

「オイディプス神話」の構造的分析和アレートゥルギー的解説

文学研究科哲学専攻博士後期課程2年

山村 満衛

1. 序

オイディプス神話は、ギリシャ神話の中でももっとも有名な神話である。ソフォクレスによって悲劇に仕立てられ、『オイディプス王』という劇になった。オイディプス神話の中には跛行という主題は大きな意味を持っている。この跛行という伝承の研究をまとめたものがカルロ・ギンズブルグの『闇の歴史』に収録の「骨と皮」という論文である。ギンズブルグによれば、跛行と言う主題の神話群はユーラシア大陸に広く見られ、シンデレラ物語（舞踏会から逃げ出す途中の階段で、片方の靴を脱ぎ落とす物語）もそのひとつであるとしている。さらに、カルロ・ギンズブルグはオイディプス神話の重要な要素である母親との近親相姦の主題が、シンデレラ物語伝承群にも「変形」を受けて現れているとしている。このような神話の空間的広がりや時間的広がり、物語伝承群の変形の広がり、神話の分析に〈時間—空間—変形〉の変容と、〈神話的思考に対する了解〉と言う問題を投げかけている。構造論的分析はいかなる方法を用いたのかを、レヴィ＝ストロース、ウラジミール・プロップの構造論的分析はいかなる方法であったのか、フーコーの〈考古学〉的方法はどのようにこの問題を受け止めたのであろうか。本論では、オイディプス神話を素材にして、三者の神話分析の検討を行うものである。

2. レヴィ＝ストロースの「神話の構造」

レヴィ＝ストロースの方法の骨組みを、「神話の構造」（『構造人類学』228-256p）を中心に検討する。「神話の構造」（1955年）は、レヴィ＝ストロースが1950年代に試みてきた神話分析の方法論の中間報告みたいなもので、いわば『神話論理』に着手する前夜の神話構造分析のマニフェストと言えるであろう。レヴィ＝ストロースは、当時の神話研究が、デュメジルを例外として、ほとんどが素人的無方法の思弁に委ねられていると批判し、言語学に着想を求めた新たな探究が必要であるとした。この新たな探究とは、神話を単に言語と比較することによって解決するものではない。神話は言語体系（ラング）の不可欠の構成部分をな

し、神話が認識されるのは、言語行為（パロール）を通じてである。それは言説（ディスクール）に属している。神話思考の特殊な性格を説明するためには、神話は語られるものであるから神話が言語の内にあると同時に、通常の言語を越えて、言語の彼方にもあるということをつまらかにしなければならないとする。この神話の解明の困難さは、言語学者にとっては、未知のものではないとして、ソシュールはラングとパロールを区別することで、言語自身が異なった水準を含み、言語が相補的な二つの側面を持つことを明らかにしたとする。ラング（記憶された規則＝文法や音韻法則の総体としての言語。各国語）は可逆的時間の領域に属し、パロール（語られた線条に配置された言葉。話し言葉）は不可逆的なりニアな時間の領域に属する。ラングとパロールの両者が時間体系によって区別されることが示されたが、神話の特性はこの二つの時間体系の特性を持った第3の時間体系によって定義される。神話の価値は、恒常的な構造（＝神話が物語れる＝リニアに展開される話という面を持つ）を持ちながら、同時に過去—現在—未来に関わることにある。レヴィ＝ストロースの新鮮さは、神話がラングの持つ可逆的時間を備えた構造であるとした点にある。それは換言すると、神話は何かを伝達するディスクールであるが、そのことは自明のことであって、その自明の「何か」がどのようにして語り伝えられるかを明らかにした点に、新鮮さがあつた。

神話研究の分析単位は言語学に負っている。言語学では、音素—形態素—意義素の存在を前提とするが、神話の単位は「文」であり、それは「主語と述語の関係」として取り出せる。レヴィ＝ストロースは神話素をこの「文」の水準に求めている。

神話が神話素に分解され、時間軸に、沿って左から右へ出来事の経過を不可逆的に、上から下へ出来事の対比関係として可逆的に読める形でマトリックスとして配置する時、神話の分析は開始される。このマトリックスをレヴィ＝ストロースは、以下のように示している¹⁰。
 〈神話の構造をなすマトリックス〉

1	2	4	7	8
	2	4	5	6
1		4	5	7
1	2		5	7
		3	4	5
			6	8

このマトリックスの数字は神話素を表わす。1段目は、1→2→4→7→8という展開をするヴァリエーション（異伝）で、3, 5, 6が欠けている。最下段は、3→4→5→6→8という展開をするヴァリエーションで、1, 2, 7が欠けていることを示す。レヴィ＝ストロースは、これらのどれかが原初のもので、他のものが変形と考えるのではなく、各々が他の変形と考えている。

更に、神話素1と2、5と6にも変換の関係があると考えるのである。

そして、具体例としてギリシャ神話で有名な「竜の歯」と「オイディプス神話」で同様な手法で分析が行われる。

レヴィ＝ストロースは「竜の歯」と「オイディプス神話」から、以下のシンタグマティックな（結合的、換喩的な通時的次元）連鎖の部分を取り出す。

1. カドモスは白い牝牛（ゼウス）にさらわれた妹のエウロペを探す
（カドモスと共に妹を探した弟のフェニックス、シリクスは途中で脱落し、その地で王となる。カドモスの母テレファッサは途中で死亡する）
2. カドモスは竜を退治する
3. スパルトイ（竜の牙を播いた結果、地中から生まれてきた男たち）はたがいに殺し合う
4. オイディプスはその父ライオスを殺す
5. オイディプスはスピックスを殺す（神話のなかでは、オイディプスが、スピックスのかけた謎を解いた後にスピックスは自殺する）
6. オイディプスはその母イオカステと結婚する
7. この結婚から生まれたエテオクレスはその兄弟ポリュネイケスを殺す
8. アンティゴネはその兄弟ポリュネイケス禁を破って埋葬する
9. ラブダコス — ライオスの父 — =びっこ
10. ライオス — オイディプスの父 — =左側の
11. オイディプス — =腫れた足

これらの人物や出来事を選択はある程度任意に選択されたものである。これに更に出来事を付け加えても、上に列挙したものの変形に過ぎないと考えて、列挙された神話素の様々な配列を検討しながら操作を加える。そして、これらを4つの系 (paquet) に整理し、以下のような配列表を作成する。

〈レヴィ＝ストロースによる神話素の配列表〉

I	II	III	IV
カドモス、ゼウスに誘拐された妹エウロペを探す			
		カドモス、竜を倒す	
	スパルトイ族、互いに殺しあう		
	オイディプス、父ライオスを殺す		ラブダコス（ライオスの父）=びっこ（?）
		オイディプス、スピックスを殺す	ライオス（オイディプスの父）=「左方」（?）
オイディプス、母イオカステと結婚する			
	エテオクレス、兄弟ポリュネイケスを殺す		オイディプス = 「腫れた足」（?）
アンティゴネ、禁を破り、兄ポリュネイケスを埋葬する			

（『構造人類学』239pの図表に修正を加えて作成）

そして、レヴィ＝ストロースは、我々が神話を語る場合には、縦の系を無視し、行を左から右へ、上から下へ読めばよいし、もし神話を理解しようとするなら通時的次元の上から下への半分を無視し、各系を一つの単位として左から右へ、一つの系から次の系へと読まなければならないとするのである。ここにおいて、レヴィ＝ストロースは、神話の真正な、或いは、神話の原初の話形を探究することはしていないのである。何故ならば、神話はそのヴァリエーション（異文）の総体から成ると定義したのだから、この定義を満たしていれば神話はその同一性を保持しているからである。反対に、神話の真の形や、原初の形を探究することは誤りである。更に、この図表から我々が気付くのは、神話の解読に際し、ソシュールの言語の「連合的」乃至「垂直的」と、「統辞的」乃至「水平的」と言う二重性、さらには、ヤコブソンの言語の「隠喩的次元」と「換喩的次元」との認識の一致である。

そして、各系の特徴は以下のようにまとめられる。

I系列の出来事は、近親相姦の違犯、即ち、親族関係の過大評価がある。

II系列の違犯は、兄弟殺し、父殺しでI系列とは逆の符号を付されたものとして表される、即ち、親族関係の過小評価或いは価値を切り下げられた親族関係がある。

III系列の共通の要素は、人間が怪物を退治するというところにあり、これらの怪物は人間の生命を奪おうとするので、人間の土からの出生の否定となる。

IV系列の三つの名は、どれも皆まっすぐ歩行することの困難を想わせる意味を持っている。神話では、大地から生まれた人間は、出現した時は、うまく歩けないので、共通する要素は、人間の土からの出生の持続にある。

ここで、レヴィ＝ストロースは一般的命題を提出し、I系列とII系列の間にある矛盾する関係が、III系列とIV系列にある矛盾する関係と同じであるという有意味な相関関係にあるとして、IIがIの転換であるように、IVはIIIの転換である。そして次の方程式が与えられるとする。

$I / II :: III / IV$

尚、ここではオイディプス神話が単独で構造分析の対象となっているが、この神話には複数の異文があり、その挿話が集成されているので、レヴィ＝ストロースが後に『神話論理』で扱う異文が別の神話として語られているタイプの神話でも同様の構造分析が可能であるということになる。

結果として、

- (1) 構造分析の方法によって神話は通時的に読むと同時に、共時的に読めることができることとなった。このことは、レヴィ＝ストロースの方法によって、〈時空性の変容〉が可能になったことを示している。
- (2) 神話的時間は、通時的であると同時に共時的であることが解明された。
- (3) 近代的な批評は、物語の不可逆的な筋に物語の主人公の心理的成長などの意味を見よ

うとするが、それは不可逆的時間に即したある目標への発展を読むことであって、神話的時間が通時的であると同時に共時的であることを理解していないことによる。

- (4) 神話間の論理的変換関係を幾つかのコードで分析することは、複数の神話から幾つかのコードで対立関係を横断的に取り出す方法である。その時、個々の神話の筋は、神話間を横断するそのコード化によって解体される。
- (5) 構造分析は集合的無意識の分析に拡張することが出来ること。
- (6) 神話的思考の論理は近代科学の論理同様厳密であり、その相違点は、知的過程の相違にあるのではなくそれぞれが対象とする事物の相違に存すると言うことが出来るのである。

そして、以上の結果は、後述するウラジミール・プロップの魔法昔話の構造分析と歴史研究への批判でもあると言えるであろう。

3-1. ウラジミール・プロップの「魔法昔話」の構造的研究所と歴史的研究

1920年代のソビエト・ロシアでは言語学者と文学者の共同研究が花開き、ヤコブソン、バフチン、プロップ等がフォークロアへの接近を示すルネサンスであった。しかし、これらの文学理論は日本ではあまり輸入されず、1920年代のロシアの昔話研究に取り組むのは1980年代に入ってからとされる²⁰。

プロップの『魔法昔話の研究』所収の「魔法昔話の構造的研究所と歴史的研究」はプロップ自身がレヴィ＝ストロースを相手に論争を行ったものである。昔話には「魔法」という単語がついていて論はそれに限られているがレヴィ＝ストロースの読んだ本は英語の翻訳本のみで、その英語版はこの「魔法」という単語を削除し、昔話を一般化してしまっていること。また『魔法昔話の形態学』の「形態学」という用語は植物学と骨学の研究をこの表題の下に結合させたゲーテからの借用であったこと。さらに、それぞれの章には題辞をつけたが、それはゲーテへの敬服の印であり、且、本文では述べられていないことを表現したものであったのであるが、レヴィ＝ストロースが手にした英語本では、その題辞も削除されたものであること。『魔法昔話の形態学』は通時的課題が研究対象であり、共時的分析はその欠くべからざる段階であった。自らの研究はレヴィ＝ストロースのような「純粹」構造主義の枠内には納まらないとプロップは反論している。

魔法昔話を対象にプロップが構築しようとする「形態学」とは、魔法昔話のさまざまなプロット（筋）を互いに比較し、その比較のためにある特定の方法に従って、昔話の構成部分を析出し、その後で分析した構成部分に基づいて、昔話を比較していく。その結果得られるのが、モルフォロジー（形態学）である。換言するなら、「昔話に関し、その構成部分・構成部分相互の関係・構成部分と全体の関係に基づいて行う記述」³である。具体的にはどのように記述されるであろうか。次のような例を挙げて説明している⁴⁰。

1. 王が、勇者に、鷲を与える。鷲は、勇者を、他国へと連れて行く。

2. 呪術師が、イワンに、小船を与える。小船は、イワンを、他国へ連れて行く。

この例のうちには、定項と可変項がある。例ごとに変わる「可変項」は、登場人物の呼び名とそれとともに変わる属性で、例が変わっても変わる事のない定項は、登場人物たちの行為、つまり機能であるとされる。

アフナーシェフによる『ロシア昔話集』のなかの魔法昔話において、プロップは以下のことを発見した。同一の事件（単一性）や登場人物が回帰すること（反復性）、又、ある登場人物が老いていたり病んでいたりするなど、説話の発端に於いて〈欠如〉の状態にあること。主人公に一つの任務が提案され、その任務がその都度異なっても、行動は全体として同じであること。このように、多様な登場人物が同じ機能を果たすので、プロップは登場人物の「行動領域」という言葉を用い、分析の中心を「機能」に置き、この機能を遂行する登場人物やそれをこうむる対象には置かない。「機能」は次のように定義される。「機能」は、その実行者である登場人物が誰であってもかまわないような「禁止」「問いかけ」「逃亡」といった言葉で指示される行動である。

単一性と反復性、欠如の分析の結果、全ての魔法昔話は構造的に同質であり、機能は以下の四つの基本原則を具現していると結論づける。

- (1) 昔話の不変の要素になっているのは、登場人物たちの機能である。その際、これらの機能がどの人物によって、また、どのような仕方で、実現されるかは、無関係であり、これらの機能が、昔話の根本的な構成部分である。（機能とはプロットの運びによって意味のあると思われる主人公の行為である）
- (2) 魔法昔話に認められる機能の数は、31に限られている。
- (3) 機能の継起順序（配列順序）は、常に同一である。
- (4) あらゆる魔法昔話が、その構造の点では、単一の類型に属する。機能ならびに諸要素は符号化し構造式にまとめられる。

プロップの挙げた31の機能は、以下のようにまとめられる。

プロップの類型（『昔話の形態学』41~101p）

記号	機能
α	導入の状況
β	家族の成員のひとりが家を留守にする「留守」「不在」「別離」
γ	主人公に禁を課す「禁止」「禁制」
δ	禁が破られる「違反」「侵犯」
ε	敵対者が探り出そうとする「探り出し」「問いかけ」（情報の要求）
ζ	犠牲者に関する情報が敵対者に伝わる「情報漏洩」「密告」
η	敵対者は、犠牲となる者なりその持ち物なりを手に入れようとして、犠牲となる者をだまそうとする「謀略」「様々な形の欺き」
θ	犠牲となる者は欺かれ、そのことによって心ならずも敵対者を助ける「幫助」（無意志的な共犯）
A	敵対者が、家族の成員のひとりに害を加えるなり損傷を与えるなりする「加害」「欠如」

B	被害なり欠如なりが知らされ、主人公に頼むなり命令するなりして主人公を派遣したり出立を許したりする「仲介」「つなぎの段階」「派遣」
C	探索型の主人公が、対抗する行動に出ることに同意するか、対抗する行動に出ることを決意する「対抗開始」（行動開始）
↑	主人公が家を後にする「出立」
D	主人公が〔贈与者によって〕試され・訊ねられ・攻撃されたりする。そのことによって、主人公が呪具なり助手なりを手に入れる下準備がなされる「贈与者の第一機能」
E	主人公が、贈与者となるはずの者の働きかけに反応する「主人公の反応」（試練との対決）
F	呪具〔あるいは助手〕が主人公の手に入る「呪具の贈与・獲得」
G	主人公は、探し求める対象のある場所へ、連れて行かれる・送りとどけられる・案内される「二つの国の間の空間移動」
H	主人公と敵対者とが、直接に闘う「闘い」
J	主人公に標がつけられる「標づけ」
I	敵対者が敗北する「勝利」
K	発端の不幸・災いか発端の欠如が解消される「不幸・欠如の解消」
↓	主人公が帰路につく「帰還」
Pr	主人公が追跡される「追跡」「迫害」
Rs	主人公は追跡から救われる「救助」
O	主人公がそれと気づかれずに、家郷か、他国かに到着する「気付かれざる到着」
L	ニセ主人公が不当な要求をする「不当な要求」
M	主人公に難題が課される「難題」
N	難題を解決する「解決」
Q	主人公が発見・認知される「発見・認知」
Ex	ニセ主人公あるいは敵対者（加害者）の正体が露見する「正体露見」
T	主人公に新たな姿形が与えられる「変身」
U	敵対者が罰せられる「処罰」
W	主人公は結婚し、即位する「結婚」

そして、これらの31の機能は、「各々の行為者」（登場人物）に従って以下の7つの「行動領域」に論理的に再編、分類される。

行為者（登場人物）	行動領域	機能
敵対者・悪人	A	加害
	H	闘い
	Pr	追跡
贈与者・供給者	D	主人公が試される
	F	呪具の贈与
援助者・助手	G	二つの国の間の空間移動
	K	不幸・欠如の解消
	Rs	救助
	N	解決
	T	変身

王女（探索される人）およびその父親	J M Q Ex U W	標づけ 難題 発見・認知 正体露見 処罰 結婚
派遣者	B	主人公の派遣、仲介、つなぎの段階
主人公（英雄）	C E W	行動開始 主人公の反応（試練との対決） 結婚
ニセ主人公（偽りの英雄）	C E L	行動開始 主人公の反応（試練との対決） 不当な要求

ここで示されていることは、魔法昔話に出てくる行動領域の数は有限であるということである。従って、魔法昔話に扱われているのは、繰返し現れる、識別可能な〈構造〉となる。

魔法昔話の構成要素には機能のほかに結合要素、モチベーション、人物の登場法、形容的要素、などがある。形容的要素とは、登場人物の外的な特徴のすべてをいう。彼らの年齢、性、身分、容貌などである。形容的要素は、読者、聞き手の想像力に訴えて物語をより輝かしいものに、より魅力的で美しいものにする働きを持つ。機能は一定不変であるが、それを核にして取り囲むところの形容的要素は時と場所によってどんどん変わっていくものである。地域的にあるいは世界的規模で見ると、物語の数は無数で多様多彩であるが、機能を中心に調べると、類似物が多く、基本的タイプは限られている。形容的要素は、物語の究極的な意味を探り出すのに重要な手がかりとなる。いろいろな物語について機能の観点から定義される登場人物（悪人、贈与者、援助者、主人公・ヒーロー等）に割り当てられた特徴づけ（形容的要素）というものを比較検討するならば、同じ構造の物語については、それらの物語の地域的・時間的な変形の方法・タイプをつきとめ、物語の原型を復元する手がかりが得られるかも知れないし、古い時代の文化的、宗教的日常生活上の実在・習俗・儀礼、あるいは時代や場所を問わず、人間一般に共通な心理的実在にさかのぼることができるかもしれない。そうして、魔法昔話の、それらが形成されるところの中核というものの発生的研究が可能になり、変容の規則や形態が明らかになるであろうし、個々のテーマの誕生の仕方、その意味が究明されることになるであろう。

『魔法昔話の形態学』は、個々の魔法昔話すべてに共通の単一的な理念的構造式（諸機能配列としての構成—普遍的なもの）を定式化することによって魔法昔話というジャンルの範囲とその品質を確定しようとすると同時に、他方では「諸機能の配列としての構成」の具体的実現であるシュジェクト（プロット、筋（可変的なもの））をとおして—具体的には、その形容的要素、その他を通して社会関係の発展段階における現実、起源さかのぼることを可能に

するための見通しを切り開く。プロットは民衆の習俗、生活の中から生み出されるからである。プロップは、レヴィ＝ストロースに対する反論で、「プロットと構成の総和を構造」と呼んでいる。このようにプロットとは、形式と内容のように密接不可分のものであるから、両方の研究、すなわち、科学的記述と、歴史的研究も密接不可分なものでなければならず、プロップにおいては、『魔法昔話の形態学』と『魔法昔話の起源』とは二巻からなる単一の研究なのである。

プロットの分析における魔法昔話は、ソシュールやヤコブソンの言語学の概念を援用するならば〈隠喩的・選択的＝連合的垂直構造＝共時的次元〉と言うよりも〈換喩的・結合的・連辞的水平構造＝シンタグマテックな通時的次元〉を具現化していて、線条性（時間性）を有する物語であるといえるであろう。そして、その分析の特徴は、魔法昔話における重要な要素を物語の登場人物ではなく、ヤコブソンの〈音素〉のレベルに相当する登場人物の〈機能〉、即ち〈プロット〉の中で受け持つ役割であるとしたことにある。

レヴィ＝ストロースの『神話の構造』とプロップの『魔法昔話の形態学』を同列に並べて比較した場合、前者においては、表面的にはソシュールのいう共時性志向が支配的であるように見える。テキスト自身が時間軸から切断され純然と共時的に取り上げられ、テキスト内の構造も共時的に捉えられているように見える。（しかし、実際は、前章で明らかにしたように、レヴィ＝ストロースの方法は通時的であると同時に共時的な分析方法である。）

これに対しプロップの場合は、魔法昔話の形態構造はその具体的実現であるプロットを通して、現実、歴史、起源に結びつくことを必要不可欠なものとしている。テキスト内の構造化も時間的推移という要因を含んでいる。レヴィ＝ストロースの構造は、彼の捉える〈歴史〉が西欧近代社会の考える〈歴史〉と異なるため、超時間的な論理構造式—変換群のマトリックスであるかのように見えるのに対し、プロップのそれは歴史との関連を前提とした継起的構造である。

3-2. プロップのオイディプス論

「口承文学に照らして見たオイディプス」は、オイディプス神話の解明をすることが狙いである。プロップは、オイディプス神話を明らかに魔法昔話とみなしている。「『オイディプス』は構造上、かなり典型的な魔法昔話である」。プロップの取り上げるオイディプス神話は、ソフォクレスの『オイディプス王』『コロノスのオイディプス』やソフォクレス以外のギリシャのオイディプスのテーマを魔法昔話に還元し、古代の儀礼・イニシエーション、王権相続、トーテミズムに遡るという図式である。

「口承文学に照らして見たオイディプス」の構成は、1. 方法論の前提条件、2. オイディプスの口承文芸性、3. 予言、4. 両親の結婚、5. 赤ん坊の追放、6. 赤ん坊の養育、7. 家を出る、8. スフィンクス、9. 父親殺しと結婚、10. オイディプスの最初の賛美、11. 発露、12. オイディプス二度目の賛美、である。この項目自体からも、魔法昔話の構成をとっ

ていることは明らかである。

1. の方法論の前提においては、社会学主義、歴史主義（口承文芸の個々の諸要素と生活現象、社会的諸関係、歴史的諸事件のとの間の対応関係にもとづく説明）だけではなく、口承文芸そのもの、個々のプロットを現実に生み出した原因を歴史の中に見出そうとする。ここでは、単なる起源への遡行だけではなく、いったん生み出された形式が歴史の発展の過程においてある時には不変のままに維持されながらも社会的諸関係の中でその機能を弱められたり変えられたりし、他方では形式そのものが変容し当然機能も変化するという事実が方法論の中に組み込まれていなければならないとする。その示唆をプロップはゲーテの形態論から得ていて、『昔話の形態学』第八章のエピグラフには、ゲーテからの引用、「形態についての説とは変形についての説である」という文章が引かれていることが、その証明である。

プロップによるとオイディプスが実の妹と結婚するヴァリエントも存在したことが報告されている⁸⁰。レヴィ＝ストロースも言うように、唯一真正なオイディプス・テキストなど存在しない、あるのは諸々のヴァリエントなのである。

魔法昔話、口承文芸は集団、共同体の無名の創作であるから、同じプロットを用いていくつもの類話が生み出されることになる。その場合、主人公は必ずしもオイディプスの名を名乗るとは限らない。そこで、こうした類話を含むテキストを「オイディプス的なもの」と呼ぶなら、この「オイディプス的なもの」のテキストをチェックするのは、『魔法昔話の形態学』において定式化された魔法昔話の構造式であり、構成を肉づけするプロットの構造式である。この構造式に合致するテキストが検討対象となる。

プロップはこの「オイディプス的なもの」のテキスト群を四つのタイプに分類している。「クレタ島のアンドレイ」型、「ユダ」の話型、「グレゴリウス」の話型、「アルバン」の話型である。この四つのタイプのうち三つは「父親殺し」を含み、四つとも近親婚（母との結婚、兄と妹の結婚、父と娘との結婚）がおこなわれ、そのうち二つはこの近親婚で話が始まる。また、四つのタイプとも結末においては主人公の聖化が行われる。『オイディプス王』には聖化は見られない。『コロノスのオイディプス』の結末に聖化がおこなわれるので、プロップは両者合わせて一つの物語、プロットとみなす⁸¹。

予言は、オイディプス・テキストの、魔法昔話への還元、太古の習俗、儀式への遡行の切り口である。プロップは予言の内容を検討して、次の点を指摘する。予言は父親殺しと近親婚のことだけなのに実際はそれ以上のことが起きている。即ち、王位につくこと。その王位を後に実の母と判明する王妃から得ている、ということである。このことからプロップは、父親殺しは本来は王殺しであったと推論する。オイディプスの物語はもともと王をめぐる題材であって、真正な魔法昔話同様、即位で終わっていた。実の息子による王位継承は後の時代のことであって、いくつかのアーリア民族では王権は王からその娘の夫に継承されていた母系制である。王殺しの習俗についてはフレイザーの『金枝篇』がその事例を取り扱ってい

る。部族を率いる王の力（精力、威力、呪術力）が衰えることは、その部族にとって死活問題であったので、ある時期に異族の男子による王殺しが認められ、それに成功したものが王の娘と結婚し王権を継承する。

王の娘を通してその夫へという母系制の下での王権の移行は父権制が確立すると、王からその息子へ、と変化する。この時の王権の移行は闘争によらず当然の成り行きであるから、かつて制度化されていた王殺しは意義を失い、その代わりに〈王の娘の夫〉が担っていた役割を引き継いだ実の息子による〈王＝父〉殺しとなる。この新しい社会関係は新しい題材を生み出すのではなく、古い時代の葛藤を新しい社会関係に転移するのである。

父権制が確立したソフォクレス時代は、王権は父から息子へと移譲されるので、かつて王殺しの習俗が存在した時代に王が娘の婿に敵対的でありその出現を恐れたのとは異なり、王とその実の息子との間に葛藤はなく、王はその誕生を喜ぶのである。この時代には父親殺しは故意ではなく誤ってなされたものと捕らえられ、これを運命の差配として説明する悲劇が出現する。それと同時に父親殺しの予言も出現する。王からその娘婿への王権移行の時代には、後者による王の殺害は当然であったから、この時代を反映した魔法昔話には予言は原則として登場しない。

この父親殺しについてであるが、オイディプスの場合はどうなるであろうか。オイディプスはカドモス家の子孫（ポリュドーロス→ラブダコス→ライオス→オイディプス）でライオス王の実の息子であるから、父権制のもとでは待っていればそのまま王になれたはずであるのに、なぜ父を殺さなければならなかったのか、父への神罰の巻き添えという以外、真実は不明である。

足の刺し貫きの意味づけ。普通の物語では身体の傷は身元の判明というプロットの構成で利用されているが、プロップは身元確認よりも「死のしるし」、「死を経た・克服したしるし」として解釈している。オイディプスとは、脹れた足の意だが、死のしるしとしての身体への傷つけは安全なものとするために、首から腹、足に移っていった。一方、レヴィ＝ストロースはプエブロ族の神話的世界観を引き合いにだして足の不具を人間の大地からの誕生に結び付けている。

4. フーコーのオイディプス論

フーコーは様々な言説や問題系を分析対象とした。彼の思考スタイルはどのように構成されたのであろうか。フーコーの方法は〈考古学〉的方法であると言われる。それは、「語る主体」に準拠せずに、主体性の外部に立つことである。この点においてフーコーの思考は構造主義に類似しているが、構造主義とは重要な差異がある。その差異とは、両者の言語に対する理解の仕方の違いにある。フーコーは『知の考古学』で明らかにしたように、言語のソシユールのな構造ではなく、言語の歴史的な存在を問題にしている。その視点を〈考古学〉

的視点と呼び、それは言説の分析として方法化され、後に権力分析へと展開されていく。もう一点は、フーコーは言語の〈限界〉、乃至は、〈不在〉と言う問題を抱えていることである。この問題は、〈狂気〉が理性的な言語の外にあると言う「外の思考」との経験で、レーモン・ルセールやルネ・マグリットとの出会いの経験である。〈知〉に関連して出てくる物事は、考古学的に蓄積されて、層となって現在にいたるもので、その考古学的な層の面がどこにあたるかを発見することが重要となる。フーコーの方法は〈知〉に関することはすべて段階ではなくて、考古学における遺物のように、層になって幾重にも重なって現在に到ると考えている。

フーコーは様々な言説や問題系を分析対象としたが、初期のころ、構造主義に対し以下の様に述べている。

「〈体系〉という言葉によって理解すべきは、体系とはそれが結びつけている事物とは無関係に存続し、また無関係に変化するような関係の総体である。たとえば、ローマ、スカンジナビア、ケルトの神話には、互いに全く異なった神々や英雄が登場するが、それらの神々や英雄を結びつけている構造（これらの文化は、互いに無縁であるが）、即ち、彼らの間にある上下関係や対立関係、彼らの裏切り行為や契約や冒険、こうしたものは唯一の体系に従っていることが示された。洞窟の壁に描かれた形象の配置も、ある種の体系的構造に支配されていると予測出来る。・・・中略・・・あらゆる人間存在、あらゆる人間的思考に先立って、既に一つの〈知〉、一つの体系が存在し、人間はそれを再発見するものであるということになる。では、誰がその体系を分泌するのか。主体を持たず名をもたぬこの体系は何であるか。何が思考するのでしょうか。〈私〉が解体し、飛散し、《そこにある》が発見されたのである。そこに無人称のもの（on）がある。ある意味で我々は17世紀の観点に戻るが、神にいた場所に人間を置くのではなく、ある無名の思考、主体なき知識、身元不明の理論を置くのである。あらゆる時代において、人々が考え、書き、判断し、話す時のやりかたから、人々がものごとを感じる感じ方、その完成が反応する反応の仕方に到るまで、人々の行動はすべて一つの理論的な構造、一つの体系によって支配されており、この体系は時代や社会によって変わりはするが、如何なる時代や社会でも必ず存在している。

人々は、ある時代の思考形態という無名で拘束力を持つ思考形態の内部で思考し、ある言語の内部で思考する。この思考形態とこの言語には、其れなりの変化の法則がある。今日における哲学や、先にあげた理論的学問（民族学、精神分析学、言語学）の任務は、この思考以前の思考、あらゆる体系に先立つこの体系を明るみに出すことである。それは我々の《自由な》思考が出現して、しばしのきらめきを見せる、その背景をなしている。」（『思考集成Ⅱ 328～334p』）

この発言によれば、まさしくフーコーは構造主義そのものを宣言しているように見えてしまう。

例えば、『言葉と物』において、エピステーメーは知の深層にあって、知を拘束し、決定する先験的な〈構造〉のように思われてしまうのである。

しかし、『知の考古学』の最終章で、自らの歴史的分析がいかにして構造主義と区別されるのかを説明している。そこでは、構造主義の方法や概念に準拠しないことの意味するものは何であるか、構造主義的な分析との差異はどこにあるのかが語られている。

「わたしが、語る主体への照合を保留したとしても、それは、全ての語る主体によって同一の仕方で適用されるような、構築や形態の諸法則を発見するためではなかったし、一時代のすべての人々に共通な普遍的な大いなる言説を語らせるためでもなかった。重要なのは、反対に、さまざまな差異が何から成り立つのか、一つの同じ言説的実践の内部で、人々が異なった対象について語り、対立する意見を持ち、矛盾した選択をすることがどうして起こりえたか、をしめすことであった。また、言説的実践のあれこれが相互に区別されるのはどのような点によるのか、しめすことであった。要するに、わたしが欲したのは語る主体の問題を排除することではなく、言説の多様性のなかで語る主体がもちえたさまざまな位置と機能を明確にすることであった。・・・中略・・・つまり、わたしは歴史を否定しなかったし、変化と言う一般的で空虚なカテゴリーを保留したが、それは異なったレベルの変形を明らかにするためであった。わたしは時間化の画一的なモデルを拒む者だが、それというの、個々の言語的実践について、その累合、排除、再活動などの諸規則、その派生の固有形態、多様な継起についてのその特殊な結合様態、などを記述するためであった。」（『知の考古学』303~304p）

ここでフーコーが語るのは、解釈でも形式でもない主体の問題を根本的に考え直すことが出来るようにすることであるということだ。このことは、主体がいかなる条件のもとで、どのように機能したかを明らかにすることである。具体的には、フーコーの三角形といわれるように、フーコーの問題設定は、大きく三つあった。それは、サヴォワールをめぐる領域（知と真理）、権力と規範をめぐる領域、主体と倫理をめぐる領域である。これらの領域に於いて、言説がいかに実行されてあるかという言説的実践が問題となっている。

フーコーが問題とする『オイディプス王』の考察は、オイディプスの「悪をなすこと」と「真実を言うこと」の二つがこの悲劇でどのようなやり方で結びついているかを考察することである。

言い換えるならば、オイディプスの真理陳述（アレトウルギー）の問題を司法実践、文化的経験等の形で取上げる¹⁰。

フーコーは、ギリシャ悲劇では、法の演劇化というテーマが本質的であったとする。又、ギリシャ悲劇では、家族の法と国家の法の対決、法の創設、復讐の問題が話の横糸となっているとする。

『オイディプス王』において、三度のアレトウルギー（真理術、真理陳述、真理開示）が提示される。この三度のアレトウルギーを、ドラマとして分析する。先ず、神と預言者が真理を語る。次に、オイディプスとイオカステが真理を語る。最後に、従僕と羊飼いが真理を語る。

フーコーにとってこのプロセスは、オイディプスひとりが真理を語るのでは不十分であり、ポリスの市民にとってはポリスを支配するオイディプスの正統性を問う手続であり、同時にポリスの主体である市民が法的正当性を持つための手続となるのであると考えられている。

この三つのアレトウルギーの内容は以下の通りである。

第一のアレトウルギー。オイディプスが、テーバイの災厄と言う形で示された神の怒りを鎮めるために、王を殺害した犯人を探そうとして、真理を求める者として登場する。オイディプスは自分の真理を認識していないが、観衆は、最初からオイディプスの真理を知っている。最初に語るのは、神と預言者である。アポロンは、疫病の原因がライオス殺しにあることを明らかにする。しかし、犯人については沈黙する。次に預言者テイレシアスが語る。最初は真理を語ることを拒むが、オイディプスから犯人の一味という嫌疑をかけられたことで、オイディプスが犯人であることを語る。しかし、オイディプスは受け入れないし、観衆も受け入れない。更に、コロス（古代ギリシャ劇の合唱隊）もこの真理を受け入れない。

第二のアレトウルギー。登場人物は、オイディプス、イオカステ、クレオン（イオカステの弟）である。オイディプスとイオカステの対話で、真理が明かになるが、2人ともこの真理を受け入れない。又、コロスもこの真理を受け入れない。何故なら、この真理は王家の2人の記憶の問題であり、コロスにとっては確実と認められる証拠ではないからである。更には、オイディプスはスフィンクスの謎をといた強いテクネー（技術）の所有者であるので、コロスはオイディプスの傲慢さは非難するが、オイディプスのポリスのコロスにふさわしいテクネーの知だけは望んでいたからである。

第三のアレトウルギー。従僕と羊飼いの審級である。この従僕は昔、羊飼いやからオイディプスを受け取り、ポリュボスに渡した羊番であり、オイディプスの父がポリュボスでないことを明らかにする。羊飼いはオイディプスがライオスを殺した現場に居合わせた羊飼いである。そして、従僕はその証拠として、オイディプスの蹠の話をする。

ここにおいて、神や英雄の真理の告白には依拠しない、市民や奴隷の証言が証拠となり、真理が確認されたのである。そして、フーコーは、真理が明かにされるために司法装置の確立が必要であったが、最終、オイディプスは自らの設置した司法装置によって、過剰なものとして（権力の過剰）として排除されたと指摘する。

このことは、真理は、もはや、市民が語るべきものとなったことを示していると言えるだろう。

以上の様な分析から、フーコーの方法を垣間見ることが出来る。分析の主調音のキイ・ワ

ードは「言表」(エノンセ)である。ジル・ドゥルーズのいう古文書学者として、フーコーはエノンセが作るトポロジカルな地層的空間から、人間が自己とどのような関係を構築することで主体が如何にして自己についての真理を語るか、その時どのような代償を払うか、どのような権力的関係が生まれるかを解明しているのである。言い換えれば、真理—自己—倫理(道徳)の変貌を歴史的に跡付けながら、現代の西欧社会の歪みを明らかにする試みであると言えよう。

5. 結語

オイディプス神話をめぐる構造的分析和フーコーの考古学的分析のスケッチを通して言えることは何か。

先ず、レヴィ＝ストロースの分析は、抽象的モデルを演繹的に作り、それによってのみ到達する潜在的な無意識的構造を、〈具体的な関係〉の背後に求めることを根本原理としている。従って、ある一面では、共時的と見えてきてしまう。更に、レヴィ＝ストロースはしばしば歴史へのある種の見方を批判していることから、構造主義は歴史を排斥するという見方があるが、それはレヴィ＝ストロースの批判の内容を見ない無意味なものであった。レヴィ＝ストロースが退ける歴史とは、近代の民族国家(ネーション)や集団が、現在の自らの位置を測るためのマクロな歴史である。歴史に発展法則があると考えたり、自由な意志の進歩があるとする西洋近代に生じた歴史意識である。レヴィ＝ストロースの批判は、ヘーゲル、マルクス主義、サルトルの歴史意識に向けられたものである。これらの特殊な歴史意識によって作られた、主体や自己の同一性や意識を消去する方法論こそが構造主義に求められたのである。一方で、レヴィ＝ストロースは現実起こった個々の出来事の独自性を表すような歴史を〈純粋歴史〉と呼び、出来事の独自性の記憶を触れることのできる形にしたものとして「チューリング」(木板や石板で作られた楕円形の聖なる道具)を、サルトルの歴史意識に対置した。チューリングは現代社会における古文書のような効力を持っているとした。ヴァン・ゴッホの部屋にあったベットを見ることで深い感銘を覚える人がいることも、チューリングと同じであるとしている。古文書の効力とは、地層の断面のように過去と現在の層が、非連続のまま現在に接しているということであって、世界を同時に共時的通時的全体として把握しようとする野生の思考そのものなのである。レヴィ＝ストロースが共時態を重視するのは、歴史の排除ではなく、地層の断面のように「いま・ここに」の只中に過去が共時的に現れてくることを重視しているのである。

先ず、我々は構造的分析の有効性を認めなければならないであろう。一つの言語体系、神話学、民間説話、詩、文学作品などが問題になるとき、構造的分析は、それがなかったならば取り出せなかった様々な〈関係〉を明らかにした。構造的分析によって諸々の要素は、それらの対立形式、個別化の基準の下で明確化され、〈構造〉の諸法則、〈変形〉の等価性と

諸々の規則が確立された。我々は、現在、言語体系、無意識的なもの、人間の想像力が構造の法則に従うことを受け入れるのに、何の困難も感じないだろう。構造の諸要素や規則で言語一般については語りうるが、しかし、その「言語一般」とは、神話の言語や昔話の言語や、少々変わった無意識の作品の言語についてなのであった。まさに、この点にこそ、即ち、これらの言語思想なり、言語分析が、我々の今現在たずさえている言語、ディスクール（言説）、我々が今たずさえている言語の《深み＝深度、軽さ》については、これらは還元不可能ではないかと考えられるのである。例えば、言語の《深度》を考えるならば、もはや神話は世界像を語るものではなくなったことや、文学の言語がそれが述べている事柄や、それが意味するものになっている構造によって定義されないことなどは、《現在》では重要ではなくなった。言語の変化というのは、表現を専門にする領域での変化（作家、画家、漫画家など）と街頭での言葉の変化の二通り考えられるが、現在では街頭での言葉の変化が圧倒的に大きい。言語の《軽さ》で言えば、テクノロジーの言語、話し言葉や書き言葉の中間領域にあるような携帯メールや絵文字の感情表現の出現は、テクノロジーの発展によって、言語の構造が変わり始めていることを意味しているのではないか。このことは、われわれに、ディスクール（言説）的実践の転換を要請しているのである。そのように考えるならば、現在が要請する問題設定は、考古学的方法においてディスクールの変容する切断面を見ていくことであり、フーコーの考古学的方法が参照されるべきであろう。

以上

《註》

1. 『構造人類学』 236p
2. 『内村剛介著作集第5巻』 111p
3. 『昔話の形態学』 32p
4. 『昔話の形態学』 32～35p
5. 『魔法昔話の研究』 44p
6. 同上170～243p
7. 同上 177p
8. 同上193p
9. 同上173～177p
10. 『悪をなし真実を言う ルーヴァン講義1981』 85～142p

参考文献

- アフナーシエフ 2009～2011年 『ロシアの民話』 1・2・3・別巻 群像社
ジャン＝ミシェル・アダン 2004年 『物語論—プロップからエコーまで』 白水社

内村剛介	2011年『内村剛介著作集第5巻』 恵雅堂出版
カルロ・ギンズブルグ	1992年『闇の歴史』 せりか書房
レヴィ=ストロース	1982年『構造人類学』 みすず書房
同上	1973年『anthropologie structural I』 PLON
同上	1973年『anthropologie structural II』 PLON
同上	1976年『野生の思考』 みすず書房
ソポクレス	1995年『オイディプス王』（藤沢令夫訳）岩波書店
同上	1976年『筑摩世界文学大系 4 ギリシャ・ローマ劇集』 筑摩書房
ジル・ドゥルーズ	1987年『フォーコー』 河出書房新社
ミシェル・フォーコー	2015年『悪をなし真実を言う ルーヴァン講義1981』 河出書房新社
同上	2015年『生者たちの統治』 筑摩書房
同上	2014年『知への意志』 筑摩書房
同上	2010年『自己と他者の統治』 筑摩書房
同上	2000年『ミシェル・フォーコー思考集成V』 筑摩書房
同上	1999年『ミシェル・フォーコー思考集成II』 筑摩書房
同上	1979年『知の考古学』 河出書房新社
同上	1994年『DITS ET ÉCRITS I』 GALLIMARD
ウラジーミル・プロップ	2009年『魔法昔話の研究』 筑摩書房
同上	1987年『昔話の形態学』 白馬書房
ロマン・ヤコブソン	1921年 「芸術に於けるリアリズムについて」 (『ロシア・フォルマリズム文学論集1』 1982年 せりか書房所収)
同上	1927年 「文学研究・言語研究の諸問題」 (『ロシア・フォルマリズム文学論集2』 1982年 せりか書房所収)
同上	「第1回スラヴィスト会議提出のテーゼ」 (『ロシア・フォルマリズム文学論集2』 1982年 せりか書房所収)

L'analyse structurale du «mythe d'Œdipe» et le décodage de la vérité

YAMAMURA, Mitsuei

Dans cet article, j'ai examiné l'analyse structurale du «mythe d'Œdipe» de Lévi – Strauss et Propp. En plus je l'ai examiné l'analyse de «mythe d'Œdipe» de Foucault. Je reconnais sa justesse et son efficacité: lorsqu'il s'agit d'analyser une langue, des mythologies, des récits populaires, des poèmes, des rêves, des œuvres littéraires, la description structural fait apparaître des relations qui sans elle n'auraient pas pu être isolées; elle permet d'établir aussi des lois de construction, des équivalences et des règles de transformation. Nous acceptons maintenant sans difficulté que la langue, l'inconscient, l'imagination des hommes obéissent à des lois de structure.

Cependant, l'histoire de ces analyses où la subjectivité s'esquive garde par – devers elle sa propre transcendance.

Maintenant, nous entendons bien le récupérer au second degré, par l'analyse de toutes ces analyses ou de moins par l'interrogation fondamentale que nous leur adressons.

Nous l'appelons «L'archéologie du savoir».