつも泣いている男の子がいて、母親が怒って彼をゆさぶると、蝶が脱皮するように子どもは脱皮して巨大な白いフクロウの姿で飛び去った。実は彼が毎晩子どもをさらって食べ、朝になるとまた男の子の姿に戻ることを繰り返していたのだ。この息子はその母親が白人との間に生んだ子どもだった。小さな鬼は死刑にされそうになったので命乞いをした。人々は少しの食物を与え彼を閉じ込め、村を去った。

人々が三年後に戻ってきたとき、捨てた場所に木造の家々からなる大きな村ができているのを見て驚いた。インディアンにはわからない言葉話す白人たちがそこには住んでいた。そこは交易場だった。フクロウ子どももそこにすんでいるのに気づいた人々が尋ねると、この新しい人たちは彼が誘拐し食い尽した子どもから生まれたのだと答えた。フクロウ子どもは偉大な白人の首長になり、クリーに武器や衣服、道具をくれた。それ以後、二つの民族はとても仲良く暮らしたのである。(L-S 1973b: 313-4)

クリーは1640年にはイエズス会の記録に登場し、フランス人やイギリス人とのあいだに友好関係を築いた。17世紀末には彼らは毛皮交易に携わり、白人側の交易会社と密接な関係にあった。彼らは、白人と敵対的だった隣接民族とは大きく異なっていた。フクロウに誘拐される子どもの神話のクリー・ヴァージョンとは、白人との協調を正当化するという明白な意図を持って、神話を直近の歴史に適用した結果なのである (L-S 1973b: 314-5)。

白人との交流という新たな事件に遭遇して、大山猫の神話とははやセイリッシの神話のように語られるわけではない。しかしこなごなに碎け散るのでもない。古い時代の話として時の彼方に消えていき忘却されるのではなく、白人との友好関係という現実の経験を物語の中に取り込んで（語られているように、実際に白人の男はインディアンの女と結婚し、インディアンとの交易場を最初に訪れたのはクリーだった）、神話は歴史を語る物語に変形される。それは、白人との協調という実際に形をなし始めた関係の先行き

を見込んだ (prospective), その出発点に位置づけられるものとして語られたのである。

馬淵東一は晩年、レヴィ＝ストロースの『親族の基本構造』は必ずしも整然とした事例のみを扱っている訳ではなく、かなりメッシィ (messy)¹⁵⁾ な事例も取り扱っているのに、皆が注目するのはクリーンなものだけだと述べている。さらに馬淵は、人口サイズの小さな「未開社会」の方が不安定で、絶えず再調整を図らなくてはならないから、未開社会はもっと動くものなのに、研究者の頭が動かないのでは困ると揶揄している (馬淵 1988: 178-9)。馬淵が死去してすでに20年経つ今、彼が『親族の基本構造』のどの部分をメッシィと考えていたかはあらためて考えてみるしかないが、馬淵のこの考えは、そのままレヴィ＝ストロースの見解でもある。「民族学におけるアルカイズムの概念」で次のように述べているからである。

真のアルカイズムとは考古学者や先史学者の領域の問題であること、しかし現在も生きている現実の社会を研究する民族学者は、その社会が現在のような社会であるためには、これらの社会が生存し、存続し、したがって、変化してきたのでなければならぬということを忘れてはならない。
(レヴィ＝ストロース 1972: 126, 強調は原著者)

また1943年の「南アメリカのインディオにおける戦争と交易」というあまり世に知られることのない論文の終わりでも次のように記されている。

社会学者は未開の諸制度が、現状を維持したり、失なわれた過去の足跡を一時的に取り戻すことを可能にするばかりか、例え伝統的な構造が根底から変えられたとしても、大胆に革新を遂行することもできるという事を常に肝に銘じておくべきである。

(レヴィ＝ストロース 1986: 647)

歴史伝承に変形した大山猫の神話からも、このことは容易に理解できる。レヴィ＝ストロースはクリー・ヴァージョンを「神話の死」と呼んでいる。しかしそこで問題になっているのは時間的な「死」ではなく「空間的な死」なのであり、死とは、消失ではなく、神話の変換がそこからさきはまだ進みようがない地点に到達したということである。だとしたら、それは上の引用で述べられた大胆な革新とみなすべきだろう。

おわりに

以上みてきたように、誤解というきわめてありふれた事実は、レヴィ＝ストロースの研究で示される、シニフィアンとシニフィエのずれというシーニュの本質に根ざすといえそうである¹⁶⁾。そして、このずれは、エヴァンズ＝プリチャードが報告したアザンデのサンザヤ、リーンハートによるディンカの観念に見られる変位とも比較できる。さら

に変位に注目するなら、西欧の「自然」も視野におさめることが可能だけでなく、「自然」は象徴値ゼロのシーニュであることがわかった。象徴値ゼロのシーニュを内在する構造は、メッシィであるが、それゆえに歴史に開かれている。このように、きわめてありふれた事実の検討が、他者理解と同時にわれわれ自身の相対化を生じさせる浩瀚な比較への途に通じるのなら、人類学はありふれた事実から遠ざかるべきではあるまい。

雑駁な言い方だが、「今日の」人類学者は「未開社会」は消滅したと想定しているし、「未開」という語そのものも「昨日の」人類学者自身のオリエンタリズムにもとづくものだと批判する。しかし「昨日」の代表のようなレヴィ＝ストロースやエヴァンズ＝プリチャード、リーンハートらは、アメリカの人類学が批判するのとは違い、決して「未開」社会を「歴史的に変化しない孤立した世界」と捉えていたわけではなかった¹⁷⁾。彼らの人類学は、例えば今日のハッチンソンの人類学に通底しているともいえる。

ハッチンソンによると、ヌアアでは人間と同一視される牛が婚資として夫側から妻側に贈られるが、1980年代には出稼ぎなどで得た現金で婚資用の牛を購入したり、早魃などで頭数の減った牛の代わりに現金が婚資として認められる場合もでてきた。また牛を市場に売って現金を得る者もいる。牛は貨幣と同一視されるようになったともいえる。貨幣経済に慣れた目には、こうした事態は牛の「商品化」として片づけられるかもしれない。しかし広く細かく事態を検討するなら、牛と人間の同一視がなくなったわけではなく、現金による立て替えは、親族の象徴である牛を婚資として妻側にいずれ必ず贈らなければならないという負い目を夫側に払拭するのではなく刻印することになる。従ってそこに出現しているのは、牛の「商品化」というよりむしろ貨幣の「牛化」(家畜化)だとハッチンソンはいう (Hutchinson 1996: 98)。彼女のこの視点にあるのは、「貨幣化」「商品化」というグローバルなプロセスはどこでも同じ普遍的な論理に従うものだと決めつけることが、歴史的現実を歪めるだけでなく、他者の独創的な潜在能力の否定にもなることを自覚する謙虚な姿勢である (Hutchinson 1996: 102)。このような倫理的態度こそレヴィ＝ストロースやリーンハート、エヴァンズ＝プリチャードに通底しているものに他ならない。

他方、フランスの若手人類学者フレデリック・ケックは鳥インフルエンザの分析に、レヴィ＝ストロースの考察の応用が可能であることを語っている (Keck n.d.)。鳥インフルエンザはグローバルな現象であるが、それに対する人々の反応やヒトに感染し死者も出るかもしれないという蔓延に対する恐怖は、それ以外のウイルスの流行の体験などによって、国や地域で異なり、ウイルスを介した鳥と人間の関係は、社会集団と社会集団の関係と対応しているものとみなすことができるとケックは述べている。H5N1型という鳥インフルエンザが鶏からはじめてヒトに感染したという報告は、1997年に香港からもたらされたが(感染した18人のうち幼児6人が死亡)、この年は香港(自由主義経済の社会)がイギリスから中国(国家によって統制された社会)へ返還された年である。

また鳥媒介のウイルスに対する恐怖を今日の香港の人々が感じる時、そこには SARS が広東省からもたらされた事実が色濃く陰を落としている。一方フランス人の感じる恐怖は、イギリスからもたらされた狂牛病の流行という体験に大きく影響されている。ケックのパースペクティブでは、人間と自然の関係を人間集団同士の関係としてとらえるレヴィ=ストロースのトーテミズムに対する視点が応用されているのである。

このように、「未開」という言葉が使われていた時代の人類学の分析で得られた知見や態度は、今日のグローバル化した「文明」世界の理解になお有効ではないか、われわれはもう少し考えてみる必要があるだろう。

謝 辞

本稿はレヴィ=ストロースの100歳の誕生日を記念して開催されたシンポジウム「今日のレヴィ=ストロース」(2008年12月6日、日仏会館、渡辺公三立命館大学教授企画)の発表原稿「レヴィ=ストロースと双子性の間」を大幅に書き改めたものである。発表の機会を与えていただいた渡辺教授、また当日のパネリストで未発表の原稿の引用を許可して下さったフレデリック・ケック氏、そして草稿にコメントをくださった小田亮成城大学教授に感謝したい。

注

- 1) 『月刊みんぱく』2008年11月号「特集 今日のレヴィ=ストロース」p2
- 2) クランや個人がなぜ動植物の名を名乗っているのかと問われたアマゾンのウイトトは「動植物の名を自分たちの名前にしているのではない」と述べた。彼らの考えでは、語には最初意味はなく、用いられるうちに偶然に一部の語が植物・動物の名になったりクランや人の名になるのである(レヴィ=ストロース 1988: 225-6)。
- 3) エヴァンズ=ブリチャードは後にアザンデのことわざを数多く集め解釈を添えて発表している(E-P 1963a,b, 1964)。その中で、彼の別の調査社会であるヌアーでは全くことわざのたぐいを聞いたことがなかったのに、アザンデではとても多いことに驚き、ことわざの有無や多寡が社会によって異なることに注意を喚起している(E-P 1963b: 109, cf. Finnegan 1970: 388ff)。
- 4) 一つのことわざには複数の意味があり状況に応じて異なった解釈がなされるというのは、すべてのアフリカのことわざにあてはまるわけではない。タンザニアのフィパを研究したウィリスは、収集し注釈をつけた彼らのことわざに、それぞれ一つの解釈しか与えていない(Willis 1978: 92-121)。
- 5) とはいえカトリックの教義の伝道やそれに伴う社会や経験の編成が様々な意味と意味相互の関係の複雑な再編成をもたらすこともおこりうる。リーンハートは、*wei* や *jok* などの観念について、ミッションの学校に通うディンカの学童がキリスト教的意味と非キリスト教のディンカのもつ土着の意味の間で揺れ動いていることに疑いを抱いていないが、キリスト教の教義を伝承し数世代経つとキリスト教のコミュニティで暮らす家族では、外来の解釈が好まれ曖昧な状況はなくなるかもしれないと、述べている(Lienhardt 1982: 92)。

- 6) 次節に述べる以外にも、リーンハートとレヴィ＝ストロースの比較は興味深い点をはらんでいるように思う。『裸の人』のアビ女の神話分析では、クラマスやモドックの領土が彼らの周囲の民族の神話にも取り込まれているが、共通の「神話的地理空間」に対してそれぞれの民族がどういう位置にいるかによって、場所の意味と神話の構造が変換する様子は、変位あるいは視差そのものであるようにみえる（レヴィ＝ストロース 2008: 56-166）。また力の強大な西洋の観念が無条件でとりこまれたのではないという主張は、白人が語った民話が北米先住民の神話の構造空間にとりこまれ、新たな神話として変換生成されたのであって、それは決して単純な文化伝播や文化変容ではないというレヴィ＝ストロースに通じるものがある（L=S 1991）。
- 7) 「はじめに」で述べた *Phusis krupteesthai philei* はもともとの意味を離れ、自然科学の難しさを説明するため、聖書のテキストの寓話的解釈を正当化するため、テクノロジーによる自然への暴力や世界を機械とみなす解釈を批判するため、世界内存在が現代人に引き起こす苦悶を説明するため人口に膾炙してきた。それは25世紀にもわたって絶えず新しい意味をまどってきたのである。「隠れたがる自然」は、神が事物の成型の秘密を自分たちの手許にとどめておきたがったことだと言われていたが、後には自然自身が人格化され、人間から隠れたがりその秘密をヴェールに包むのは自然なのだともいわれた。科学が勃興すると、ヴェールを剥いで謎を解明する科学の対象とみなされるようになるが、合理的科学批判においては、畏敬の対象としてあがめられるようになった（Hadot 2006: 315-6）。このように *Phusis krupteesthai philei* における「自然」は、ありとあるゆることを意味してきたのである。
- 8) 主権についての古典的理論では、主権者（君主）には生殺与奪権が備わっていたが、すなわちそれは、臣下を「殺す」ことで行使できる死なせる権利であった。これを補完するかのようには18世紀半ば以降に登場するのが、生き「させる」、そして死ぬに「任せる」権力であった。この「生に対する権力」がとりわけ19世紀になってとる形態が「生-政治」である。ここでは、多数の人間を、生命に固有のプロセス（誕生、死、生産、病気など）を備えた大きな塊、すなわち特定の領土を占める人口（population）としてとらえる。そして問題となる出生率・死亡率・平均寿命・健康・衛生・繁殖などを標的として人口を管理・統治しようとするのである（フーコー 2007: 242-3, フーコー 2001: 364-5）。
- 9) 例えばアリストテレスの「儉約する自然」「無駄をしない自然」は19世紀のモーペルチュイの「最小作用の原理」に、反対にストア派の「美を愛する創造的芸術家としての自然」「遊び心がある自然」という考え方は、ニーチェ（気まぐれで浪費癖のある自然）やペルクソン（必要以上のものが自然のモットー）に、その反響を見出すことができるのである（Hadot 2006: Ch.16）。
- 10) 系譜学でとらえた西欧の「自然」は必ずしも小田が言う「真正性の水準」（小田 2008）で循環するとは限らず、むしろ「非真正性の水準」で取りざたされたのではないかとしたら「真正性の水準」にあるサンザやマナと同じとはいえないのではないかとという批判が予想される。しかしもともとのヘラクレイトスの言葉は「真正性」の水準で発せられたものを備忘録的に文字に書き留めたものであろうし、「真正」「非真正」の水準を越えて循環する力をもつのが、象徴値ゼロのシーニュではないだろうか。
- 11) 同じことは、アザンデのサンザにも言えるだろう。サンザすなわち double talk ではないかという疑いがすべての発言につきまとい（発言の回路を循環し）、文字通りの意味がはっきりしている発言に、追補的なシニフィエ（ただし何を意味するかは聞き手にはわからず、シニフィエとしての値は純粋状態、つまりゼロである）をまどわせることで、発言の裏には別

の意味があるというずれを持続的に生じさせているからである。と同時にすべての発言には裏の意味があることを人々に受け入れさせ、ことわざも含めたさらなる double talk を励起させることにもなるからである。

- 12) セイリッシュ語族に属するシュスワブでは、「大山猫」が家の支柱の上から放尿すると、尿が柱の下で寝ている娘の口に入り娘は妊娠したと語られている (Boas 2002: 73)。
- 13) 12)と同じ出典によれば、子どもが四歳になったとき家におりるはしごのてっぺんに鳥をおき、男たちはそれを矢でしとめるよう命じられた。最後に残った大山猫だけがしとめることができた (Boas 2002: 73)。
- 14) 大山猫は雪を降らせることができ、そのために彼らを捨てた村人たちは食料を得ることができなかったのである (Boas 2002: 73)。
- 15) messy には「1. 取り散らかした、むさくるしい、きたない、よごれる 2. だらしない、変な、不道德な、ふしだらな 3. 混乱した、めちゃくちゃな、いかげんな、厄介な」の意味がある (『リーダーズ英和辞典』)。
- 16) 本稿ではとりあげることができなかった「理解する」あるいは「わかる」(「誤解」と表裏関係にある)へのレヴィ=ストロースの見解については、ワイズマンの研究が参考になる (Wiseman 2007: Ch.2)。
- 17) 本稿での言及だけからはうかがえないかもしれないエヴァンズ=プリチャードの歴史への配慮については (出口 2007b) を参照されたい。

文 献

東賢太朗

2008 「呪術・他者・理解」『社会人類学年報』34：93-117

ウィトゲンシュタイン，ルードウヒ

1976 『哲学探究 (ウィトゲンシュタイン全集8)』(藤本隆志訳) 大修館書店
エヴァンズ=プリチャード，E. E.

1982 『ヌアー族の宗教』(向井元子訳) 岩波書店

2001 『アザンデ人の世界 妖術・託宣・呪術』(向井元子訳) みすず書房

小田亮

2008 「『真正性の水準』について」『思想』1016：297-316

柄谷行人

1986 『探究I』講談社

日下部吉信編訳

2000 『初期ギリシア自然哲学者断片集1』ちくま学芸文庫

カベル，スタンリー

1998 「没落に抵抗すること」(齋藤直子訳)『現代思想』26-1：60-77

出口顯

1999 『誕生のジェネオロジー：人工生殖と自然らしさ』世界思想社

2007a 「生成する中空」『思想』1002：145-162

2007b 「E=Pを読み直す：オカルトエコノミー論を越えて」阿部年晴・小田亮・近藤英俊編『呪術化するモダニティ：現代アフリカの宗教的实践から』風響社

デリダ, ジャック

- 1983 「人文科学の言語表現における構造と記号とゲーム」(野村英夫訳)『エクリチュールと差異(下)』法政大学出版局

ドゥルーズ, ジル

- 2003 「何を構造主義として認めるか」(小泉義之訳)『無人島1969-1974』河出書房新社

フーコー, ミッシェル

- 1986 『性の歴史 I 知への意志』(渡辺守章訳)新潮社
 2001 「全体的なものとの個人的なもの」(北山晴一訳)『ミッシェル・フーコー思考集成Ⅷ』筑摩書房
 2007 『社会は防衛しなければならない』(石田英敬・小野正嗣訳)筑摩書房
 2008 『生政治の誕生』(慎改康之訳)筑摩書房

馬淵東一

- 1988 「諸行無常の人類学」『馬淵東一著作集 補巻』社会思想社

宮川淳

- 1974 『紙片と眼差とのあいだに』小沢書店

モース, マルセル

- 1974 「呪術の一般理論の素描」(伊藤昌司訳)『社会学と人類学 I』弘文堂

レヴィ=ストロース, クロード

- 1972 「民族学におけるアルカイスムの概念」(生松敬三訳)『構造人類学』みすず書房
 1974 『アスディワル武勲詩』(西沢文昭・内堀基光訳)青土社
 1976 『野生の思考』(大橋保夫訳)みすず書房
 1977 『仮面の道』(山口昌男・渡辺守章訳)新潮社
 1979 『構造・神話・労働』(大橋保夫編訳)みすず書房
 1986 「南アメリカのインディオにおける戦争と交易」(原毅彦訳)『GS』4: 638-650
 1988 『はるかなる視線 2』(三保元訳), みすず書房
 1990 『やきもち焼きの土器づくり』(渡辺公三訳), みすず書房
 2006 『蜜から灰へ』(早水洋太郎訳)みすず書房
 2007 『食卓作法の起源』(渡辺公三他訳), みすず書房
 2008 『裸の人 I』(吉田・木村他訳)みすず書房

レヴィ=ストロース, クロード+ディディエ・エリボン

- 1991 『遠近の回想』(竹内信夫訳)みすず書房

渡辺公三

- 1991a 「マナ・貨幣・恐慌: モースの二つの小論のための紹介」『ドルメン』5: 34-40
 1991b 「モースにおけるマナそしてあるいは循環する無意識: 『モースの呪術論』への素描」『ドルメン』5: 41-49

Boas, Franz

- 2002 (初出は1895) *Indian Myths and Legends from the Pacific Coast of America*, Talonbooks

Canon, REV. and Gore, E.C.

- n.d. *Zande and English Dictionary*, The Sheldon Press

Deng, Francis M.

- 1973 *The Dinka and Their Songs*, Oxford at the Clarendon Press

- Evans-Pritchard, E. E.
 1962(初出は1956) 'Sanza, a Characteristic Feature of Zande Language and Thought', in
Social Anthropology and Other Essays, Free Press
 1963a 'Meaning in Zande Proverbs', *Man* (o.s.) 93: 4-7
 1963b 'Sixty-one Zande Proverbs', *Man* (o.s.) 93: 109-12
 1964 'Zande Proverbs: Final Selection and Comments', *Man* (o.s.) 94: 1-5
- Finnegan, Ruth
 1970 *Oral Literature in Africa*, Oxford at the Clarendon Press
- Gayton, A. H. and Stanley S. Newman
 1940 *Yokuts and Western Mono Myths, Anthropological Records (University of California)*
 5(1): 48-50
- Hacking, Ian
 2007 'Almost Zero: Book Review of *The Veil of Isis*', *London Review of Books*, 10 May
 2007: 29-30
- Hadot, Pierre
 2006 *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*, (Translated by
 Michael Chase), Harvard University Press
- Hutchinson, Sharon
 1996 *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War and the State*, University of California
 Press
- James, Wendy
 1988 'Uduk Faith in a Five-Note Scale: Mission Music and the Spread of the Gospel', in
 James, W. and D. H. Johnson (eds.) *Vernacular Christianity*, JASO
- Jordanova, Ludmilla
 1989 *Sexual Visions*, University of Wisconsin Press
- Keck, Frédéric
 n.d. Lévi-Strauss and Bird Flu: How to do a structural anthropology of a virtual
 catastrophe, paper read at University of Tokyo on 5th December 2008
- Lévi-Strauss, Claude
 1950 'Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss', dans *Sociologie et Anthropologie* par
 Marcel Mauss, Presses Universitaires de France
 1971 *L'Homme nu*, Plon
 1973a 'La geste d'Asdiwal', dans *Anthropologie structurale duex*, Plon
 1973b 'Comment meurent les mythes', dans *Anthropologie structurale duex*
 1991 *Histoire de lynx*, Plon
 2008 *Claude Lévi-Strauss Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade
- Lienhardt, Godfrey
 1980 'Self: Public, Private. Some African Representations', *Journal of Anthropological
 Society of Oxford*, 11(2): 69-82
 1982 'The Dinka and Catholicism', in Davis, J. (ed.) *Religious Organization and Religious
 Experience*, Academic Press

Rabinow, Paul

1996 Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality, in *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press

Willis, Roy

1978 *There Was a Certain Man*, Oxford at the Clarendon Press

Wiseman, Boris

2007 *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, Cambridge University Press