

J-Pop と象徴交換 (Week 6.2)

考察のポイント：

- 1) 「構造人類学 (structural anthropology)」って何？
- 2) 「フォークローレ (folklore)」の役割は何？
- 3) 「J-Pop」はどんな構造？
- 4) モランの「日本類型論」と J-Pop

1. 構造人類学：

フランスの人類学者マルセル・モース (1872 - 1950) は、ニューギニア島付近で行われている風習である「クラ交換」に強い興味をもった。それは、ある部族がそのメンバーの間で「宝物」としている品物を別の部族に贈り、贈られた側はまた別の部族に贈り物をするという風習で、モースはこのような風習がなぜ行われているのか、そしてその「価値 (大切さ)」はどのようにして決まるのかという点を探究した。そして、「価値」というものが品物自体に内在しているのではなく、その品物が別の品物と交換されることによって価値が生み出されることをつきとめた。現代社会に見られる貨幣のやりとりもそうで、貨幣そのものには価値がないが、それが色々なものと交換できるという意味で価値を持つ。こう考えることによって、モースは社会を「交換のシステム」と捉えた。

このモースの「贈与論」を受けて、クロード・レヴィ=ストロース (1908 -) は「未開」社会における婚姻もこのような観点から見直せると考えた。即ち女性を「贈り物」ととらえると、婚姻は女性を交換する行為に対応するのである。同じ親族内で結婚してしまうと他のグループに女性を贈与できず、交換物としての嫁の価値がなくなってしまう。そこでインセスト・タブー (同類間の結婚を禁じる戒律) が発生したとクロード・レヴィ=ストロースは考えたのである。

そしてさらにレヴィ=ストロースは、人間の間文化コミュニケーションのあり方に関連した各種の問題点を究明していくのだが、彼はロマン・ヤコブソン (1896 - 1982) の唱えた「二項対立の原理」を用いる。先の婚姻の例でいえば、女性を「男性が接近することができる他の婚姻グループの女性 (妻)」と「男性が接近できない同一婚姻グループである女性 (姉妹)」に分類する。どこまでを「妻」と見て、どこまでを「姉妹」と見るかは文化によって異なる (つまり「恣意的」である) が、この「妻 vs 姉妹」という対比自体は普遍的な原理として作用する。こうしてレヴィ=ストロースは、我々人間が生まれながら持つ識別能力としての二項分類を明らかにした。「自分」vs「他人」、「明」vs「暗」、「天」vs「地」、「熱い」vs「冷たい」、あるいは「生」vs「死」などの

区分けもまた、二項対立に基づく人類共通の（即ち間文化的な）思考形態である。レヴィ=ストロースはこの形態を「構造」と呼んだ。因みに、構造を織り成す一連の対立項は、その社会に住む人々に意識されているものでもなければ、かといって自然の法則でもない。いわば無意識の内に行われる分類なのだ。

レヴィ=ストロースは、「構造」の作用をより詳しく調べる格好の題材として「神話」に着目した。このとき彼が注目したのは神話の内容あるいはあらずではなく、神話を構成している「要素」である。一見荒唐無稽に思える神話や、他部族間で似たような筋を持っているにもかかわらず結末が逆転していたりするような神話も、その表層にとらわれずに「構造」を分析すると、そこに共通した枠組みを見て取れる。そして特定の文化が、この構造に具体的な表象と意味を与えていることをレヴィ=ストロースは示したのである。つまり文化や社会が構造を着色し、構造に具体的な形や内容を与えるのである。

しかし神話を更に詳しく分析すると、そこに一定の時間的な流れを見出すことが出来る。それは、二項対立が次第に何らかの形で解消されていくという動きである（例えば、男神と女神が儀式を通して融合する様子、あるいは喧嘩をしていた神々が仲介者によって仲直りする方向へと話が進展するといった頻繁な傾向である）。こうした神話のベクトルは、人間が根本的に対立を放置できず、それを交換という儀礼を通して解消させようとする傾向を持っていることをよく物語っている。かくしてレヴィ=ストロースは、「交換」- 転じて「交信」または「交流」- とした儀式的な行為が対立項の調停 (mediate) を促す間人的コミュニケーションの根本原理であると唱えた。

(http://www.geocities.jp/enten_eller1120/postmodern3/structuralism.html 参照)

2. フォークローレの間人的役割：

構造主義的な解釈をすれば、神話を含むいわゆる「フォークローレ」(民俗的語り) は、人と人との間柄を調整する役割を果たすということができよう。そもそも「物語る」という行為は、他者に対して何らかのポジションに置かれた自分を、何らかの形でなだめる目的でなされるとみなすことができる。物語りを通して、人と人との間柄が解き明かされたり、そうした間柄の欠如が哀しまれたり、間柄を持つことの喜びが強調されたりするのである。

3. J-POPの間人論：

上記2の観点から「愛」を唄う現代日本のポップ音楽（いわゆる J-POP）を観察してみよう。そうすれば、日本という文化・社会の中で、人と人（即ち「私」と「私の愛する人」）の間柄がどのような形式で調停されることが理想化（idealize）ないしドラマ化（dramatize）されているかがよく分析できるはずだ。

例えば宇多田ヒカルの「Automatic」(Toshiba EMI, 1998) は、愛に裏付けられた

「自分」と「自分の愛する人」を現代の若者感覚に訴える形で次のように賞賛する：

七回目のベルで受話器を取った君
名前を言わなくても声ですぐ分かってくれる
唇から自然とこぼれ落ちるメロディー
でも言葉を失った瞬間が一番幸せ

ヒップホップの調べに乗っているという点では目新しいが、歌詞だけで見る限りこの曲は歌謡曲のナツメロとさほど変わらない「一体感の喜び」の表現である。「以心伝心」や「自然体」といった価値観を持つ日本の大衆に対し、この手の語りが発揮しえるアピールがよく理解される。

一方、オレンジレンジの「キズナ」(Sony Music Records, 2005)には下記の通り唄っている部分があるが、これは沖縄の特に若い聴衆には特別な意味を持つ：

離れていても感じる
あなたの優しさ...
どんなことあってもくじけない
空と海が重なった
あの島の夜穴
離れても同じ色に優しく混ざり合う
ほら寄り添うキズナ
イーヤーサーサー！

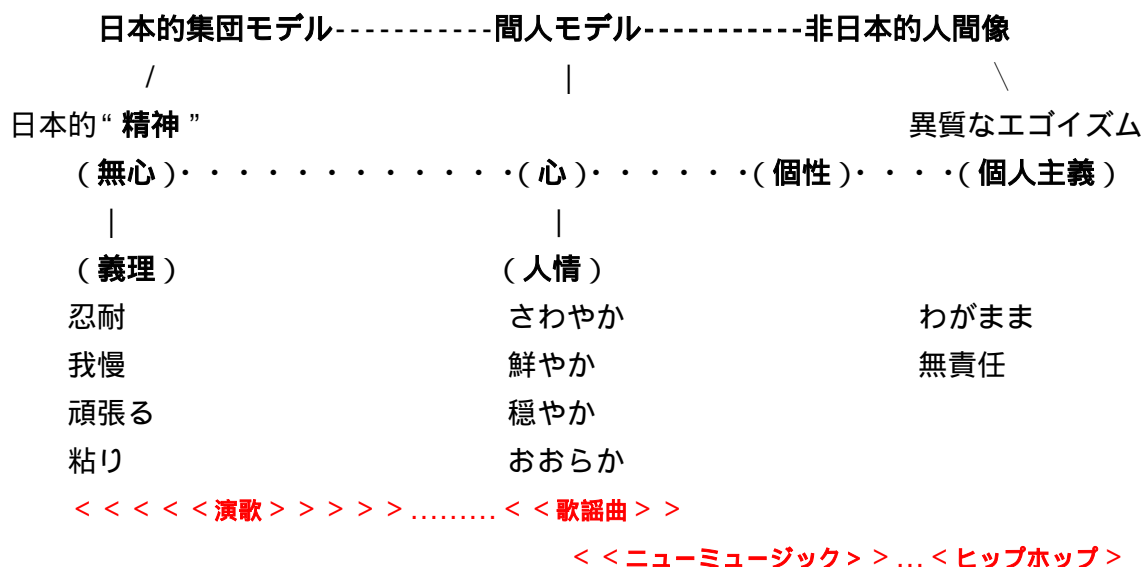
ここに表されているのは、自分と愛の対象者が強い絆で結ばれていればこそ、そしてその絆が青い空や海に囲まれた思い出の島(故郷沖縄?)で培われていればこそ、お互い離れた地にいても心はいつまでも通じ合っているというアピーリングなメッセージであると解釈できる。と同時に、「重なり合う空と海」は絆で結ばれ愛を分かち合う2人を意味する隠喩であると解釈できる。平和主義や真心に強くこだわる沖縄の文化的文脈において「相異なる二者の結合」はある意味で最もめでたい間柄の調停形態を象徴する曲だと捉えても過言ではないだろう。さればこそ最後に付随する沖縄口の掛け声「イーヤーサーサー！」にも特別な力と意味が込められている。

4. ブライアン・モランの「日本類型論」

日本文化学者のブライアン・モランはその論考「Individual, Group and Seishin (個人、集団、そして精神)」(Man 19, pp.252-266 所収)のなかで、日本人の持つ人間観を浮き彫りにするキーワードの意味的な配列(=構造)を明らかにした。以下がそのラ

フなスケッチであるが、日本人が「本来的な文化的要素」とみなす「精神」から長く異端視してきた「個人主義」、そしてその間に位置する「心」などが、そしてこれらのキー概念に関連した価値観（「義理」、「人情」など）が、このパラダイム（またはモデル）の構成要素となっている：

* 日本的人間観のパラダイム(モラン)



* J-Pop の位置づけ(青柳)

このモデル（またはパラダイム、または「マップ（地図）」と呼んでも差し支えない）は、モランが 1950 年代から始まる日本の戦後消費社会に見られる思潮の移り変わりを、ファッション広告に見られるキャッチフレーズを手がかりに作成したものだが、ここに日本の J - Pop の典型的特徴もうまく位置づけられるはずだ。例えばノスタルジックなメロディーを奏でる演歌はより日本的集團心理に適った義理人情を唄い、よりポップな歌謡曲、ニューミュージック、そしてヒップホップになるに従って非日本的要素を帯びていく（マップの左からみ右へと、時代が下り新たな形式の邦楽になっていくにつれ位置がずれていく）という見方が出来るのである。これを便宜上、「J - Pop の構造的な位置づけ」と呼んでおくことにする。

クロード・レヴィ＝ストロース

出典：フリー百科事典『ウィキペディア（Wikipedia）』

(<http://ja.wikipedia.org/wiki/%E3%82%AF%E3%83%AD%E3%83%BC%E3%83%89%E3%83%BB%E3%83%AC%E3%83%B4%E3%82%A3%E3%82%9D%E3%82%B9%E3%83%88%E3%83%AD%E3%83%BC%E3%82%B9>)

クロード・レヴィ＝ストロース (Claude Lévi-Strauss, 1908年11月28日 -) はフランスの文化人類学者、思想家。一般的な意味における構造主義の祖。1908年にベルギーに生まれ、パリ大学で哲学を学ぶ。ブラジルを中心にフィールドワークを行なう。2度の落選を経て、1959年からコレージュ・ド・フランス教授。言語学特に、ソシュール、ヤコブソン等の構造言語学やフランス社会学、とりわけデュルケムの流れを汲む社会学者マルセル・モースに影響を受ける。未開社会の婚姻規則の体系、神話、無文字社会を贈与の問題や、記号学的立場から分析し、数学の群論を使った分析（実際にはアンドレ・ヴェイユが行なった）等の業績がある。オーストラリアと東南アジアの婚姻規則の体系を構造言語学のインスピレーションをもとにして統一的観点からの分析し、博士論文となった1949年の『親族の基本構造』において自らの基本的立場を明らかにした。その後、しだいに研究の舞台を親族関係から神話へと移していったが、1962年の『野生の思考』の最終章「歴史と弁証法」においてサルトルの実存主義を強烈に批判したことから、実存主義に対立しそれを乗り越えるものとして構造主義の思潮がときには過剰なまでにもてはやされる契機となった。本人はその後、センセーショナルな流行からはつねに距離をとり、10年もの歳月をかけて、ライフワークとなった4巻に及ぶ『神話論理』（『生のもので火にかけたもの』、『蜜から灰へ』、『テーブルマナーの起源』、『裸の人』）を完成させ、神話研究において不滅の業績を残した。

彼の問題意識はサルトルの実存主義という主体偏重を批判し、西洋社会における、西洋中心主義に対する批判的意識から出発している。前者に対しては、主体ではなく、主体間の構造こそが重要だと主張し（主体が使う言語は共同体社会によって生み出された構造主義的なものなので、絶対的な主体ではありえない）、後者に対しては、どのような民族においてもその民族独自の構造を持つもので、西洋側の構造でその他の構造に対して優劣をつけることなど無意味だと主張した。

主要著作

Les structures élémentaires de la parenté (1949) (『親族の基本構造』、青弓社)

Tristes tropiques (1955) (『悲しき熱帯』、中央公論新社)

Anthropologie structurale (1958) (『構造人類学』、みすず書房)

La pensée sauvage (1962) (『野生の思考』、みすず書房)

Les mythologiques (1964 - 71) (『神話論理』)

Le regard éloigné (1983) (『はるかなる視線』、みすず書房)

De près et de loin (1988) (『遠近の回想』、みすず書房)

レヴィー・ストロースと構造主義

by 大木竜児、吉良敦岐、守尾慎一

(出典:http://www.ksc.kwansei.ac.jp/~z95024w/semi/kamata_s/kougi/97lecture/70626.htm)

1) レヴィ・ストロースの生きた時代の社会学とは、どのようなものだったか。彼が批判している点について述べよ。

かつてインドの「カースト制度」について本を著したこの哲学者は、まず現地へ行って観察した方がいいかもしれないなどとは、ただの一瞬も自問してみず(「もろもろの出来事が満ちてくるなかで、姿を保ちつづけているのは制度だけだ」と、彼(*1)は昂然と1927年の序文に書いた)、原住民の置かれた状態は、民俗学の調査にゆゆしい影響を及ぼすはずである、ということなど考えてもみなかったのだ。しかし、官製の社会学者の中で、こうした無関心を示しているのは彼だけではなく、そのような学者の見本は、確かに今でも存在しているのである(*2)。p388

(*1)セルスタン・ブーグレ。レヴィ・ストロースにブラジル行きを勧めた人物。

(*2)いわゆる「肘掛椅子の人類学者」で、現地調査を行わない。

<<他の社会科学との関係>>

このところではただ社会学にこだわるよりも「社会科学」という眼で見ていただきたいと思えます。例えば、ジョルジュ・デュマの例は避けて通れないところでしょう。レヴィ・ストロースはブラジル社会とヨーロッパ社会が結合している断片は以下の二つの集約できるといっている。

1、南ヨーロッパのプロテスタントの一家系

2、熱帯で悠然と暮らしているきわめて洗練された、そして幾分退廃した一つのブルジョア社会

デュマはこれが考古学的結合を持っているということに気づかなかった。彼が目移りして、地主達のブラジルを見つめ続けていたのである。したがって、当時の社会科学では未開に対する理解が少なく、社会的にインディアンを人間と認めた上で研究を行うという思想がなく(生物学的には同じ人間として認められていたが)、見せ物と化していたのである。

研究対象に時間的な視点を持ってきたとき、一体自分の視点をどこにおけばいいのであろうか？レヴィ＝ストロースもこのことに関して悩んでいる。「ブラジルの野蛮人の研究は、どの時代に行っていたら、最も純粹だという満足をもたらすことができ、また最も変質していない姿で、彼らを紹介することができるのであろうか(P384 下)」というようなところである。また、「このように考えてくると、私は二者択一の隘路に追い込まれる。昔の旅人として、目を見張る様な光景に向かい合うか、又は現代人の旅人として、既に消滅してしまった現代の後を追って走り回るか(P385 上)」というような記述もある。レヴィ＝ストロースは、「現代人として現代の事象の中に過去の空気を感じとる」こと、つまり現代の事象から構造を抜き取ることによって文化人類学の基礎を築いていったのである。

2) 彼は、民俗学の研究以前に、哲学を学んでいる。彼の、哲学に対する認識を述べよ。

哲学のクラスに入ってみると、私は自分が好んで正当化し、補強しようとしていた一種の理知主義的一元論が、漠然とではあるが私の中にしみこんでくるのを感じた。p393

こうして私は、すべての重大なものでも些細なものでも、いつも同じひとつの方法を適用することによってけりをつけられるということを学んだ。p393

こうした修練は、思考する変わりに一種の駄洒落を労することであり、結局のところ、言葉の上だけの問題になっていしまう。すなわち、それは、用語の間の類音、同音、多義などといったことであり、それらは次第に、純粹に観念的な見せ場を作り出すのに役立つことになり、立派な哲学研究とは、それを上手に行ったものということになるのである。p394

この観点からすると、私の受けた哲学の教育は、知能を練磨すると同時に、精神を枯渇させてしまうものであった。

(私見)

レヴィストロースの受けた哲学教育というものは、思考能力を鍛えるためのものであり、単に、道具として哲学を見ていたようである。その、道具を实践する場を欲して、あるいは、他の個人的な理由も加わり、彼は民族学に興味をひかれていったようである。たとえば、p404に著わされているように、「私がそこでであったのは、本から借りてきて、すぐに哲学の概念に変形させられる知識ではなく、原住民社会での生活の体験であり、しかも観察者が原住民社会に深く参与しているために、意味がそこなわれずにたもたれているような体験であった。」とある。

レヴィ = ストロースは、サンパウロ大学で「すべての問題はいつも同じ一つの方法を適応するだけで解決する」ということに気がついた。その形式は以下の通りである。

- ・問題を伝統的な二つの見方を対置させる
- ・常識を正当化させることによって第一の見方を導入する
- ・その正当化を第二の見方を使って崩す
- ・第三の見方の助けを借りて、第一と第二のものを背中合わせにして送り出してしまう

この形式は何かとディベートに似ているのではないだろうか。ディベートの問題点でも指摘されるのだが、「この方法はどこにでも通じる合い鍵を提供してくれるだけでなく、豊富な思考の題材の中に、ただ一つのいつも似たような形式しか認めないようにしむけてしまうのである……この観点からすると、私の受けた哲学の教育は、知能を錬磨すると同時に、精神を枯渇させてしまうものであった(P394 下)」という欠点が存在する。レヴィ = ストロースは既にその問題点にも自覚的であった。

そしてサンパウロの哲学は「ロマネスク様式とゴシック様式のどちらが美しいか」という問いかけにいたり、価値観の問題を語り始めるようになった。つまり「知的な技巧が、真理への愛好にとって代わっていたのである。(P395 上)」これが、哲学から彼が去っていく原因になったのである(しかし、これはサンパウロ大学で行われていた哲学だということをお忘れなく！)

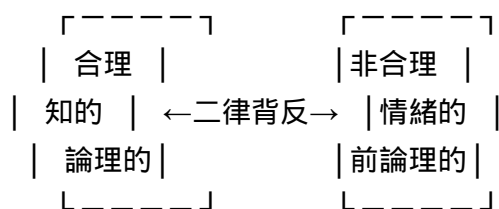
3) 彼は、存在や事物に対して、どのような観察者の立場を取っているか。シニフィアンとはどのようなものか。

まず、私は、「合理的なもの」の彼方に、よりいっそう重要でより有効範囲の広い、もうひとつの範疇が存在するのを知った。それは「意味を表わすもの(シニフィアン)」という範疇で、「合理的なもの」の最も高度の存在様式である。(中略) ついで、フロイトの著作は、私にこれらの対立は実際に対立しているのではないということ揭示してくれた。なぜなら、外見は最も情趣的な振る舞い、合理的なものからは最も遠い行動、前論理的とされている表現こそが、同時に、最もゆたかに「意味を表わすもの」だからである。ベルグソン主義——それは、さまざまの

存在や事物を、いったん粥のような状態に還元してしまったうえで、それらのものの言うに言われぬ本性をよりよく取り出そうとするのであるが――の信条や不当前提の代わりに、私は、存在や事物は、その輪郭――存在や事物相互の境界を明らかにし、それらのものに、理解しうる一つの構造を与えるような輪郭――の明確さを失わないままに固有の価値観をもちづける、ということを知った。p400

景観の全体は、最初見た目には、人がそこにどのような意味を与えることも自由な、ひとつの広大な無秩序として現われる。しかし、農学の考察や、地理学上、問題になるような出来事や、歴史時代、先史時代のもろもろの変換の彼方に、すべてをつなぐものとしての峻厳な「意味」があり、それらが、他のものに先行し、命令し、そして、かなりの程度まで、他のものについての説明を与えるのではないだろうか。p400～401

<<無意識とシニフィアン>>



意味を表すもの(シニフィアン) = 無意識

外見は最も情緒的な振る舞いでも、その振る舞いはシニフィアンに立脚したものだといえる。したがって研究対象になるのである。それは本文の「外見は最も情緒的な振る舞い、合理的なものからは最も遠い行動、前論理的とされている表現こそが、同時に最もゆたかに『意味を表すもの』だからである。ベルグソン主義の信条や不当前提の代わりに、私は存在の事物は、その輪郭の明確さを失わないままに固有の価値を持ち続けうる、ということを知った。(P400上)」というところに記載されている。これが、レヴィ＝ストロースが構造主義に目覚めた原因ではないか？

4)彼が、フロイトやマルクス、地質学の知見から得た方法とは何か。また、現象学、実存主義に対してどのような批判をしているか。

過去の痕跡を手がかりとして、数千年の停滞の跡をたどり、急な傾斜ができ、地滑りが起こり、やぶが生え、耕地になり、といったあらゆる障害をのりこえて、小径(こみち)にも柵にもお

構いなしに経過してきた停滞を進んでいくとき、人は、時間の中を逆方向に働きかけているように見える。ところで、この反抗は、支配的な一つの意味—おそらく見極めにくだいであろうが、しかし、他のそれぞれの意味は、その部分的なあるいは変形された置き換えであるような、支配的な一つの意味—を取り戻すことを、唯一の目的としているのである。p401

私がフロイトの一連の理論に接したとき、それらの理論は、地質学が規範を示している方法の、個々の人間への適用であるように思われたのは、まったく自然なことであった。どちらのばあいも、研究者は、外見からは、どうにも人の理解を許しそうな現象の前に、いきなり立たされるのである。p402

しかし、私にとっては、マルクスが、歴史のかくかくの発展を正しく予見したかどうかを知ることが問題なのではない。マルクスは、物理学が感覚に与えられたものから出発してその体系を築いていないのと同様、社会科学は、事象という次元の上に成り立つのではないことを、ルソーにつづいて、私には決定的と思われる形で教えてくれたのである。p403

マルクシズムは、創始者がそれに与えた意味において理解する限り、地質学や精神分析学とは、実在の中での異なった次元で、しかし同じやり方で働くように私には思われた。三つのやり方が、いずれも明らかに示しているのは、理解するということが、実在の一つの型(タイプ)を別の1つの型に還元することだ、ということであり、真のの実在は決して最も明瞭なものではない、ということであり、さらに、真実というものの本性は、真実が身を隠そうとするその配慮の中に、すでにありありとうかがわれる、ということである。p403

現象学は、実際に体験されたものと、実在とのあいだに連続性を求めようとする限りにおいては、私に反発を感じさせた。後者が前者を縫合し、説明することを認める点では賛成できたが、私が私の三人の先生から学んでいたことは、2つの領域のあいだの通路は不連続であるということであり、実在に到達するためには、まず体験されたものをいったん拒否すべきであり、体験されたものを、いっさいの感傷を抜きさった客観的な総合のなかにふたたびくみいれるにしても、それはその後のことであるということであった実存主義の中に開花しようとしていた思想の動向についていえば、(中略)その使命とはつまり、存在を私との関係においてでなく、存在自身との関係において理解するということである。p404

「私がフロイトの一連の理論に接したとき、それらの理論は、地質学が規範を示している方法の、個々の人間への適応であるように思われたのは、まったく自然のことである。それは一つの状況を含む諸要素の一覧表を作り、それを評価するために、彼の素質の繊細な部分、感受性や勘や観察力などを精いっぱい働かせることを求められる。地質学者と精神分析学者が対象とする歴史派、時間の中に、物理的、心理的世界の基礎をなしているいくつかの財産を、活人画にいくらか似たやり方で、投影しようとするのである。」

「マルクスは事象という次元の上に成り立つのではないということを教えてくれた。社会科学が目的としているのは、一つのモデルを作り、そのモデルの特性や、そのモデルの実験室でのさまざまな反応の仕方を研究し、ついで、これらの観察の結果を、経験できる次元でおこることからの解釈にきこうすることなのである。」

「三つのやり方(フロイト、地質学、マルクス)が、いずれも明らかに示しているのは、理解するということは、実在の一つのタイプを、別の一つのタイプに還元することだ、ということであり、真の実在は決して最も明瞭なものではない、ということであり、さらに真実という本性は、真実が身を隠そうとする配慮の中に、すでにありありとうかがわれる、ということである。」

「マルクシズムと精神分析学という、一方は社会を、他方は個人を視野に持つ人文科学に属する学問と、地質学という自然学とのあいだに、民族学は独自の世界を築いて自立している。なぜなら、私たちが、空間の制約以外には無制約と考えているこの人類は、地質学的な歴史が残してくれた地球のさまざまな変遷に、一つの新しい意味をつけ加えているからである。民族学は、人類と私に共通の理法のおおいを一挙にはぎ取ってみせる。すべての人間が等しく理解できるあの差異や変化を、民族学は人間のうちにおいて見当するからである」

現象学については以下の批判を加えている。「現象学は、実際に体験されたものと、実在の間に連続性を求めようとする限りにおいては、私に反発を感じさせた(P404 上)」 「二つの領域の間の通路は不連続であるということであり、実在に到達するためには、まず体験されたものをいったん拒否するべきであり、体験されたものを、いっさいの感傷を抜き取った客観的な統合の中に再び組み入れるにしても、それはその後のことであるということであった(P404 上)」

実存主義に関しても、レヴィ＝ストロースは批判を加えている。実存主義は「主観の幻影」に対して好意的な態度を示しているが、レヴィ＝ストロースはこれは有効な思考法にならないといっている。つまり、個人の心意に関わることがらは、オフィスガールのおしゃべりと同じで、哲学の問題と呼ぶに値するものではないということである。

<<現象学、実存主義>>

- ・自分の実存を人間の根本におく(要するに自分がまず存在する)
- ・それから、構造について働きかけていく(構造を変えることができる)

これを見て分かることは、実存主義の時間というものは不可逆性をもつものであるが、自分が自由に未来を選びとることができ、その結果として自分の過去も改編することができるのである。したがって、人間は構造の時間的な軸でさえ改編できる可能性がともなっているのである。

ところが…

<< 構造主義 >>

・まず、構造(=シニフィアンか?)が存在する。

これはユングのいう原始類型的なものであって、人間の存在に先立って存在するのである(無意識のレベルで)。しかし、ユングのいうように世界の誰もが根本的に持っているということまでは言い切らない。これはあくまで「その人が生まれたところの文化(=シニフィアン、構造)」である。

・そして、人間がその構造を取り込むことによって、それに立脚した形で個性を発揮する。

これはピアジェのシュエマという概念にかなり近いものを持っているのではないか(ピアジェも構造主義者なんで)。つまり、人間は自由であるが、その人間がたっている場所の構造を選ぶほど自由なのではないのである。

5) ヨーロッパの旅行者が、サンパウロの風景を見て、狼狽するのはなぜか。

ヨーロッパ人の旅行者は、彼の伝統的な範疇のどれにも当てはまらないこの風景に狼狽する。われわれは、人の手の加わっていない自然というものを知らない。われわれの風景は、明らかに人間に隷従している。時として、ヨーロッパの風景は、われわれの目に野生のままのように見えることがある。しかし本当にそうなのではまったくなく、ただ、人間と自然のあいだにとりかわされる交換が〔森の場合にそうであるように〕、より緩慢なリズムでなされているからなのである。p427

さらに、山の場合のように、提出された問題があまりに複雑なために、人間がそれに系統だった答えを与える代わりに、何世紀ものあいだ、こまかい数多くの行動によってそれに反応してきたからなのである。それらを要約した総括的な解答は、いまだかつて、はっきりと求められたことも、こうした考えられたこともなく、外見は元のままの自然の姿で、人間の前に現われている。このような解答から、人々は、風景を真に野生のものと思いがちであるが、実際はそれらは、一連の意識されない発意や決断の結果生まれたものなのである。p427

6) カドゥヴェオ族が写真を撮られたときに行う行動を彼は、どのように解釈すべきであるといっているか。

しかしながら、この種の術策に逆らったり、さらには、それを退廃、いや金もうけの証拠と考えることさえも、民族学的にはなほだしい誤りであったというべきであろう。なぜなら、移し変えられた形態のかけに、このようにして、原住民社会の特徴というものが、ふたたび姿を現わし

ていたからである。すなわち、高い身分の生まれの女性の持っている自じと権威、外来者の前での虚勢、低い身分の人々に対する尊敬の要求などがそれである。おんなのよそおいは、その時の好みや気分次第のものだったかもしれない。が、この女を駆り立てていたあのような振る舞いは、元の意味をそっくりたもっていたのだ。それを伝統的な制度の脈絡の中で復原するのが私の仕事である。

7) 人間、習俗、社会の体系はどのように成り立つものか。

一つの民族の習俗の相対には、つねに、ある様式を認めることができる。すなわち習俗はいくつかの体系を形作っている。私は、こうした体系は無数には存在していないものであり、人間の社会は個人と同じく、遊びにおいても、夢においても、さらには錯乱においてさえも、決して完全に新しい創造を行うことはないのだというところを教えられた。社会も個人も、全体を再構成してみることも可能だと思われる理想的な総目録の中から、いくつかの組み合わせを選ぶに過ぎない。観察された、あるいは神話の中で夢想された習俗のすべて、さらに子供や大人の遊びの中に表わされている習俗、健康なまたは病気の人間の夢、精神病患者の行動、それらすべての一覧表を作ることによって、ちょうど元素の場合のように、一種の周期律表を書くことが可能になるかもしれない。その表のなかでは、いっさいの、実在にあるいは単に可能性として存在する習俗が、さまざまな系列にまとめられて姿を現わすことになるだろう。そして、もはやわれわれは、社会が実際に採用している習俗を、その周期律表によって確かめさえすればよいことになるであろう。p461~462

(私見)この問題に関する点が、レヴィ・ストロースの構造主義を表わしている。構造主義の方法を実践する部分を抜き出す。「2つの社会のおのおのが、相互に類似した型の人間を、異なった社会的機能を充足するために用いるその用い方の等価の体系を、一種の格子窓をつけることによって設定することができるとしたら、2つの社会の関係はもっと容易になるに違いない。」p361ここに見られるように、二つの文化を見る視点として、異なった構造を持つそれらの文化が、同質でなある要素から成り立っていることを示している。次の言葉も拾ってみたい。「彼らの文明は、我々の社会が、古くからある一つの遊びの中で夢想して楽しんでいる文明を思い起こさずには置かない。つまり、騎馬の戦士であるこれらのインディアンは、<トランプの絵姿>に似ているのである。」p463「この地方に探検を試みた16世紀のあるドイツ人は、この関係を、当時中央ヨーロッパに存在していた封建領主と農奴との関係に比している。」p463「私は絵について語るのに、あえて紋章学の用語を使っている。というのも、カドゥヴェオ族の模様に見られる規則のすべては、どうしても紋章の原理を思い出されるからである。」p475

8) カドゥヴェオ族の芸術に見られる二元主義とはどのようなものか。その特徴を述べよ。また、その二元主義とグアナ族やボロ口族を社会学的次元で比較している部分を述べよ。

前の論文でも指摘しておいたように、カドゥヴェオ芸術は、一種の二元主義——男女の二元主義——によって特徴づけられる。一方は彫るものであり、他方は描くものである。前者は多くの点での様式化にもかかわらず、ものを表象する、自然主義的なスタイルに執着している。これにひきかえ、後者は非表象的な芸術に専念している。いま、この女性の芸術だけに考察を限ると、そこにもさまざまな面で二元主義が現われていることを、私は強調したい。p474

大部分の作品は、2つの主題を交互にあんばいすることによって成り立っている。そしてほとんどの場合、図柄と地とがほぼ等しい面積を占めているので、2つの役割を入れ替えて考えることによって、構図を2通りに読み取ることが可能である。つまり、おのおののモチーフは、陽画としても、陰画としても見るのできるものである。p475

このようにして、「カドゥヴェオの様式が、なぜ我々のランプの様式をさらに微妙なものとして想起させるかを説明することが可能になる。ランプのカードに描かれたおのおのの絵姿は、2つの機能をになっていなければならない。そして、その機能は二重である。すなわち、一個の客体(オブジェ)であること、そして向かい合った2人のパートナーのあいだの対話に、あるいは対決に役立つことである。さらにおのおのの絵姿は、一つの集合つまり一組の札の中のオブジェとして、おのおののカードにあてがわれた役割を演じなければならない。

この複雑な任務から、いくつもの要求が生じてくる。機能に基づく対称性の要求、そして役割に応ずる非対称性の要求である。問題は、対称的でありながら、しかし斜めに対称であるという構成を取り入れることで解決される。このようにして、役割には満足を与えるが、機能とは合いいれない完全な非対称の形式も、そして、これとは反対の結果をもたらす完全に対称的な形式も、とらないですむ。p476

これらの種族は、3つの階級に分けられており、少なくとも過去においては異なる掟を持っていたように思われる。これらの階級は世襲で、それぞれの階級内で婚姻していた。しかし、ムバヤ族に関して前述したような危険は、グアナ族においてもボロ口族においても、2つの反俗への分割によって、部分的には避けられていた。ボロ口族については、半族が階級を分断していたことが知られている。

異なる階級の成員間の結婚は禁じられていたにせよ、それとは逆の義務が2つの半族には課せられていた。つまり一つの半族の男は、もう一方の半族の女をめとる義務があり、それは相互的なものであった。したがって、階級の非対称性が、ある意味で半族の対称性によって均衡を与えられているということである。p478

グアナ族とボロロ族の体系について、私はごく簡単に叙述しただけであるが、この体系が、カドゥヴェオ芸術に関して様式の次元で私が取り出した構造に類似した構造を、社会学的な次元で示していることは明らかである。p 479

9) ナンピクワラ族の首長の権力とはどのようなものか。その特徴を述べよ。また、その権力がどのような必要から生じるものか述べよ。

あとでみるように、首長の権威は非常に弱いものであるが、この場合も、他のすべての場合と同様に、最終決定は、公衆の意見を前もって探ったうえでなされるらしい。指名される首長の後継者は、大多数の人々によってもまた最も好ましいとされたものである。しかし、新しい首長の選定は、集団の願望や好みだけによるのではない。選定は同時に、指名されるものの意図にも合うことが必要である。p 548

首長の政治力は、共同体の必要から生まれたものではないように思われる。むしろ集団のほうで、集団に先立って存在している首長になるかもしれない男から、集団の湯地や大きさや更には発生の由来など決まった性格を授けられるのである。p 546

ナンピクワラ語で、首長をさすのに用いられる言葉は、さらに意味深長である。「ウリカンデ」は、「統一するもの」または「いっしょにつなぎあわせるもの」を意味するように思われる。このような語源は、さきに私が強調した現象、つまり、首長は、集団が集団として成り立ちたいという欲求の原因として現われてくるものであって、すでに形成された集団によって感じられる、集権的な権威の必要の結果から生まれるのではないという現象を、原住民の精神が意識していることを暗示している。p 549

同意が権力の権限であり、彼が首長の地位にあるこの正当さを保っているのも、この同意なのである。p 549

それゆえ、彼が示さなければならないのは、全権を掌握した君主としての力量ではなく、むしろ、不確定な多数の同意を維持しようと努める政治家の手腕なのである。p 550

権力の武器として、まず第一に、そして最も重要であるのは、気前のよさである。p 550

実験はないが、報酬を受ければいつでも力になるという一、二人を別にすれば群れの受動性はその指導者の積極的な働きぶりや奇妙な対照をなしている。まるで群れは、ある優越を首長に譲った代わりに、首長が完全に群れの利益と安全を守ってくれることを、彼に期待しているように見える。p 552

首長の実質的な特権である一夫多妻は重い任務を負った彼を元気付け、なぐさめるものであり、同時に、首長に、その重任を果たす手段を与えている。p552

「同意」は、権力の源であると同時に、権力を制限するものである。p555

10) 彼は、社会学のうちに、個人の心理を重要視しているが、それは何故か。また、どのように捉えているかについて「個人的な差異」という言葉を用いて説明せよ。

たくさんの男たちが、権力を避けるのも、こうした理由によるのである。しかし、なぜたの男たちはそれを引き受け、あるいはそれを求めさえするのか。心理的な動機を判断することは、いつも難しいことであり、私たち自信の文化とは著しく異なる文化を前にした場合には、そうした試みはほとんど不可能になる。いずれにせよ、一夫多妻の特権が、どれほど性的、情緒的、社会的に見て魅惑的なものであろうと、それだけでは、首長の仕事を志望する十分な動機にはならないということはいえるであろう。一夫多妻婚は、権力のむしろ技術的な条件である。個人の満足という観点からすれば、それは、副次的な意味しか持ち得ない。そこには、何かそれ以上のものがあるはずである。ナンビクワラ族のさまざまな首長の精神的、心理的な特徴を思いだしてみると、また、彼らの人格の中に感じ取られるあの移り変わりやすさ(それは、科学的分析によってはつかむことができないが、しかし人間としての交渉や、友情のさまざまな思い出に基づく直感では確かにそうと思われるのだ)を捉えようとする考えれば、否応なしに、次の様な結論に導かれる――首長になる人間がいるのは、どのような人間集団においても、仲間とは違って、特権そのものを愛好し、責任を持つということに引き付けられ、そして公の仕事の負担そのものが報酬であるような人間がいるからである、と。こうした個人的な差異は、おさまさま文化において、それぞれ異なった度合いで、発達し、作用させてきたものであるに相違ない。しかし、ナンビクワラ族の社会のように、火曜相違式による刺激がほとんどいない社会にも、このような個人の差が存在するという事は、この差異がすべて社会的なものからのみ生まれたのではないことを示唆している。この際はむしろ、あらゆる社会がそれによって耕地記されているところの、人間の心理に関わる未加工の材料の一部をなしているのである。人間は、みな同じようなものではない。社会学者が、なんでもかんでも「伝統」によって押しつぶされたものとして描いてきた未開社会においてさえ、こうした個人の差異は、「個人主義的」といわれている私たちの文明におけるのと同じくらい細かく見分けられ、同じように入念に利用されているのだ。

11) レヴィ・ストロースの構造主義について

この著作で、あえて構造主義と呼ばれているものは、強く主張されていないようにおもえます。著作中に見られるのは、ほのめかし程度のもので、それというのも、この文章がエスノグラフィ、すなわち民族誌と呼ばれるものだからで、紀行文めいたものだからです。そこで、わ

たしたちなりのレヴィ・ストロースの主張する構造主義についての見解を説明して行きたいと思います。文化人類学の研究の方法は、マリノフスキーにもみられたように、具体的な部族社会というものが、対象となります。『悲しき熱帯』のキーワードの中にシニフィアンという言葉が出てきますが、これは何を意味しているのでしょうか。レヴィ・ストロースは、文化に見られるシニフィアン(意味するもの)とシニフィエ(意味されるもの)との関係を説明しなければならないとしています。具体的に、読書案内3に見られるように、シニフィアンは存在や事物のもつ輪郭といったもので、文化でいうと、ある大きな器を想定してください。器を器として扱わなければならないということです。しかし、その器は空っぽで存在するのではなく、内容を盛りだくさんに含んでいるのです。その内容物は、器によって意味され、規定されるのです。この器を文化の体系としましょう。そして、読書案内7を参考にしてもらいましょう。個人、習俗、社会などといったシステムは、さまざまな要素から成り立っており、まるで、ある一定の限られたパーツの中から組み合わせを行い、ひとつのマシンを作るといった感じでしょうか。ハードとソフトの関係に置き換えることもできるのではないのでしょうか。社会に属している人たちは、伝統や習慣に従って行動をする。けれども、なぜそのような行動をするようになったのか、そして、そのような行動をする体系の「文化」とは何かを問われると、その人たちは、分からないでしょう。つまり、その人たちにとって、自分たちの文化が、どのようなものかということは、意識されていないわけです。具体的な行動は、彼らに意識されてはいるが、意識されていない部分に、文化人類学の解明すべき余地があるといえます。このことは、編者前書きのp36に著わされています。このような、隠された情報を拾い出す分析方法を、彼は、フロイトやマルクス、地質学から学んだといっています。隠された情報を読み取る作業を著わした例として、読書案内6のようなものがいえるのではないのでしょうか。読書案内4をご覧ください。これによると、彼は、感覚によって得られた情報をいったん拒絶しています。なんだかデカルト的ですね(笑)。ただ、デカルトのように、思考のみを便りにしようという発想ではありません。隠されたものを見極めなければならないといっており、その点に関しては、現象学に対する批判によく表れています。要するに、体験されたものは、そのまま実在にはならないということです。ついでに、実存主義に対する批判も説明しておきましょう。存在を観察者自身との関係に着目するよりも、存在自身との関係において理解すると言っております。すなわち、シニフィアンとシニフィエの関係はどうなるとるんだとしたいのでしょうか。実存主義の、構造主義に対する批判は、人間の意志と理性の不在ということですが、私には、そのようには思えません。なぜなら、読書案内10に見られるように、個人の心理というものを認めています。おそらく、構造主義という切り口だけで、社会を見ようとするならば、個人の心理が観察の対象外にならざるを得ないということだと思います。

さて、この構造主義の方法というものが、つまり、シニフィアンとシニフィエの関係に注目する方法が、文化の構造を理解するのに役立つといっております。シニフィエに属する領域であるもの、たとえば制度や芸術といったものは、ある程度決められた選択肢の中から選ばれた形

をとるのですが、なぜそのようなことに気付いたのでしょうか。それは、未開社会の中にも、西洋文明と同質な制度、芸術というものが認められたからだだと思います。読書案内7の(私見)や、おなじく読書案内8にも書きましたが、彼は、文化が相対的側面を持つことを指摘しています。一部の宣教師や、開拓者たちがインディアンを野蛮人とみなしていたのに対し、なんとヒューマニスト的発想。彼が、彼自身の豊かな感受性によって、ヨーロッパ文明と同質のものを未開社会の中に見出したせいかも知れません。しかし、そんなことよりも、彼が、文化体系を成す要素は有限であることに気付いたことの方が重要に思われます。なぜ有限なのかという論拠はどこにも見出せませんでした。皆さんはどのようにお考えでしょうか。

一方、彼が、文化の同質性だけに着目したわけではなく、隠された情報を読み取る方法は、文化の異質性とも言える点を取りあげています。読書案内5に見られるように、一般ヨーロッパ人が、熱帯の自然風景を当惑の目で見てしまう根拠を述べています。ついで、読書案内9では、未開社会の権力構造の一例を取り上げていますが、その理由は、ここで示された権力の発生が、集団の同意によるという一見奇妙なものに思われたからです。