



神話の構造分析の誕生 : デュルケーム、グラネ、レヴィ＝ストロース (特集2 国際シンポジウム報告 : ジルダ・サルモン氏を迎えて)

サルモン, ジルダ
白鳥, 義彦

(Citation)

社会学雑誌, 40:149-171

(Issue Date)

2023-12-25

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/0100486328>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100486328>



特集2 国際シンポジウム報告 ―― ジルダ・サルモン氏を迎えて

神話の構造分析の誕生…デュルケーム、グラネ、レヴィ＝ストロース

ジルダ・サルモン

国立科学研究センター、社会科学高等研究院

(訳 白鳥義彦)

神話の構造分析は間違いなく、デュルケーム [Émile Durkheim] の『宗教生活の原初形態』[*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*] 以来の、文字を持たない社会によって

作り上げられた知的体系についての分析における主要な進歩を体現しています。一九五〇年代末から一九七〇年代初頭にかけてレヴィ＝ストロース [Claude Lévi-Strauss] が展開したこの方法は、一六世紀および一八世紀以降発展した近代科学に無縁の分類体系についての研究において、認識論的な真のブレイクスルーを体現しました。これが最初に入念に作り上げられた民族学の分野を大きく越えて、この方法は、ジャン＝ピエール・ヴェルナン [Jean-Pierre Vernant]、あるいはマルセル・デティエンヌ [Marcel Detienne] とった著者に対して、古代以来の文献学的研究の長い伝統の恩恵をギリシャ神話研究が受けていたにも

かわらず、ギリシャ神話研究を根底から革新させることを可能にしました。

構造分析の大きな強みは、数世紀にわたって未開の思考の不条理性の証拠として描写され、これまで意味を有さないと見做されてきた物語の全体が、実際には固有の合理性を有していることを証明した点にありました。これが、レヴィ＝ストロースが「野生の思考」と名づけたものです。近代科学および技術において用いられ、また対象を少数の計量化可能な要素に還元する「飼いの慣らされた思考」とは対照的に、野生の思考はレヴィ＝ストロースによって、「具体的な論理」の一形態として記述されました。すなわちそれは、厳密な思考ではあるが、科学によって求められる抽象のレベルを通ることなく、感覚の質のレベルで作動するものです。こうして、四巻本の『神

話論理』[*Mythologies*]においてレヴィ・ストロースは、生のもとの調理されたものと、新鮮なものと腐ったものという具体的なカテゴリーが、アマゾン社会が動物種との関係において人間の条件を考え、そして宇宙的な秩序の中で自らの位置を定義するために用いる、知的体系の骨格を形成しているということを示そうとしたのです。とりわけ、調理されたものに対する生のものという対立は、アマゾンの社会において自然と文化との間の連関を考えるために用いられています。食料を調理することは、動物の食事とは対照的な、人間に典型的な食事のあり方の出現に対応しています。腐ったものというカテゴリーは、こちらとは言えば、同じ社会において、人間を超自然的な存在に配置させる、死や病の様態を考えるために用いられています。

構造分析はしたがって、文字を持たない人々の宗教についての比較分析に基づいて、人間精神の作動を明らかにするために二〇世紀後半に行われた、主要な試みを体現しています。しかし、二〇世紀の前半に同様の計画を立てていたデュルケム学派とその関係の本質は、決して明快ではありません。構造人類学が言語学的な道具を広く援用し、そしてレヴィ・ストロース自身がニューヨークにおけるローマン・ヤコブソン〔Roman Jakobson〕との出会いの重要性を大いに強調していたことから、構造主義は一般に、

フランス社会学派に対する決別を自らに刻印した知的運動として受け取られてきました。しかし一方で、『親族の基本構造』[*Structures élémentaires de la parenté*]において認められているモース〔Marcel Mauss〕の重要性も、知られています。レヴィ・ストロースにとって、女性の交換という手段を通じて同盟関係を結ぶ、集団間の相互的な贈与の全体として結婚を記述することが可能となったのは、『贈与論』[*Essai sur le don*]で練り上げられた読解の枠組みを親族体系に適用することによってでした。この観点において、『親族の基本構造』は、デュルケム学派からの直線的な位置にあるのです。

これは、神話の分野でも同じように言うことができるのでしょうか？ 私の知る限り、フランス社会学派を出発点とする神話の構造分析の系譜学は、これまで試みられたことがありません。いくつかの障害が実際、そこに立ちはだかるように思われます。第一に、デュルケムもモースも、真に神話に関心を向けたことは決してありませんでした。社会の成員と一緒に集めて行動させるということに宗教の本質があると考えたデュルケムは、『宗教生活の原初形態』において、神話よりも儀礼を重視しています。神話のテキストの研究において、デュルケムの社会学はしたがって、マックス・ミュラー〔Friedrich Max Müller〕の比較文献学およびタイラー〔Edward Burnett Tylor〕とフレ

イザー [James George Frazer] によるイギリスの人類学という、二〇世紀初頭において支配的であった二つの主要な伝統に、真に取って代わるものではありませんでした。しかしとりわけ、そしてここに主たる困難が存するのですが、レヴィ＝ストロースはデュルケーム的な社会中心主義に対立しており、とりわけ『今日のトーテミズム』[*Le Totémisme aujourd'hui*]で批判を行っています。そして、親族関係の研究の領域でデュルケームとレヴィ＝ストロースとの媒介者の役割を果たしたモース自身も、「社会の象徴的根源を究明しなければならないことが明白であるにもかかわらず、象徴主義についての社会学的理論を磨き上げ」ようとしたという非難を免れてはいません。換言すれば、その起源を社会生態学に求めることにあつた、デュルケーム流のカテゴリリーの生成の原理それ自体が、レヴィ＝ストロースによって拒否されたのです。

しかしながら、ある一つの要素が、デュルケーム学派に対するレヴィ＝ストロースの関係は完全に否定的なものであつたのかどうか疑問を投げかけ得るかもしれません。『神話論理』の冒頭で、レヴィ＝ストロースは、自らの着想の主たる源泉は、デュルケームの弟子でモースの友人であり、第二次世界大戦のまさに始まりの時期に亡くなったマルセル・グラネ [Marcel Granet] の仕事にあると明言しています。この驚くべき表明は、これまで決して真

面目に受け取られたことがありますでした。おそらくそれは、レヴィ＝ストロースがグラネから自らが受けた恩恵の本質について、それ以上のことを何も語っていないからでしょう。いくつかの研究が、グラネが中国の親族関係を研究した著書『古代中国における婚姻カテゴリーと近親関係』[*Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*]が『親族の基本構造』を執筆するのに果たした重要性を論証しています。私はとりわけ、イヴ・グーディノー [Yves Goudineau] やフランソワ・エラン [François Héran] によって公刊された論文を念頭に置いています。レヴィ＝ストロースより一五年前に、グラネは実際、モース流の互酬性の理論を、親族関係の体系の分析ならびに分類の原理とした、最初の人物でした。親族関係の領域において、レヴィ＝ストロースがグラネから受けた恩恵はしたがって、モースからのものよりもいっそう直接的かついっそう重要なのです。

今日私が提示したい問いは、中国の伝説に関するグラネの研究を考慮に入れることは、親族関係の研究におけるに劣らず重要なデュルケーム学派との関係について、主張される断絶を超えて、明らかにする可能性があるのではないかということです。この問いに答えるために、私は第一に、進化主義と社会中心主義という、デュルケームの学説の二つの中心的な論点に対してレヴィ＝ストロースが行った批

判を検討したいと思います。そして第二に、マルセル・グラネの『古代中国の舞踊と伝説』(Dances et légendes de la Chine ancienne)に注目し、デュルケーム的な原理がいかに彼において中国の伝説の分析を根底から一新することを可能にしたかを明らかにしたいと思っています。そして最後に、グラネによる媒介を拠りどころとしながら、デュルケームおよびレヴィ・ストロースにおける知的カテゴリーと社会形態学との間の関係を読み直すことを提案したいと思います。

一 デュルケームの進化主義と社会中心主義への批判

レヴィ・ストロースが『宗敎生活の原初形態』の進化主義と社会中心主義を拒否した理由を理解するためには、彼が一九四〇年代初頭のニューヨークへの亡命中になした、アメリカの人類学とロシアの構造言語学という、二つの大きな発見に立ち戻る必要があります。これら二つはどちらも実際、デュルケーム的な知識社会学の基盤を形成していたトーテミズムの理論を遠ざけるためにお互いに結びつき合っていました。

『宗敎生活の原初形態』の論証全体は、オーストラリアのトーテミズムが最も原始的で最も単純な宗敎の形態を体

現しており、これを出発点にして宗敎的思考の本質を定義すること、また同時により複雑な宗敎のあらゆる形態を明らかにすることが可能であるという原理に基づいています。その内部に事物の全体を分類することができる知的枠組みを、社会組織が未開の分類に提供するという命題は、とりわけオーストラリアのトーテミズムに基礎を置いているのです。モースとの共著である『分類の未開形態』(Essai sur quelques formes primitives de classification)の中心にすであつたトーテムの分類において、すべての物は、動物の種であれあるいは星であれ、実際ある氏族に結びついており、いわば社会形態学が世界全体に投影されています。いったんこの原理が確立されると、より発展したあらゆる分類体系は、デュルケームおよびモースによつて、この原点の複雑化として扱われ、その中では社会の影響が次第に目立たなくなつていきます。

デュルケームが『宗敎生活の原初形態』を執筆した当時、トーテミズムの概念はしかしながらアメリカにおいて、進化主義に対するより広い批判の一環として、異議を唱えられていました。二〇世紀の初頭に、アメリカの民族学者たちは、異なる文化が、最も単純な形態から最も複雑な形態に至る一様な文化発展の過程の諸段階を示しているという考えをやり玉にあげていました。専門化を進めつつあつたフィールドの民族誌学が蓄積しつつあつた豊富なデータに

支えられた、それぞれの社会の特異性への新機軸の注目が、フランツ・ポアズ [Franz Boas] とその弟子たちを、空間的にも時間的にも離れている諸社会を同じ概念の下にまとめることをそれまで可能にしていた類似性が幻想であると糾弾するようにと導きました。トーテミズムを粉碎することとは、進化主義の人類学者が諸社会の多様性をいくつかの主要なタイプに還元することを主張する拠りどころとしていた包括的な概念に対するこうした批判の、最も有名な例であり続けました。

一九一〇年にすでにアレクサンダー・ゴールデンワイザー [Alexander Goldenweiser] は、人間がいまだ自らを自然から区別されたものとしてとらえていない人間精神の発展の原始的な段階を例証しながら、トーテミズムが客観的現実を構築し得るという命題に疑問を呈しました。五〇年後にレヴィ＝ストロースによって『今日のトーテミスム』において繰り返されるこの批判は、デュルケームおよび一九世紀末から二〇世紀初頭のすべての人類学者にとってトーテミズムが宗教ならびに未開社会を組織する主要な原理を構成していたという限りにおいて、文化の進化的科学的計画のまさに土台を揺さぶりました。トーテミズムの概念の意義は、人類学者に対して、最も原始的であると考えられていた諸社会のいくつかの顕著な特徴を関連づけることを可能にしたという点にあります。その顕著

な特徴とは、個人あるいはその氏族に対してトーテムとなる動物あるいは植物を消費することの禁止をとりわけ伴った儀礼的な行動や、「未開人」の真理の典型とされる特徴、とりわけ、集団がそこに自分たちの祖先を見出す特定の種に対して認められる敬意、そして最後に、トーテムとなる種に応じて名づけられた外婚制の氏族に分かれたこれら諸社会の社会組織および婚姻組織を決定づける規則です。

レヴィ＝ストロースにとっても、ゴールデンワイザーにとっても、いわゆる「トーテムの複合体」は、実際には、異質ないくつかの問題を混ぜ合わせた幻想です。こうして、しかじかの種を食べることを禁ずる儀礼的禁止の問題は、動物種をもとにした氏族の命名の問題と区別されなければなりません。禁じられた種がその氏族のトーテムでもある場合のように、時にこれら二つの次元が重なり合うことがもしあるとしても、このような偶然の一致は稀なことです。氏族の外婚制の社会学的な問題、食物の禁忌の問題、氏族を区別するために動物あるいは植物をシンボルとして用いることが提起する知的な問題、これらはしたがって別々に扱われなければなりません。

レヴィ＝ストロースの見解では、これらの異なった次元を混ぜ合わせることは、いわゆる未開社会を、実際にはそうではないのにわれわれとさらに異なったものとするこ

にしてしまいました⁽⁶⁾。もしこれらの儀礼的、社会的、知的な問題が別々に扱われるならば、これらの問題はわれわれにおいても問われるという限りにおいて、未開の思考と文明化された思考とを対立させる理由はないということがわかります。われわれにもまた、われわれ流の食物の禁忌があり、われわれ流の外婚制の規則（それは、他の社会におけるものと比べると、かなり限定的ではありますが）があります。そしてわれわれもまた、とりわけマスケットでアイデンティティを示すスポーツチームの事例のように、集団のアイデンティティを象徴するために動物のエンブレムを使用しています。

レヴィ・ストロースが進化主義の人類学者に対してと同様にデュルケームに対して向けた最初の批判はしたがって、宗教ならびに分類的思考の起源をそこに求めるために、オーストラリアのいくつかの社会において見出される、社会的、儀礼的、知的な特徴の偶然的な組み合わせを誇張したということに存します。反対に、儀礼的態度、氏族の命名の様式、知的分類体系が示すバリエーションの全体を、オーストラリアだけでなく、民族学者が研究するあらゆる社会でより広く研究する必要があるのです。進化主義が、原始的な起源から現代社会にまで至る進化のシナリオを想像する前に、原始社会の特徴をアルカイスムのある種の理念型と融合させるのに対して、レヴィ・スト

ロースは、「未開人」と「文明人」との間の対立を捨て去らなければならないと考えました。いわゆる未開社会の相互間を隔てる社会的、宗教的、知的なバリエーションの広がり全体を研究することを受け入れるならば、現代社会は実際にはこうしたいわゆる未開社会と多くの特徴を共有しており、現代社会を別にとらえる必要はないことになります。

換言すれば、進化主義者が文化を序列づけるために用いる進歩の「垂直な」階梯に対して、構造人類学はお互いに同一の地理的な領域に属する社会を分ける一連の「水平な」バリエーションの探究を対置させます。したがって、レヴィ・ストロースにとって、異文のネットワークの中で特定の事例を分離することによって論理的思考あるいは宗教の起源を突き止めようと主張することは論外です。人類学が説明しなければならぬのはむしろ、バリエーションの根本的な事実なのです。

トートেমイズムの統一性を粉々に打ち砕くアメリカ人類学のこの遺産に、デュルケーム的な分析との第二の線が加わります。こちらは今度は構造言語学に由来するもので、社会中心主義の原則を問題とするようにとレヴィ・ストロースを導きます。レヴィ・ストロースは実際、「集合意識」あるいは「集合表象」といった、哲学の伝統に由来する概念を集合的な水準へと移し替えることとなる諸概念を遠ざ

けます。彼はむしろ、ソシユール [Ferdinand de Saussure] やヤコブソンから借用した記号モデルの助けを得て、文字を持たない社会が練り上げた分類体系の分析に取り組むことを選択しました。

『宗教生活の原初形態』は、根本的にカント主義的な作品です。カテゴリーの社会的な起源を確立するために、デュルケームは、カントによって提起された、経験主義に対する批判の原則を再び取り上げ、感覚的な知覚が提供するイメージの漠然とした特徴を強調します。自らに委ねられ、個人の悟性は確かに類似性の認識に基づいた比較を行うことはできませんが、しかし明確に定義づけられた事物の分類を切り分けることはできません。多様な感覚はそれを首尾一貫した体系に組織化することを可能にする形式を提供しないので、知覚のデータに秩序を課すためにこの形式は外部から来なければなりません。カントとの唯一の相違は、デュルケームにとつてこの形式は純粹な理解の形式ではなく、社会の形式だということです。換言すれば、カント的なモデルは、超越的な主体のアイデンティティを単純に変更するだけで維持され得るのです。すなわち、個人的なものであることに代えて、集合的なものになるという変更です。

デュルケームおよびモースにとつて、未開社会がその周囲を取り囲む事物の全体を分類するために用いる枠組み

を提供するものはしたがって、社会形態学、すなわち明確な氏族への人間の分配なのです。トーマスの分類においては、人間、動物、そして星はこうして、氏族への共通の結びつきによって提供される枠組みの中に混在するものと見做されています。他の事物とは異なつて、社会が知覚の不明瞭な集塊に還元されないといふれば、それは社会が独特の表象、すなわち集合表象の客体であるばかりでなく、とりわけその主体でもあるからです。集合表象は、真正の概念の存在に必要な永続性と非人格性を有する唯一のものなのです。

しかし、デュルケームとモースがカテゴリーの起源について有力な仮説を有しているとしても、彼らは反対に、いかにして、またどうして、世界の事物が他の氏族ではなくある氏族に結びつけられるのかを説明するに至ることはできません。これは、彼らの理論の主要な弱点です。この理論は、ある集団を別の動物ではなくこの動物の氏族に、別の星ではなくこの星に、等々と結びつけるようにと導く理由について、何も語ることができません。そしてこれが、デュルケームとモースを、こうした集合の原理を感情の中に求めるようにと導いた理由なのです。彼らによると、利用可能なカテゴリー間で事物が分配されるのは、「感情の類縁性」に依拠してなのです。⁽⁸⁾この点において、彼らの研究は、未開の思考を知的というよりもより情緒的な思考として記

述し、論理の制約から大いに解放されたいとする、レヴィ
 ≡ブリュール [Lucien Lévy-Bruhl] の先論理の心性の理論
 への道を開きました。別の面では、科学的思考がいかにし
 て最終的に、もともとは社会から借用されたカテゴリーと
 混同されていた現実を区別することができるに至るのかを
 説明するために、デュルケームは、理性の段階的な覚醒と
 という非常に古典的な構図——社会学的分析が特別な光を当
 てることのないプロセス——に戻らざるを得なくなってい
 ます。

レヴィ≡ストロースが否定するのは、まさにこの知的
 進化主義です。彼の見解では、「野生の思考」は、科学的
 思考よりも論理性の低い思考ではありません。このこ
 とを示すために、彼は、情緒性に頼ることを一切しない、
 いわゆるトーテムの分類の分析を提唱します。しかしこ
 れは、デュルケーム的な社会中心主義の根底にあるカン
 ト的なモデルを再び問題にすることによってのみ可能な
 のです。

デュルケームは、感覚的な知覚が無定形であるというこ
 とを認めたからこそ、社会的枠組みや知的枠組みを同定す
 ることができました。分類を構築するためにはしたがって、
 感覚的なものの外部にある形式が必要でした。反対に、レ
 ヴィ≡ストロースは、知覚の内容は最初から構造化されて
 いると主張します。「形式は、それとは無関係な物質との

対立によって定義されるが、構造は明確な内容を持たない。
 構造は、現実の固有性としてとらえられた論理的な構成に
 おいて理解された内容そのものである。」^(a)彼は、視覚の生
 理学的基盤に関する研究を抛りどころとしながら、視覚は、
 構造分析のモデルとなる音韻論的対立に匹敵する、独特な
 対立の全体を使って事物の分解を行うと主張します。換言
 すれば、眼は、不明瞭な連続体を認識するのではなく、高
 低、静止と運動、明暗、水平と垂直、等々の差異的な関
 係の全体をコード化するので^(u)。まず不明瞭なイメージが
 存在し、次いでそれに対して形が与えられると考えるのは
 誤りだということになるでしょう。なぜなら、あらゆる知
 覚は独特な対立の作用によって最初から構成されているか
 らです。

いったんこの原則が確立されると、現実のあらゆる側面
 を、それが社会的な次元であれあるいは他の次元であれ、
 特定の次元に帰することは根拠のないことだということが
 理解されます。実際、知性によって高いレベルで行われる、
 意味をコード化する活動は、分類の原理の多様性を即座に
 明らかにします。デュルケームが考えたこととは反対に、
 いわゆるトーテム的な分類が提起する問題は、そうした分
 類が動員する形式の起源を見出すことではなく、そうした
 分類が包含する異なる水準間の対応関係を理解すること
 にあります。

レヴィ＝ストロースが「トーテムの複合体」のあらゆる現実を否定したことが明らかになりましたが、彼は反対に、社会集団がなぜ非常に頻繁に動物種や植物種との関係を有するのかということを知ろうという知的な問題に対する答えを示そうとしました。ところで、彼が提案する答えは、生物学的な種は「思考を行うに適している」というものです。種の間の差異はとりわけ明瞭であるので、こうした差異は他のあらゆる種類の区別、そしてとりわけ社会集団の間の区別を安定させるための特権的な作用素として役に立つことができるのです。レヴィ＝ストロースにとって、トーテムイズムはこうして、現実の二つの水準の間の混同ではなく、差異の二つの体系の間の相同性に基づいています。ある人間集団にある動物種に結びつける情緒的な同一性は存在しません。トーテムイズムは、氏族間の社会的な差異が種間の自然的な差異に似ているという原則に基づいた、厳格な知的体系なのです。

この分析には、ソシユル的な記号モデルの再来が容易に認められます。『一般言語学講義』[*Cours de linguistique générale*]は、言語の組織は、音の差異と意味の差異という差異の二つの体系の交点に構築されると主張しています。しかしこれら二つの体系は、お互いに外部にとどまるものではなく、接触し合うことによって相互に決定されます。こうして、音韻論は、音の差異はそれが意味の

差異に相関している場合にしか、言語の秩序に対して意味を持たないと示します。そして反対に、ソシユルは、思考が行う概念的区別が音の差異と関連している場合にしか、思考は安定的な概念を切り分けるには至らないと主張します。言語のモデルのおかげで、異質な秩序の対応関係によって構造が構築され、そしてそれらの間に確立された相関関係によってそれらが相互に安定化するということが、こうして理解されます。レヴィ＝ストロースはトーテムの分類に適用するためにこの命題を再び取り上げ、次いで神話にも適用しますが、神話もまた多次元的な分類に基づいています。これが、この言葉に厳密な意味を与えながらそれらを象徴的^①分類と名づけることができる理由なのです。

二 比較神話学から伝説の社会学へ

未開の分類についてのデュルケーム的な解釈の原理そのものに対してレヴィ＝ストロースが向ける厳しい批判を踏まえると、彼が『神話論理』の冒頭でマルセル・グラネを着想の主要な源泉として引用していることに、驚かされるかもしれません。実際、『中国古代の舞踏と伝説』におけるグラネの野望は、デュルケーム的な社会学を中国の伝説の分析に適用することになりました。この著作

がなぜ構造分析の形成に決定的な役割を果たしたのかを示そうと試みることによって、フランス社会学派との連続性の一形態を再構成することを期待することができるとしよう。

グラネの著作の重要性を理解するためには、二〇世紀初頭においては神話や伝説の研究は文献学が優勢であったことを思い起こすことから始めなければなりません。実際、文字を持たない社会の神話の分析は、一九世紀末以降、とりわけタイラーやフレイザーによって展開されてきていたものの、ギリシャ・ローマ神話に対して、また程度は低いもののインドや中国やスカンジナビアといった他の文明の神話に対して、周縁的なものとどまっていた。口承の伝統に対する書かれた文学の優越のために、文献学が二〇世紀の半ばまで、神話分析の方法の主たる研究室となっていました。グラネのアプローチの独創性を明らかにするために、私はしたがって神話についての文献学的な分析の歴史から始めることしたいと思います。

文献学は、その発展がルネサンス期にまで遡る古くからの学問分野ですが、インド・ヨーロッパ諸語の比較文献学の出現によって、一九世紀に復興を見ました。この新たな比較言語学は、ギリシャ語、ラテン語、サンスクリット語の間の親縁関係の論証に基づいて、ギリシャ・ローマ神話を古代インドの神話に結びつけることを可能にしました。

とりわけフリードリヒ・マックス・ミュラーは、神話の新たな科学を創始するために、比較文法学の成果を抛りどころとしました。古典的な神話に見出される、しばしば非論理的で、時に衝撃的な物語の謎を解くために、マックス・ミュラーは二つの補足的な操作を行いました。まず彼は、ギリシャ・ローマ神話を、インド文学の中に見出される、より古いバージョンに結びつけようとつとめました。こうして時間を遡ることによって、マックス・ミュラーは、神話がもともととは、自然の情景を前にした未開人の驚きを証言する合理的な物語であったことを示そうとしたのです。こうした物語を語る人々がもはやその当初の意味を理解できなくなるのに応じて、物語の意味が空虚になっていったのは、第二段階においてのことにはか過ぎません。かくして、比較神話学の第二の操作は、神話が伝えられる過程において生じる、意味の漸次的な喪失を追うことにあります。言葉が変化するために、神話の語り手たちはもはや古来のテキストを理解できなくなり、そしてもはや理解できなくなるほどに当初の意味を変形させるのです。

これが、ミュラーが神話を「言葉の病」⁽¹⁵⁾と定義した理由です。神話によって語られる不合理的な物語の全体は、彼の見解によると、当初は合理的であった物語になされた一連の混乱と誤解の結果なのです。一九世紀後半における神

話の科学の発展に著しい影響を与えたこの解釈を通じて、マックス・ミュラーは文献学者たちの研究方法を先鋭化させました。利用可能な様々な写本を照合することによって、文献学者たちは実際、改変されたバージョンよりもさらに古いと同時にさらに真正な、テキストの当初の意味を有する原本へ遡ろうと力を尽くしたのです。

グラネが中国の伝説に対する社会学的なアプローチを主張した時、問題としたのは、まさしくこの原則でした。グラネは実際、伝説が被った改変を、物語が当初の意味を失うような偶発的な誤りに還元することを拒否します。反対に彼は、こうした改変それ自体が意味深いものであるのだと主張します。伝説を語ろうとする人々の精神に影響を及ぼす伝統的な構図によって導かれている限り、こうした改変は、社会学にとって特権的な対象でさえあるのです。ところで、レヴィ＝ストロースが『神話論理』において適用した変換の方法は、まさしく、伝達に際して神話が被った改変こそが、その神話の構造に到達する最良の手段だという考えに基づいていることを、のちに明らかにしましょう。そうであるがゆえに、デュルケーム的な原則がいかにして、それまで支配的であった文献学的な分析と逆の主張をするようにとグラネを導いたのかを理解することが重要となるのです。

古代中国の制度を研究するために、グラネは複雑微妙な

状況に直面していました。この時代に関連する文書がほとんど完全に欠如していたのです。私たちにまで伝わっているテキストには根本的な改変の痕跡があり、その伝達の嘆かわしい状況は、領主制が成立した時期についての直接的な証拠を得ることについてのあらゆる希望を奪い去るものでした。⁽⁶⁾ 最初の問題はしたがって、「領主権力およびそれに密接に関連する諸制度の出現を促した事実と環境の条件に関する情報を提供する文書全体を構成する」⁽⁷⁾ ことが可能な方法を定義することです。必要不可欠であると思われる解決策は、それを再構成することを任務とする当初のバージョンから逸脱した改竄や変形を古代のテキストの中に暴き出すために、文献学的ならびに歴史学的な考証へと向かうということに存します。しかしグラネは、この方策によって中国学者が得た結果——それはその上、中国人の文人たちによってなされたいつそう古い研究を延長するものでもあります——を抛りどころとすることを拒否しました。

この拒否の理由は、明確にされる価値があります。第一に、グラネにとって、中国文学の現状は、古代の作品の再構成の試みを空しいものとしています。テキストの破壊と変形は、文献学による考証が意義に値する結果に至るには、あまりに深刻過ぎたのです。⁽⁸⁾ しかしそれだけではありません。グラネにとって主要な問題は、文献学的考証の失敗に

ではなく、その成功にありました。「作品は時代による破損をうけたが、それ以上に、考証の成功によって傷つけられなかった」ということを、私は保証しない⁽¹⁹⁾。テキストを純粹なものとしようとするとその意図において、考証は、古代中国の歴史に到達し得る唯一の文書、伝説的な物語を組織する伝統的な主題である文書を消失させてしまったのです。奇想天外なことを排除するために、古代の物語に真実らしさという基準を適用することによって、文献学的な考証は実際には、それらを儒教の正統教義に一致させようと躍起になっていたのです。こうして、孔子に帰せられる奇跡を改竄された「道家的寓話」であると告発することによって、王朝期の学者たちが、より真正なバージョンに私たちが到達できるようにしていると考えるのは、あまりに無邪氣過ぎるでしょう。これらの学者たちは、孔子の教えに反すると思われるエピソードを取り除き、自らの教義の原則に基づいて、自らの学派の師の伝記を書き改めることで満足しているのです⁽²⁰⁾。

歴史を利用する形で伝説を取り除くことを望みながら、文献学的な考証は、伝統によって課された主題と、出来事を物語に仕立てるために古代の作者によって用いられた構図とを隠蔽しました。グラネが「作品」との対比によって「事実」と呼ぶのはこうした構図です。「事実」という語のこの用法には驚かされるかもしれません。歴史的な

出来事との対比で、それは再構成され得るもので、理想的に考えられる「真実」から逸脱しているように思われるからです。しかしグラネは伝説と歴史との間に伝統的に認められてきた関係を逆転させます。彼にとって、伝統的な主題は、歴史的な事実に対して事後的に押し付けられた変形ではなく、反対に、あらゆる物語の第一の素材なのです。

良識の真実として、事実の物語ははじめは正確だったものの、熱狂的な支持者と無信仰者との協力したおかげで、少しずつ変化し後退していった。しかし世俗の生活においても、また平時においてさえも、出来事が感動を少しでももたらし、記憶にとどめるに値するならば、最初の定型句は、決まった主題を型どりにあてはめることで生じたのではないか。それは構図なのか？あるいは歴史の構築のために、その背後に追いやられた歴史的現実なのか？⁽²¹⁾

「事実」という言葉のグラネの用法を理解するためには、デウルケーム的な社会的事実を参照する必要があります。その識別の基準は拘束的な特性に存します。古代の時代においてはしたがって、真の事実を構成するのは伝説なのです。なぜなら伝説こそが疑う余地のない社会的現実を有してい

るからです。歴史は反対に、伝説からありそうもない要素を排除しようとした、事後的な再構成の結果なのです。

おそらくこの考察によって、特異な事実——歴史的
事実と名づけ、歴史に記録されるような事実——はあ
るがままの事実ではなく、周到に制作されたものだ
ということがいま見られよう。それは抽象的な構築物
であり、実際の事実を構成する資料から、歴史家の批
判的な仕事によって実現されたものである。——つま
り知的であるより感情的で、感情的であるより実践的
な——この複雑な資料は、伝統的であり、紋切り型の
定められた主題となり、主題は連続する構図となった。
この構図もやはり伝統的で型にはまっており、そこ
では、記録のプロセスを生ずるにふさわしいものが、ま
ず何よりも必然的に表明されているのである。「社会
学は」主題と構図からなるこれらの文献内部で、相互
には明確に結びつきにくい⁽²⁾が、分析可能な、真の確固
とした事実を見出すのである。

デュルケームの遺産はこうして、グラネにおいて、神話
学の歴史の中で初めて、伝説の言説に、外界やそこで起こ
った出来事との一致ということに何ら拠ることのない現実性
を認めることを可能にしました。一九世紀全体を通じて、

神話は一貫性のない産物、自然現象の記述において犯され
た一連の誤りとしてとらえられてきており、それは言葉に
固有の意味の喪失のため、あるいは未開の心性のためとさ
れてきたのです。言説の領域に社会的事実についてのデュ
ルケーム的な定義を適用することによって、グラネは、伝
統へと移行するに至る物語を語ることを引き受けた人々の
精神に強烈な印象を与えるものであったというただそれだ
けの理由で、伝説が現実としてとらえられなければならない
いと主張します。

神話の言説が、それが記述するものや、それが言及する
外部的な現実のものさしによって判断されてはならず、そ
うではなくて社会的現実の一部分として——すなわち、制
度として——扱われなければならないという考えは、変容
の分析についてのレヴィ＝ストロースのプログラムの決定
的な原則です。文献学的な考証の観点から社会学的な観点
に移行する時、テキストが被った改変はその地位を変えま
す。それらを修正しようとするのではなく、社会学者はそ
れらを肯定的な事実として扱わなければなりません。もし
改変が求められたとしたら、それはその改変が、仮説的な
未開のバージョンと等しい社会学的な現実性を有している
ということのしるしです。実際、物語の改変は、最初に書
かれたものと同様に、主題と構図から逃れることはできま
せん。ところで、調査の真の対象を成すものは、まさにこ

れらなのです。

作為について言うなら——それは、伝説の断片で構築された作品を語ることである。また二次的な変形について言うなら——それは、体系的な枠組みの中で、その冒頭から課せられている改竄を語ることである。しかし枠組みや体系とは、空想の産物なのか？ 変形は恣意的なものなのか？ 作為とは、個人の想像力が勝手に仕らいたことなのか？ むしろ、主題をになっている資料の配置をつかさどった観念連合は、伝統的な構図から生じたのであり、それが作者に負わされ、その仕事を導いたとみなすべきではないのか？⁽²⁾

改変の積極性の原則は、最も基本的な重要性を帯びています。グラネは、伝説の研究から未開のバージョンの問題を取り除いた最初の人です。その意味はこれ以上ないほど真実です。なぜならば、「二次的な変形」もまた、当初のバージョンの構成と同様に、社会学の真の対象である集合的思考の構図に従うからです。

「夾谷の会盟」と題された節は、グラネの社会学的方法をおそらく最も良く表しています。彼はそこで、齊公と魯公——ライバル関係にある二つの王国——の出会いの物語、魯公に顧問として仕えていた孔子がそれを通じて自ら

の賢明さを例証したエピソードを分析しています。そうするために、グラネは、この物語について知られている八つの異本を比較対照し、まず最初に、テキスト考証に固有の手段によって原本の復元を試みています。こうして彼は、より古い異本とより新しい異本との間のヒエラルキーを確立し、そして出来事のもっともと思われる再現を示すにさえ至っています。

黎鉅「齊公の相談役」と齊公は第一の奸策を計画し、警戒心をよび起こさぬよう、自国の民あるいは萊出身の人を用いた。まったく自然な、郷土の踊りを見物させることで魯公を捕らえようとしたのだ。しかし孔子のおかげで、企みは失敗した。そこで齊公はお抱えの踊り手を使い、再び企てがなされた。孔子はまたもや罠をしくじらせた。同じ過ちがくり返され、しかも用いられたのは、軽蔑すべき人物だった。孔子は懲罰を要求し、齊の人々に感銘をあたえることに成功した。齊は敗北を認め、魯に満足のいくような会盟の誓いを行なった。⁽³⁾

この仕事をいったん行つた上で、しかしグラネはこのアプローチを、歴史学の分野においてはもっともらしいことが真実に取って代わることはできないとして、拒否しま

した。

社会学的研究は、問題を逆転させなければなりません。物語によって語られる事実集中するのではなく、社会学的研究は「作者の意見」、すなわちこのエピソードの執筆を着想させた原則を対象としなければなりません。焦点は、孔子について語られたことが真実であるかどうかを知るということにはなく、とりわけ、ほとんどすべての異本が肯定するように、孔子が本当に斉公の踊り手たちの首を刎ねさせ、手足をばらばらにしたのか——これは、その残虐さが儒教の道徳と衝突する処罰です——ということにはありません。事実のみを記述する歴史の解決不可能なこの問題の代わりに、グラネは社会史の問題を提起します。それは、なぜ斬首刑と四つ裂きの刑の主題が、このエピソードを伝える人々に押し付けられたのかというものです。この枠組みにおいては、異本のヒエラルキーはもはやいかなる妥当性も示しません。注目すべき事実を形成するのは、主題の反復なのです。

この第二の問題体系のみが、重要な結果に到達すること可能にします。なぜならば中国の歴史はその大部分が、伝統的な主題を過去に投影するものにしか過ぎないからです。グラネによれば、事実を詳細に語る歴史家や伝記作家は、抽象的な年譜をもとに仕事を行い、そこに後から内容を与えようとしたのです。

『春秋』は編年体の書物である。それは純粋な歴史であり、正しいか正しくないかのどちらかである。注釈者たちは骨をおって、抽象的な歴史の観念の中にわずかな具体性を回復させようとした。すなわち自らに課されている制度や道徳の主題を巧妙に用いることで、その目的に達した。こうして彼らは、社会学的な調査が積極的に活用できるような題材を創作したのである。[……]

社会学的なアプローチはこうして、いかにして中国で、様々な出自の二つの材料をもとに歴史が作られているかを明らかにします。一方は純粋な編年史で、これは日付の記された出来事のリストしか提供せず、真の物語は提供しません。他方、思考の構図は、こうしたありのままの事実をプロット化することを司ります。こうした構図は、ある聖賢の賢明さを例証したり、あるいは政治家がそこから着想を得ることのできる事例を提供したりすることをその目的とする作品に、これらの事実を組み入れることを可能にします。⁽³⁰⁾ 事実の集積というにはほど遠く、中国の歴史は一貫して伝説的なのです。しかしそれを欠点ととらえてはなりません。なぜならば、これらの物語は同時代の人々の目にもっともらしく、そして心動かされるような仕方では立て上げられているので、真実である場合よりもいっそう有益

だからです。これらの物語は、思考と行動、すなわち信仰と慣習を司る構図に直接アクセスします。伝説はしたがって、社会学的な観点からすると、歴史よりもずっと興味深いのです。伝説が命令的な特徴を有する社会学的事実を指し示すのに対して、歴史は偶発的な出来事しか対象としません。

夾谷の会盟の歴史は、伝統的な主題によって再構築されるが、その主題は次のような考え方を中心に構成されている。(主君や、聖賢の)、権威は処刑の上に成り立っており、これにより、有害な勢力は四つ裂きにされ、四方に戦利品のようにさらされ追放される。ここには、「……」儀礼的で神話的なあらゆる事実が収集され、組織化されている。ところでこの構図は、事実全体を歴史的事実にかえる。つまり組織化の原理の役割をはたし、「……」感動的で、教訓的な本物の物語をもたらし。したがって構図は、特異な事実を示すものではない。私たちにあってそんな事実はたいした問題ではない。その事実が意味をもつには、数多くの例を見出さなければならぬのだから。——⁽³⁾構図は生きている伝統と、信仰と慣習とを立証するのだ。

神話学的問題の逆転は完全です。デュルケムによって

練り上げられた社会学的な道具⁽³⁾を用いて、グラネは、伝説によって作られた言説は、孔子が関係した出来事の経過を正確に語ることで満足するであろう、理想的な歴史家が採るような真の言説よりも興味深いということを示します。伝説が想像の産物であるとは、どれほど言ったところで、実際には伝説は、思考の社会学的枠組みをむき出して露呈させる伝統的な構図に緊密に従属しているのです。神話の領域に適用されたこの教訓は、構造分析の核心に位置します。

三 知的体系の社会的バリエーション

この報告の第一部で私は、レヴィ＝ストロースがデュルケム社会学の中心的な側面のいくつかと決別しているということを示しました。彼はまず、オーストラリア社会の中に宗教と分類的思考との起源を探し求めるようにとデュルケムを導いた進化主義を拒否し、文字を持たない社会における宗教的制度と分類体系が示すバリエーションの全体を探究しました。次いで彼は、認識についてのデュルケム社会学の根底にあるカント主義を斥けました。社会を氏族に分割することだけが、思考のカテゴリの唯一の源泉ではないのです。レヴィ＝ストロースはしたがって、正統的なデュルケム主義者ではありません。しかし、この二つの断絶によって、伝説に関するグラネの社会学を經由す

ることによって見えてくる、より根元的な連続性が覆い隠されてはなりません。レヴィ＝ストロースにとつても、神話は、それを語ろうとする語り手の心に課される社会的事実であり、構造分析の目的はまさしく、アメリカ先住民社会の物語を支配する、社会的に変化する思考の構図を発見することにあるのです。

口承文学に属する物語を研究するレヴィ＝ストロースにおいて、神話の社会的本質の問題化は、その伝達様式の分析を経由します。彼はこうして、共有された知的構図に神話が対応している場合にのみ、口承伝達は可能であることを強調します。語り手の個人的な創意工夫の能力を否定する理由はいささかありませんが、しかし個人の空想力に属することは、物語がある語り手から別の語り手へと伝わるに応じて次第に排除されていくのです。

主体は話し手以上の存在ではありません、いかなる神話もけっきょくは個人的創作に起源をたどるのだというわけである。けだし正論であるうが、そうした個人的次元にとどまるかぎり、特定の創作が神話の状態に移行するなど、厳に不可能である。当初は創作活動にふかい影響をおよぼし、創作者の気質や才能、想像力、個人的体験に属していたかもしれない蓋然性から生じた諸因子の大半は、創作が神話に昇格していく過

程で削ぎおちていかねばならない。神話は口頭で継承され、その伝承は集合的なものだから、神話にふくまれる蓋然論的な位層はたえず腐食していくだろう。それらの位層は、より堅固に組織された諸位層にくらべて社会的摩擦への抵抗力が弱いからであり、またそのことによって、人々に共有されようとする神話の欲求に応えてもいる。「……」いかなる個人的作品もすでにして潜在的な神話ではあるのだが、このうち集合的様式をとりいれたものだけが、時刻つてみずからの「神話性」を実現するのだ。

この一節は、文字を持たない社会の物語は、書かれた文学作品よりもはるかに緊密に社会的制裁を受けることを強調しています。これら二つの事例はどちらも個人の創造からすべてが始まりますが、しかし口承の伝達は、書かれることによって固定されていない物語に対してはるかに強い制約をかけます。口承の物語は、共同体の他の成員によって受け入れられ、繰り返されるという条件においてのみ存続することができます。忘却を免れるためにはしたがって、これらの物語は集団の知的要求に応える必要があります。それに対して、ある物語が文字として書き直されることは、集団による受け入れからその物語を相対的に自立させます。というのは、文字化して書かれることは、個人と

しての著者に固有の文体や語りの創造性が固定されるからです。この意味で、口承の伝統は、書かれた文学よりも、よりいっそう直接的に思考の社会的枠組みに到達すること、を可能にするのです。

神話主義の概念を通じて、レヴィ＝ストロースは、構造分析の焦点は、神話を集団の中に優勢な「論理的順応主義」への経路とすることであると示しました。しかし、集団内部での記憶の伝達は、神話の構造分析の一部分にしか過ぎません。『神話論理』の中心にある問題は、ある物語が一つの社会から別の社会へ伝達される時に何が起るのかを定めるということです。文化間の伝達に焦点を当てるという選択は、もちろん、その一部は、利用可能なデータの性質によって強いられたものです。書かれた文書の不在のために、人類学者は、文献学者がインド・ヨーロッパ社会の文学——これについては私たちは瞠目すべき歴史的な深遠さを有しています——を用いて行い得るような、神話の伝達を再構成し得る長い一連のテキストを有していません。しかしこの制約は、ハンディキャップであるだけではありません。なぜならば、たとえ歴史的な深遠さを欠いていても、非常に数多くの小集団から成るアメリカ先住民社会のモザイクは反対に、そのいづれもが共有された文化的財産のバリエーションとして理解されなければならない、空間内に広がる異文の驚くべきコーパスを人類学者に提供する

からです。レヴィ＝ストロースにとって、これらの空間的なバリエーションは、それぞれの集団が近隣の社会の物語を取り入れ、変容することによって練り上げる、神話の形成のされ方によって説明されます。

いかなる神話も本来ひとつの翻訳なのであり、ある神話の起源は、隣人だがよそ者である集団に由来するべつの神話や、かつて自集団で知られていた神話、あるいは自集団に現存はするがべつの社会的下位区分——克蘭（氏族）、サブ克蘭、系族、家族、胞族——に属する神話の内に見いだせたりする。そして聴き手は、神話があるときは流用し、またあるときは裏切るために、自分だけの言葉や、部族の言語で我流の翻訳をおこない、つまりはつねに神話を、変形させつつその剽窃を試みる。

神話は、非常にしばしば信じられているように、有史以来変化のないままにとどまっているアイデンティティを表しているどころか、こうして、近隣集団のアイデンティティとの対比によってそれぞれの集団が自らのアイデンティティを定義しようとする区別の意志を伴った、翻訳の絶え間のない作業の成果であることが明らかになります。こうした変容は、「数多くある小社会が、対立と相関の弁証法を使って、共通の世界観の枠内でそれぞれの独創性を発揮

すること」を可能にします。⁽³⁵⁾

グラネから受け継いだ改変の肯定性の原理が再投資され、新たな次元を獲得するのは、この枠組みにおいてなのです。ある社会から別の社会へ移る中で、神話は実際、新たな知的グリッドに従うに至ります。これが、策謀に課される変形が意味深い理由です。こうした変形は、近隣において見出される神話を変形させる社会にとつて、何が受け入れられないかを人類学者に教えてくれるからです。この観点からすると、物語が伝達される間に少しずつ被る一連の改変を追跡するためにレヴィ＝ストロースが練り上げた変容の方法は、ある集団から別の集団へ移る際に「論理的順応主義」に影響を与える差異を分析する最良の手段となります。

選択的な改変のこのメカニズムは、次のような例を用いて説明することができます。ペッカーの起源を説明することに向けられたアマゾンの神話の一群 (M_{15} 、 M_{16} および M_{18}) に注釈を施しながら、レヴィ＝ストロースは、それぞれの場合において、策謀が親族間あるいは同盟者間の対立に基づいていることを強調します。しかし、テネハラ族 (M_{15}) およびムンドウルク族 (M_{16}) のバージョンが、一方での兄弟と、他方での姉妹およびその夫との間での対立を明らかにするのに対して、カヤポ族のバージョンでは「断絶のライン」が移動しています。カヤポ族のバージョ

ンにおいては、こちらでは、妻およびその兄弟と対立するのは夫なのです。この変容は、親族体系を分ける差異によって、したがって二つの文化の社会形態学によって説明されます。近隣のムンドウルク族から神話を借用したカヤポ族は、自らの社会に固有の知的枠組みと両立し得るという条件においてのみ、神話を引き継ぐことができたに過ぎません。

というのは「兄弟と姉妹との間に対立を置く」テネハラとムンドウルクの神話で示されている親族と姻族の関係図は、カヤポでは想像しがたい。カヤポではもっとも親密な絆は兄（弟）と妹（姉）のあいだにある。潜在的な敵対関係が夫と妻のあいだにあり、それが母方の家族へとおよんでいる。「……」したがって、このような社会においては、分離の理論的な線が、イトコとのあいだにはなく姻族のあいだにあると仮定できる。これが M_{18} で生じていることである。⁽³⁶⁾

非常に単純なこの例によって、デュルケームとの対決に立ち返ることが可能となります。明らかにように、デュルケームの分析の核心にあった、思考体系と社会形態学との間の結びつきは放棄されてはいません。単に、集団の組織の形態を、知的生産が反映することで満足するであろう

枠組みとする代わりに、レヴィ・ストロースは、社会形態学を、それぞれの社会が近隣の社会から移入する諸要素を選択し、修正することを可能にするグリッドの構成要素として扱うのです。デュルケームがオーストラリアの宗教を、他の宗教から何も借用しないという限りにおいて真の原初的な宗教であることとらえたのに対して、レヴィ・ストロースは、文字を持たない社会は文化的小き³⁷⁾知的な交流の遠距離のネットワークによって結ばれているということを明らかにしました。ここには再び、デュルケームとレヴィ・ストロースを隔てる、文化的差異についての二つの概念の対立があらためて見出されます。デュルケームが増大する複雑性の単一の尺度を構築しようとしたのに対して、レヴィ・ストロースはいわゆる未開の社会においても複雑性はすでに存在していることを証明しようとした。この理由から、社会的小き³⁸⁾知的な発展の原始的段階を説明するということに還元するのではなく、お互いのそれを隔てるバリエーションを研究することが不可欠となるのです。

この次元を深く掘り下げる代わりに、私は、ある社会から別の社会へと神話が置換される過程を支配する精神作用の分析を通じて、レヴィ・ストロースは、知的体系に影響を与える社会的バリエーションを基にしなければ人間の認識は研究できないという、デュルケーム的原理の主要な再

活性化として今日においてもあり続けている事柄を提案したのだという点を、結論として強調したいと思います。デュルケームの知識社会学を、第二次世界大戦以降もはや受け入れることの不可能な、文化の多様性についての進化主義的な概念から切り離すことによって、レヴィ・ストロースは、知的体系の説明を人間の脳の構造にのみ求める、認知の自然主義的アプローチに代わるアプローチを作り上げました。

知的なバリエーションの内在的な論理を明らかにしようとつとめるために、構造分析は、ここ最近の数十年の間に発展した認知人類学と対立します。この認知人類学は、非常にしばしば、実験室で行われた研究を基にした認知心理学によって示された仮説を証明し、確認することで満足しています。意味深い仕方では、この「認知人類学」は、人間精神の分析を、フィリップ・デスコラ (Philippe Descola) の言葉によると「なぜ、この社会的現実、この信念、この作法が、ここで現れ、他では現れないのか」ということを決定することを目指す、民族学に固有の問題から切り離しています。フランスでは、ダン・スベルベル (Dan Sperber) の研究がこの傾向をまさに例証しています。個別の社会の描写としての民族誌学と、一般的な目的を持った人間研究としての人類学とを強く区別しながら、彼は民族誌学ではなく人類学を断固として選択し、認知の普遍的

条件を発見することを自らの目的としています。こうした条件は、彼の見解によると、「文化的な変異ではなく、文化の変異、可変性の」決定要因です。こうして、自然主義的傾向のある認知主義にとつては、文化の多様性の形式のみが、認知のメカニズムを説明するための関心事であり、その内容は関心事ではありません。この観点からすると、人類学はしたがって、社会的および文化的バリエーションの研究という、自らに固有の目的を放棄するという条件においてしか、認知の研究に貢献することはできません。

私は、構造人類学が正反対の公準に基礎を置いているということを皆さんにお示しすることに成功したと願っています。レヴィ＝ストロースにとつて、南北両アメリカの社会で民族誌学者が収集した異文を比較することだけが、人間精神の営みへのアクセスを提供するのです。このアプローチは、デュルケームが否定しなかったであろう認知操作の本質の定義とセットになっています。知性の生物学的基礎にのみ焦点を当てるのではなく、人間の認知は、分化した社会的文脈においてのみ形成される、状況的な過程としてとらえられなければならないのです。

註

- (1) « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. XXII. (= 有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳「マルセル・モース論文集への序文」『社会学と人類学』弘文堂、一九七三年、一四頁)。
- (2) Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 (1^{re} éd. Paris, Alcan, 1912), p. 4-6. (= 山崎亮訳『宗教生活の基本形態：オーストラリアにおけるトーテム体系』筑摩書房、二〇一四年、一八一頁)。
- (3) Alexander GOLDENWEISER, « Totemism, an Analytical Study », *The Journal of American Folklore*, vol. 23, n° 88, 1910.
- (4) Claude LEVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 19 et 126-7. (= 仲沢紀雄訳『今日のトーテニスム』みすず書房、一九七〇年、二六―二七頁、一四三―一四四頁)。
- (5) Alexander GOLDENWEISER, « Totemism, an Analytical Study », p. 255-56.
- (6) Claude LEVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 7-9. (= 『今日のトーテニスム』一―一五頁)。
- (7) Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 622-624 et p. 631. (= 『宗教生活の基本形態』四二四―四二六頁、四三三頁)。
- (8) Marcel MAUSS et Émile DURKHEIM, « De quelques formes

- primitives de classification », in *Essais de sociologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p.227. (＝小関藤一郎訳『分類の未開形態』法政大学出版局、一九八〇年)。
- (9) Claude LEVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 142-143. (『今のトータルリズム』一六二一―一六四頁)。
- (10) Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 139.
- (11) Claude LEVI-STRAUSS, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 161. (＝三保元訳『はるかなる視線』みすず書房、一九八六年、一七〇頁)。
- (12) Claude LEVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 132. (＝『今のトータルリズム』一四五頁)。
- (13) Claude LEVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 23. (＝早水洋太郎訳『生のもと火を通したもの』〔神話論理Ⅰ〕みすず書房、二〇〇六年、二五頁)。
- (14) Friedrich-Max MÜLLER, « Essais sur la mythologie comparée, les traditions et les coutumes », in *Mythologie comparée*, p.53. Cf. également Friedrich-Max MÜLLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, tome 2, p. 284-286.
- (15) Friedrich-Max MÜLLER, « Nouvelles études de mythologie », in *Mythologie comparée*, p.270.
- (16) Marcel GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 (1^{ère} éd. Paris, Alcan, 1926), p. 1 et p.25. (＝明神洋訳『中国古代の舞踏と伝説』せりか書房、一九九七年、九頁、二四頁)。
- (17) *Ibid.*, p.24. (＝同、一三三頁)。
- (18) *Ibid.*, p.591-592. (＝同、三三二頁)。
- (19) *Ibid.*, p.29. (＝同、二七頁)。
- (20) *Ibid.*, p.29-31. (＝同、二七―二九頁)。
- (21) *Ibid.*, p.30. (＝同、二八―二九頁)。
- (22) *Ibid.*, p.36-37. (＝同、三三―三四頁)。
- (23) *Ibid.*, p.45. (＝同、四〇頁)。
- (24) *Ibid.*, p.198-199. (＝同、一二〇頁)。
- (25) *Ibid.*, p.212. (＝同、一三三頁)。
- (26) *Ibid.*, p.200. (＝同、一一一―一二二頁)。
- (27) *Ibid.*, p.203-204. (＝同、一二五頁)。
- (28) *Ibid.*, p.212. (＝同、一三三頁)。
- (29) *Ibid.*, p.34. (＝同、三三頁)。
- (30) *Ibid.*, p.203. (＝同、一二四―一二五頁)。
- (31) *Ibid.*, p.212-213. (＝同、一三二頁)。
- (32) *Ibid.*, p.58. (＝同、五一頁)。
- (33) Claude LEVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 560. (＝吉田楨吾・渡辺・公三・福田素子・鈴木裕之・真島一郎訳『裸の人2』〔神話論理Ⅳ―2〕みすず書房、二〇一〇年、七八四―七八五頁)。
- (34) *Ibid.*, p.576. (＝同、八〇九―八一〇頁)。強調は引用者による。
- (35) Claude LEVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, p. 16. (＝『生のもと火を通したもの』一五頁)。
- (36) *Ibid.*, p.96-97. (＝同、一三三―一三三頁)。
- (37) Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 1. (＝『宗教生活の基本形態上』一四頁)。
- (38) Philippe DESCOLA, Cf. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard,

2005, p.533. (= 小林徹訳『自然と文化を越えて』水声社、二〇一〇年、五二五頁)。

- (39) Dan SPERBER, *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974, p. 9-10. (= 菅野盾樹訳『象徴表現とはなにか：一般象徴表現論の試み』紀伊國屋書店、一九七九年、九頁)。

謝辞

本稿は科研費（研究課題番号二二H〇〇九〇四、「集合意識」から「情動の社会学」へ——デュルケーム社会学の現代的展開）の助成を受けたものである。