

共同研究：私にとっての「伊谷学」

——その継承と展開——

寺嶋秀明(編)

Hideaki Terashima

(神戸学院大学人文学部
人文学科人間環境コース)

本稿の意図と構成

ひとつに人類学といってもその内実はいろいろであるが、今、私たちにとって最も魅力あるもののひとつが今西錦司をリーダーとしてスタートした霊長類学・人類学のスタイルであることはまちがいない。それはごくかいつまめば、霊長類学を人類学の一分野と位置づけ、「人間とは何か」という問いに根源的な部分からアプローチしようとする研究領域であり、研究態度である。周知のように日本の霊長類学は1950年代のはじめにスタートして以来、まさに世界のトップレベルを走ってきた。その中心にある霊長類学から人類学への架橋というテーマこそ、気宇壮大にしてかぎりない魅力を放つ太陽なのである。師の今西錦司とともにそのような魅惑の領域を切り拓いた伊谷純一郎先生（京都大学名誉教授・神戸学院大学名誉教授）が逝去してはや5年がたとうとしている。ここにいたって、巨星が落ちた混迷もようやく収まってきた。伊谷の多大な業績の評価とその可能性についての客観的な考察が進められるべき時期がきたようである。

今西錦司と伊谷純一郎らによって創立された日本の霊長類学・人類学のもっとも大きな特徴は、なんといっても従来の型にとらわれない斬新な発想、換言すれば、欧米依存型の過去の学問のしがらみからはなれた自由な発想とその発想を実行に移す行動力であった。既存の枠組みのなかでの評価を度外視し、自らの信念のもとにつねに学問になるかどうかのぎりぎりのところで勝負してきたからこそ、つぎつぎに大きな飛躍を得ることができたのだ。

そのようにして、今西・伊谷をはじめとする多くの先達の偉大な努力のおかげで、20世紀の後半、日本の霊長類学・人類学は独立した学として確立した。1979年今西錦司は文化勲章を受章し、1984年伊谷純一郎はハクスリー記念メダルを受賞し、名実ともにその学問が

不動のものとして認知され、多くの弟子や孫弟子たちがあちらこちらで活躍している。しかし、その一方で、霊長類学・人類学創立当初の熱気はじょじょに霧散し、新しい学への期待感も薄らいでいるというのが現状ではないだろうか。一種の閉塞感さえ漂っているとの感じがしてならない。科学としてスタンダードになったがゆえに、そのスタンダードという枠にとらわれすぎているのではないだろうか。

いま、私たちは、今西・伊谷流の霊長類学・人類学の濫觴におけるその自由な発想の根源をもう一度学びなおすべきではないだろうか。そこで私たちは「人と霊長類の行動と社会における『く許す』と『く許さぬ』」をめぐる人類学的研究—『伊谷学』の継承と展開—というテーマのもとに、ここ2年間、神戸学院大学人文学部の研究推進費の支援を受けて、共同研究をおこなってきた。本研究の目的は、今西錦司と伊谷純一郎がめざした霊長類と人類とをともに視野に入れた社会学（霊長類学＝人類学）のこれまでの成果を確認しながら、これからの可能性をさまざまな角度から探り、今の霊長類学・人類学が陥っている細分化・スタンダード化のための理論的ディプレッションを打破し、「サル＝人」としての人類学の再生をはかることであった。

学問の発想は基本的には自由であり、またそうでなければならない。時には「学問にあらざる」という世間の非難が降りかかるほどのユニークさこそ、先端を切り拓く力たりうることは、今西・伊谷の先例から明らかである。この共同研究でも「発想の自由」をもっとも重視し、共同研究者それぞれのかかえる問題を毎回投擲しあい、ブレインストーミング的な討論によってさまざまな観点から伊谷学の根源とその可能性を追求した。議論はしばしば五里霧中をさまよい、幻の光明に右往左往した。しかし、得られたものも少なからずあったと思う。本格的な成果の発表まではもう少し時間をもらおうとして、ここでは中間報告として、共同研究者の各人がそれぞれ心に残る「私にとっての伊谷学、その継承と展

開」を語ることにした。

共同研究者諸氏には、あえて「論文」という形式にとられず、「ショートレポート」という形式で、自由に論じてもらった。それはほかでもなく「自由な発想」に無用の枠をはめないためである。

順番として、おもに霊長類学にかかわるものをはじめに、そして人類学にかかわるものをあとに8人の共同研究者の報告を並べた。

既述のように、本共同研究は2004年度および2005年度神戸学院大学人文学部研究推進費を受けておこなわれた。ここに記して謝意を表したい。

伊谷学

——私の課題——

黒田末寿

Suehisa Kuroda

(滋賀県立大学人間文化学部)

はじめに

霊長類学を学びはじめの頃、私にとって霊長類社会論は大変わかりやすいと感じていた。それは、単位となる社会集団を枠で設定し個体間を関係づけ成長段階で分節化し…といった手続きが、対象空間を定め要素間の関係を定義して始める数学的空間論に似ていたからだった。また、伊谷さんのコミュニケーション論やアイデンティティー論に用いられる象限分類も、代数構造との親近性があった。ちなみに伊谷さんは二ホンザルの音声コミュニケーションを代数構造化することを私の研究課題にしたことがあったが、私の手には負えなかった。これがレヴィ=ストロースに触発されたのか、独自のアイデアだったのかは不明である。

伊谷さんの論理に数学的においがするのは、区切りが決定的な役割を果たしているからで、伊谷さんに特別な志向性があったわけではない。個体のいくつかを丸で囲ったとたん、数学空間の論理に類似の論理の発生が約束されるのである。象限の区分も同じである。だがとにかく、伊谷さんの発想の根本に「区切り」が大きな位置を占めていたことは確実である。日常生活でも（指示ではないが示唆として）私たちに「けじめをつけろ」とよく言われていた。まず区切りがある、そして区切りを越え

るところに意味を見る、そのような思考ではなかったかと思われる。文献を再検討する余裕がないままにここで簡述すれば、伊谷さんの論理を曲げるおそれなきにしもあらずだが、とりあえずそれを軸に私の伊谷学の課題を整理してみたい。

「区切り思考」

区切りは言語や論理の前提条件であり、文化は区切り作用であるといってもよいほど、人間の認識に関連しているから、伊谷さんの「区切り」を特別視する必要は無いように思うかもしれない。しかし、伊谷さんの言説の中で「区切り」は、格別に強い現れをしていた。伊谷さんの論理の運びで目立つのは、二分法による問題設定である。「許す／許さぬ」の議論をその典型としてあげることができるが、陰・陽、好・悪、構造・非構造、あるいは平等原理・不平等原理など、枚挙に困らない。二分法は、基本的にはA・非Aの区切りである。

伊谷さんの区切りには、A／非Aの二分法、対、分離、分類等の微妙かつ本質的の差異をもつ意味合いをいろいろ含むが、非連続を根本におき曖昧さを許さないことは共通する。その典型が、「許す／許さぬ」のアイデンティティー論で、霊長類の子殺しを所属の曖昧さを許さぬ行為と解釈する帰結に至る（1987：242-243）。また、社会構造論では、霊長類の集団が内と外の区切りをもつことが前提であり、到達点である。個体がこの区切りを越えることをインセストの回避機構と意味づけたとき、伊谷さんの区切りがサルの実現と重なったと言える。この区切りは基本的社会単位（BSU）の定義に同等である。

伊谷さんは、類人猿の社会構造が多様であることに対し、知能の向上で多様な構造をとることが可能になったという解釈や生態条件で構造が変わりうるという考えを退け、ペアの絆が解体した結果として譲らなかつた（1987：265）。これも「区切り思考」のもたらした結果と考えるとわかりやすい。今西さんは、社会構造は文化（伝統）と環境の影響を受けると考えていたから、伊谷さんの社会構造論に批判的だったが、その根底には思考スタイルそのものへの批判があったのではないかと。というのも、自分の方法である類型化を強調し伊谷さんの方法を「自然科学的」として違和感を表明しているからだ（今西全集12：370-381）。（今西さんの「自然科学的」という言葉が当たらないのはいうまでもない。伊谷さんの方法は「区切り」思考から出た独自のもので、しいていえば、陰陽思想や易の方法に近い。伊谷さんは「原理」という用語を駆使しながら生物学的還元論を拒否し

た。そのことは、その元（区切り思考）が科学的方法とは別物であることを示している。）

重ね合わせ

〈行動の把握は言語の体系の中にある〉から始まる「社会構造をつくる行動」は（1987：224-245）、伊谷さんの豊かな発想と区切り思考がクリアに見られる論文である。ここでは各種の行動記述が社会構造との関係で階層化されて提示され、また「許す／許さぬ」が単独行動者から制度までの社会構造をつくる根元的な区切りとして論じられている。「許す／許さぬ」によって、伊谷さんはインセスト回避・子殺し・アイデンティティー・社会構造のリンクを可視化しているのだが、それは社会構造進化の場の力学を描く試みとも表現できそうである。文章に、「第八類型の行動そのものは、一種の決断の様相をもって、あたかも一つの悟りを示すかのようにして現象するのである」（1987：243）という興味深いものがある。第八類型とは社会的な形成と維持に関わる行動で、「抑制する」「支配する」「許す」「許さない」「大目に見る」「依存する」…、そして多少の解説を要するにしても、「交換する」「乞う」…といった語（行動）も入るカテゴリーである。これらを、「要するに、「許す」か「許さぬ」かという二分律を、様々な規制のあり方に沿って、それぞれの立場から表現した動詞なのである」（1987：235）ということを理解するのは難しくない。ところが、これらの行動を「一種の決断の様相をもって、あたかも一つの悟りを示すかのようにして現象する」といわれると奇異にしか見えない。だが、ここは伊谷さんの区切り思考が反映して、霊長類の行動カテゴリーと社会構造を区切りで見ることが重なっているのである。伊谷さんがよくやるようにこの重ね合わせについては説明不十分だが、〈行動の把握は言語の体系の中にある〉というように意識的であって混同でないことは間違いない。

伊谷さんのこうした対象世界・言語・観察者の価値観の三重構造にまたがる（貫く）区切り思考を整理して押さえる必要がある。伊谷さんがよく使う「規矩」という用語も同類である。ところで、こうした思考スタイルは、なまかじりながら、事物・事象・説明原理のあらゆるものを対にして世界と認識主体を統合しようとした三浦梅園の「玄語」に似ているのではないかという気がしている。伊谷さんは、霊長類社会進化の統一的理解を目指したと述べているが（1987：298）、それは自然科学の対象世界とは違う主体・言語の次元にも深く関わる次元を持っていたのかもしれない。

区切りの隙間

伊谷さんの区切り思考の直接的な実りと考えられる成果は多い。こじつけにもとられそうだが、霊長類の直接観察をやめた後も、人類社会と接続する論理を保持しながら霊長類社会の進化を考究し続けた一貫した研究態度も、そのうちに入ると思う。BSUの継承性も（1987：210-221）、はっきりした社会集団の区切りが見えていたから課題にできたに違いない。

伊谷さんは不平等／平等社会論を書かれたあたりから、平等原則の起源を巡って区切り、あるいは構造の消滅やそこからの逸脱、そしてコムニタスについての考察を開始された。「許す／許さぬ」の四象限間の「変換」（1987：244）を問題にされたわけだが、それを深めない前に鬼籍に入られた。

私自身はその前に、概念操作でも実生活でも「区切り」が適切にできない人間と自己確認するに至って、伊谷さんの思考に倣うことをやめ、ボノボとチンパンジーの食物分配の分析に集中した。そこで私が目指した最初の解決課題は、類人猿の食物保持者が他個体に食物の一部をとらせる行為を「意識的行為」として記述する論理だった。自分で意義があると思っている論理は二つで、食物保持者が食物をとらせる際の消極性、つまり嫌々ながらに見える態度を「惜しみ」と評価すること、もうひとつは、非保持者が力づくで奪おうとしない態度を「自制」と評価したことである。前の論理は問題なく認められるが、そこからは食物の価値の認識と「惜しいのに与える」という意識性が類人猿のリアリティとして浮かび上がる。これは食物保持者がしばしば葛藤状態にあるように見えることから支持できる。後者の「自制」の評価には根拠がある。それを私は「非保持者が自制できずに相手の食物をとってしまう例外」に求めた。すなわち、例外を「逸脱」と名付けてそれが生じない多くの場合を「自制」による社会状態と考えたのである（黒田1997）。

『人類進化再考』（黒田1999）では、さらに行動行為当事者間の「気前のよい分配」ないし「共食」に「コムニタスの分配」として、食物分配の進化を描いた。つまり私は、あいまいに見えることや移行状態を出発点にして意味を見いだしており、また、対象の記述が自己の観察論にもなる記述を目指したのである。しかし、「惜しみ」という、志向性が何えながらははっきりしない態度の分析から出てきた明瞭な区切りが一つある。それは、類人猿の食物分配は持つ者と持たざる者の区別ができてから開始される交渉であることだ。その区切りを食物が越

える直前に、持つ者に生じる惜しみと葛藤が現れる。類人猿の心はまずその区切りを越えない。だが、人間の心は越える。それが「マナ」を生み出すのである。

私は、類人猿の食物分配を「最初の経済行為」、「自己の客観視の始まり」とする伊谷さんの位置づけに励まされて、類人猿の意識の世界に入っていく、区切り思考と縁を切ったつもりだった。だが、意識はコンテクストの裂け目に降ってくる。観察者が霊長類で意識の発生を問題にするなら、コンテクストの流れの中にはなく、その中断、失敗、切り替わり、驚愕などを問題にしなければならない（早木仁成さんの〈遊びの小休止〉がそうである）。というわけで私は知らず知らず、自己の区切り思考に引き戻されていたのである。

残された課題

伊谷さんが残した課題は多い。なかでも制度の出現問題はほとんど手つかずである。伊谷さんは、「許す／許さぬ」というアイデンティティーと社会構造をつなぐ概念装置で〈われわれ意識〉と子殺しの連関を可視化して見せた（1987：236-243）。私は、制度は慣習行為の意識化とし、我欲との関係で意識化の契機が不断に突きつけられる食物分配をモデルに制度の発生を考えた。しかし、いずれも制度の発生を説明しきっているとは思えない。この私の関心からすれば、伊谷さんから引き継ぐ課題は、やはり、日本の霊長類社会学の当初の目標ということになる。

補足：行動の分類・用語の整備・意識など

【1】伊谷さんの「許す／許さぬ」の四象限に分類した行動は非常に幅広いから、この観点から社会論を整備するには、これらをもう一度行動類型の1~8型との関係で検討しなおしたほうがいいかもしれない。たとえば、「自制」と表現できる行動にしても逸脱の発生との関係、社会的自由度との関係で異なる行動類型に入る複数の「自制」がある（黒田1999）。また、能動の「許さぬ」と受け身の「許されぬ」の関係は、社会的な現実力である優劣原理からすると、表裏でない。T. Rowellが言うように、優位者は何も考慮する必要がなく、劣位者は他個体を考慮しなければならないからである。「許さぬ」は相手を機械的に排除するだけで事足りるが、「許されぬ」はそうではない。事前に「許されぬ」ことを承知しておれば「自制」が生じ、そのレベルによっては意識や自己言及の芽となる。被害者は人間の社会に限らず、系統発生的にも「意識の原点」なのである。

【2】伊谷さんは、霊長類が自らの意志を持つ主体であると認識していた。そのことを示す言質には事欠かない。しかし、霊長類の心理を推測することは避けた。一方、遺伝的決定論は退けたが種固有の行動パターンがあることを前提にしていた。これらの分別とバランスをとりながら、人間の立場からの霊長類の理解（今西）を進める方法を「構造的理解」と呼び、また、「規矩」という独特の用語で社会論を構成してきた。伊谷学を発展させて行くには、これらの方法・用語も再検討しコンセンサスを得る必要があると思われる。

【3】制度を射程に入れるには、言語と意識を問題にしなければならない。私は「自然制度」という概念で言語と制度の切り離しを試みたが、意識だけは切り離せない。すると類人猿の意識の世界に踏み込まざるを得ない。これに対し、伊谷さんは「心理にあえて踏み込まねば分からないこともある」と答え、自らも意識に踏み込む意志を見せられた。伊谷さんの意識への入り口は何になる予定だったのか。それも伊谷学の検討課題であろう。

文献

- 伊谷純一郎 1987 『霊長類社会の進化』平凡社。
今西錦司 1993 『今西錦司全集第11巻』講談社。
黒田末寿 1997 「ホミニゼーション以前の飛躍：チンパンジー属の食物分配の再評価」『霊長類研究』13(3)：149-159。
黒田末寿 1999 『人類進化再考—社会生成の考古学』以文社。

伊谷学の継承をめざして ——社会構造論と平等論——

早木仁成
Hitoshige Hayaki

(神戸学院大学人文学部
人文学科現代社会コース)

伊谷研究室で育てられた者の一人として、過去をふりかえるより、未来に向かって新しい物語を紡ぎだすが、伊谷先生が遺したものを継承する最良の道であることは、よく承知している。しかし、その出発点を再確認しておくことは、かならずしも無駄ではないだろう。ここでは、1970年代から1980年代にかけての霊長類学に関連する伊谷先生の代表的な仕事をたどりながら、私たちが継承するべき道を探りたい。

日本の霊長類学を推進した理論が、今西錦司が提起した家族起原論（今西1961）にあったことはよく知られ

ている。今西は、人間家族の起原を探るためには、人類学の成果と霊長類学の成果をすり合わせて「挟み撃ち」にしなければならないとして、人間家族の特徴を4つ抽出し（インセスト・タブー、外婚、コミュニティ、配偶者間の分業）、現生霊長類の社会にこれらの特徴がどれくらい見られるのかを探る必要性を説いた。伊谷は、今西が敷いた軌道の上を走りながら、独自の霊長類社会構造論とそれを支える平等論を生み出していったのである。

伊谷の霊長類社会構造論は、1972年に発表された「霊長類の社会構造」（伊谷1972）で提起され、1984年のトーマス・ハクスレー記念講演でほぼ完成したとあってよい（Itani 1985；伊谷1986b）。一方、平等論は初期の著作にもその萌芽は散見できるが、明確にその方向性が打ち出されたのは、1981年の「社会構造をつくる行動」（伊谷1981）からであろう。そして、1986年に発表された「人間平等起原論」（伊谷1986a）において、ハードウェアとしての社会構造に生命を吹き込むソフトウェアとしての平等論を提起し、霊長類の社会と人間の社会を見事につなげてみせたのである。

社会構造論

1972年に発表された「霊長類の社会構造」は、当時の世界の霊長類学の成果を網羅して、原猿類から類人猿にいたる霊長類の社会全体を総合的に比較したものである。この論考の中で注目しておきたいのは、社会の共時的構造と通時的構造という概念である。霊長類各種の社会集団を類型化する際、集団のサイズや集団内のメンバーの構成などによって分類されるのが普通である。同種であれば、原則として、どの地域にいる集団でも同様の集団サイズと構成をもっている。単雄単雌型、単雄複雌型、複雄複雌型などという集団の類型は、観察によって容易に確認することができる上に、それぞれの種の社会の特徴を端的に示している。しかし、そのような各類型の集団がどのようにして生まれ、どのように維持されているのかという点については、長期にわたる継続観察によってしか確かめることはできない。欧米の研究者たちが共時的構造にもとづいた社会類型を生態学的に理解することに腐心する中で、伊谷は20年以上に及ぶニホンザルの長期継続観察の経験をもとに、通時的構造を理解する必要性を説いたのである。

霊長類の集団は、どの類型であっても共時的に見れば原則として、メンバーシップの定まった輪郭が明瞭な集団であり、通常日々の遊動の単位となっている。しかし、通時的にはメンバーシップは、個体の生死や集団からの移出入によって、徐々に更新される。同じ種の社会

集団がどの地域でも同じ共時的構造を示すのは、メンバーシップの更新に規則性があるからである。伊谷は、この通時的機構に着目して、霊長類各種の社会を雌雄両性が集団から移出するペア型と、雄だけが集団から移出入する群れ型に分けた（図1）。

その後、世界各地で霊長類各種の野外研究が進展し、霊長類の社会構造は従来考えられていたよりも多様性に富んでいることが明らかになってきた。とくに、アフリカの大型類人猿社会の解明は、今西が提唱した家族起原論に一定の決着をつけることとなった（伊谷1973；伊谷1983）。それらの成果を組み入れて、新たに提起されたのが基本的単位集団（BSU）の6類型であった（伊谷1986b）。かつて群れ型と呼んでいた雄だけが移出入する集団は母系とされ、新たに発見された雌だけが移出入する集団が父系、雌雄両性ともに移出入する集団は双系とされた。また、ペア型と呼んでいた雌雄が移出する集団は単婚、雌雄が移出して雄だけが移入する集団は多夫一妻、雌雄が移出して雌だけが移入する集団は一夫多妻とされた（図2）。

2つの図を比べればわかるように、どちらの図も円で

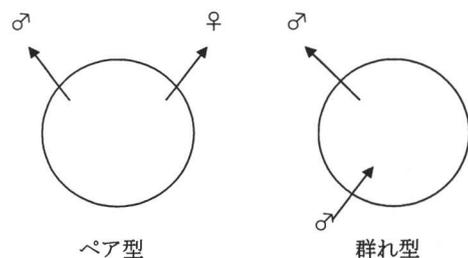


図1 ペア型社会と群れ型社会（伊谷1972より）

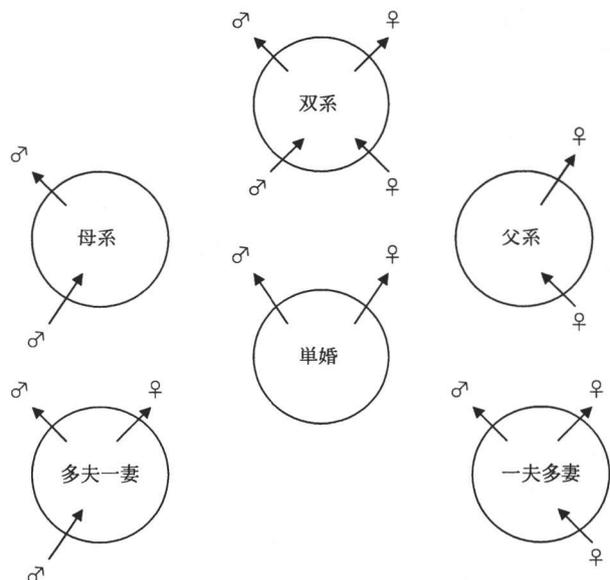


図2 基本的単位集団（BSU）の6類型（伊谷1986より）

表された単位集団を維持する機構として、個体の通時的な移出入を示す矢印が描かれており、集団を類型化する視線はあくまで一貫している。この類型化が集団サイズと構成による共時的な類型化よりも優れていることは明らかである。たとえば、ゴリラの社会集団もハヌマンラングールの社会集団もその集団構成から単雄複雌型あるいは単雄群と呼ばれるが、その集団を維持する機構はまったく異なっている。伊谷の類型では、前者は一夫多妻であり、後者は母系となり、異なるタイプの社会であることが明白になるのである。

伊谷は、これらのBSUがどのような道筋で進化したかについては推測をしているが、各BSUが進化した要因についてはほとんど言及していない。明らかに今西錦司の進化理論の影響が読み取れるのだが、社会構造の進化に関して生物学的な説明、適応論的な説明が徹底的に排除されているのである。この生物学的適応論的な説明に代わるものとして、その方向性を示したものが、平等論であった。

平等論

1981年に発表された「社会構造をつくる行動」(伊谷1981)は、一風変わった論考である。伊谷は、この論考で「いかなる行動もわれわれの言語で表現される」として、ハンス・クンマーの「霊長類の社会」(クンマー1978)をもとに、霊長類学者が記載した霊長類の行動を表現する動詞を抽出し、そこに内包される行動の体系を読み解こうとした。行動を表現するさまざまな動詞を分類して検討する中で、伊谷は「抑制する」「支配する」「従属する」「依存する」といった「社会的な形成と維持に関わる語」に注目した。これらの語は、「要するに、許すか許さぬかという二分律を、さまざまな規制のあり方に沿って、それぞれの立場から表現した動詞」であり、「社会構造の本質にもっとも深いかわりあいをもった行動をカテゴライズする一群にちがいない」のである。こうして、伊谷は社会構造論の基盤が生物学・生態学ではなく、「共存の原理」としての「社会構造をつくる行動」にあることを確認し、1986年の「人間平等起原論」(伊谷1986a)へと展開するのである。

伊谷(1986a)によれば、個体の共存を可能にする社会的な規制は、雌雄間の性的な交渉や母子間の交渉を別にすれば、不平等原則と平等原則のいずれかの原則の上に立っている。

不平等原則は強弱や優劣によって裏打ちされており、二者が平等でないこと、そしてその優劣の関係が安定した持続性を見せるということによって成り立っている。

この原則は優劣という差異をもつ個体たちの共存のための原則である。この不平等原則による共存の達成は、劣位者の自制によって成立する。劣位者が自己抑制をすることによって、優位者とのいさかきが避けられ、両者の共存が保障されるのである。一方、条件的平等原則は、不平等原則のルールの上で成り立つ。差異をもつ個体たちが、その差異をないものとして繰り広げるのが平等原則にもとづいた交渉なのである。

伊谷は、不平等原則をニホンザルのような母系社会を維持する社会的規制の基本原則とした。それは、母系社会が、末子優位の法則に見られるように、優劣という差異を持続的に安定させる機構を内包しているからである。一方、チンパンジーのような父系社会にはそのような機構はない。そこに、伊谷は新たな社会的規制としての平等原則の台頭を見出した。そして、それこそが自然に依存して生活する人々の間に広く見られる平等主義的傾向へと引き継がれていく社会的規矩の芽だと考えたのである。

人間性の進化を探る

結局、今西が先鞭をつけ、伊谷がこだわってきたものは、人間性はどこから来たのかという問題であったと思われる。世界の霊長類学が霊長類社会の多様性を社会生態学的に理解する方向へシフトする中で適応論的な説明を拒絶し続けたのは、そのような説明では人間社会へとつながらないと見切っていたためではないかと思える。

私は毎年ある授業の最初の時間に学生たちに「人間性とは何か」という質問をしている。学生たちの回答はさまざまだが、大雑把に分けるとその回答はほぼ4点に集約できる。第1に理性があること、第2に喜怒哀楽などの感情があること、第3に知性があること、第4に文化があることの4つである。回答数の上では、理性と感情がほぼ同数で圧倒的に多い。たしかに、これらの特徴は人間性を考える上できわめて重要な事柄にちがいない。しかし、霊長類の研究は、これら4つの特徴すべてが程度の差はあるものの、人間以外の動物の社会にも見られるということを明らかにしてきた。人間性の芽は人類以前に用意されていたのである。

人間と動物の相違点の中に人間性を探ろうとするよりも、人間性へのこだわり自体に人間の特徴が内包されているのかもしれない。私たちの言語では、「人である」ことは「ホモ・サピエンスという動物である」ということ以上のことを意味している。人間性の進化を探るには、「人である」ことの意味を問い直す物語をつむぎだすことが必要なのである。

参考文献

- 伊谷純一郎 1972 『霊長類の社会構造』、共立出版。
- 伊谷純一郎 1973 「生物社会学・人類学から見た家族の起原」、『講座家族』第1巻、弘文堂。
- 伊谷純一郎 1981 「社会構造をつくる行動」、『現代心理学講座1心とは何か』、小学館。
- 伊谷純一郎 1983 「家族起原論の行方」、『家族史研究7』、大月書店。
- Itani, J. 1985 "The evolution of primate social structures". *Man*, 20 (4): 593-611.
- 伊谷純一郎 1986a 「人間平等起原論」、『自然社会の人類学—アフリカに生きる』、伊谷・田中編、アカデミア出版会。
- 伊谷純一郎 1986b 「霊長類社会構造の進化」、『創造の世界』58号、小学館。
- 今西錦司 1961 『民族学研究』25: 1-20。
- クンマー・H. 1978 『霊長類の社会』、水原洋城訳、社会思想社。

言語のない社会を 記述するとは どういうことか

中村 美知夫
Michio Nakamura
(京都大学大学院理学研究科)

はじめに

私は霊長類の社会の研究をしている。あたりまえの話だが、ヒト以外の霊長類は言語を持たない。手話などを用いて類人猿に言語を覚えさせる研究は、彼らがある程度の言語的な潜在能力を持っていることを教えてくれる。たとえば、類人猿たちは数百程度の単語を覚え、それらを組み合わせて人間に意思を伝えることができる。そしてそういった手話は、彼ら同士の自発的なコミュニケーションに使われたり、子どもの世代に伝播したりもするらしい(たとえばファウツとミルズ2000)。ただし、少なくとも野生下では、観察者である私たちに対して彼らが言語を使って何かを言うてくることは決してない。

この点、観察者が自分と同種であるヒトの社会を研究するのは大きく異なるところである。どれほど異質な社会を研究する場合でも、対象がヒトの社会であればそこには言語がある。たとえ通訳を介するなどの回り道を

するとしても、対象の人々が語ることをまったく無視して研究することはほとんど不可能であろう。文化人類学や社会学などでは、インタビューは一般的に用いられる方法であるし、場合によっては、日本語には直接翻訳できない形で彼らが語ることに、彼らの社会を理解するキー概念を発見することすらあるだろう。

研究対象がヒト以外の場合、そもそも相手が言語を持たない以上、こういった手法は使えない。例外的に上記のような言語学習のような場合には、類人猿が発する手話単語などを理解の手がかりにすることは可能である。ただし一般的には、ヒト以外の動物の社会を研究する場合、彼らの行動を直接観察して記述するという作業をおこなう以外にないのである。

行動は言語で表現される

伊谷の代表的な著作の一つである『霊長類社会の進化』(1987)の中に「社会構造をつくる行動」という論考がある。この中で伊谷は、「いかなる行動もわれわれの言葉で表現される」ということをまず率直に認めている。黒田(1999)や菅原(2003)が指摘するように、この点は大変重要であると私も思う。

いまや霊長類学は行動学の下位分野になりつつある。だから、擬人主義に陥ることを避けて、なるべくニュートラルな語を用いるようにという圧力がかかることが多い(たとえば、サルの心的状況が客観的には分かりえないのに、サルが「喜んでいる」などと安易に言うてはいけない)。ただし、ニュートラルな語を用いたからといって、問題がすべてなくなるわけではない。いかにニュートラルに思われる語であっても、言語はあくまで私たち観察者の側にあり、動物の行動を切り取って名づけるのは私たちだからである。また、擬人的な匂いのする語であっても、権威のある研究者がいったんある意味で定義して使い出せば、その後普通に使えるようになる場合もある。こういった語はどう考えてもニュートラルとは言いがたい。

このような問題は現在の霊長類学では軽視されがちであるが、まともに社会を記述しようとするならば、私たちはそれに無自覚であるわけにはいかないだろう。逆に言えば、私たちは彼らの社会を描き出すときにどのような語を用いるのか、もしくはどのように現象を切り出し、とてくるのか、といったことに苦心することになる。

さて、霊長類の行動をわれわれの言語体系から切り離せないと考えた伊谷は、とくに動詞に注目して、「アクションのための語」から「文化、制度と行動」まで、重

層的な構造をなす 10 個の類型を提案している。最終的に伊谷が強調したのは「社会的な形成と維持に関わる語」という類型で、とくに「許す」「許さない」という語と、それぞれの受動態が、社会構造の理解に重要であると主張している。むろんこれは、伊谷が社会構造の進化ということを突き詰める上での議論である。本稿では、これらの行動類型をヒントにしつつ伊谷が強調したのとは少し異なった観点から議論を進めたい。

以下では、伊谷による 10 個の類型のうち「行動パターンのための語」と「関与の様態をあらわす語」の二つに注目する。なぜとくにこの二つかというと、直接的には「毛づくろいをする」という語がこの二つの異なる類型に含まれていたからである。私はチンパンジーの毛づくろいを研究対象としているので、この語を使うことが多い。しかし、一つの語が次元の異なる二つの類型に含まれるということは、私の研究対象となる語が入っているということ以上に、もっと一般的に社会を記述する際に重要なことを意味しているのではないかと考えるようになったのである。

行動パターンのための語

まず、「行動パターンのための語」であるが、この類型の語は、社会的な相手を前提におこなわれる独特のパターンを持った行動に対してつけられている。具体的な例として「プレゼントする」「マウントする」「乞う」「毛づくろいをする」などがあげられている。たとえば毛づくろいの場合、場所や相手や自分の姿勢などに関わらず、その独特のパターンが見られれば、それは毛づくろいしているのだということになる。

伊谷はさらりと書いているのだが、この類型の語は、受動態にすることによって、相手の個体の立場を表現することができる、という点は重要である。すなわち、ある個体の「マウントする」は、視点を変えれば、その相手の「マウントされる」になるわけである。同様に「毛づくろいをする」は「毛づくろいをされる」にすることができる。このことは、この類型の語では、社会的な相手が前提とされているものの、基本的にはその行動はある個体に帰属させることができるということを意味している。たとえば、個体 A が個体 B を毛づくろいしているとしよう。この場合、あくまで「毛づくろいをする」という行動は個体 A に帰属している。個体 B には、その鑄型としての「毛づくろいをされる」という行動が帰属することになる。

以下とくにこの類型について述べる場合には、「毛づくろいをする」「毛づくろいをされる」を単に「する」

「される」と呼ぶことにする。

関与の様態をあらわす語

「毛づくろいをする」が含まれるもう一つの類型が「関与の様態をあらわす語」である。伊谷はこの類型を以下のように説明している。「相互的な社会交渉あるいは社会的状態をあらわす語で、ある特徴をもつ行動を複数の個体が同時におこなっており、主体もそれに参与しているとき、そういった概括的な状態の表現に用いられる。」

この類型には、他に「争う」「闘う」「遊ぶ」「まとまる」「移動する」などが含まれている。これらの語が、先ほどの「行動パターンのための語」と明らかに異なるのは、この類型の語は、すでに誰か特定の個体には帰属させられない、という特徴をもつ点である。

たとえば「遊ぶ」の場合（ここではあくまで社会的遊びを考えている）、遊びの要素としての「かみつく」や「たたく」、そしてその鑄型としての「かみつかれる」や「たたかれる」などは、どちらか一方の個体に帰属させることが可能である。しかしながら、「遊ぶ」ということ自身は決してどちらか一方の個体だけに帰属するわけではない。「遊ぶ」という語は、参与する個体たちのさまざまな行動パターンを含む関与の様態を示しているからである。同様に、「まとまる」という語もまた特定の個体に帰属させることはできない。「近づく」とか「その場に居続ける」とかいうことは個体に帰属可能でも、「まとまる」ということは全体でようやく成し遂げられている。だから、特定の個体だけがある動きをしても「まとまる」ことにはならない。

「毛づくろいをする」の場合、少々ややこしい。再び個体 A が個体 B を毛づくろいしている姿を想像してほしい。この状況は、A に帰属する「する」と、その鑄型で B に帰属する「される」という語で言い表すことができた。「関与の様態をあらわす語」の意味では、A と B 二頭があわさって「毛づくろいをする」状態に関与していることになっているわけだ。この意味での「毛づくろいをする」はけっして受動にはならない。ここでは、能動－受動に分けることは不可能で、両者をひっくりめた形で毛づくろいという相互行為に両者が参与している、ということになる。

「行動パターンのための語」と「関与の様態をあらわす語」は、いずれも社会的な行動を表す語なのだが、それを見る次元が異なる。原則的には、「行動パターンのための語」は特定の個体に帰属させることができる語であった。「関与の様態をあらわす語」は特定の個体には帰属させることはできず、参与する個体全体もしくは個

体と個体との間に位置することになるだろう。私には、このような「関与の様態をあらわす語」のほうが「社会的」であることの本質により近いところにあるような気がしてならない。

分解できないものを分解する？

現在、霊長類の社会行動を研究する枠組みでは、圧倒的に行動は個体に属するものとして捉えられることが多い。つまり「行動パターンのための語」のほうは、いわゆる社会行動として分析の対象となっているものとかかなりよく一致するわけだ。誰が誰に何回毛づくろいしたのか、されたのか、誰が誰に何回接近したのか、されたのか、といったデータは霊長類の社会行動の研究においてしばしば収集され、累積され、分析されるものである。そしてそれは、現在の社会生物学的な方法論の中では究極的に個体の繁殖戦略の一環として位置づけられている。

一方で、特定の個体に帰属させられないような現象は、そのままでは扱うことが難しい。かといって、それを個体に属する形に分解してしまうと、それはこのタイプの語が示すものとは異なったものになってしまう可能性がある。たとえば「遊び」という現象は、個々の行動に分解してしまうと、しばしばその本質から離れてしまう。遊びという現象が定義しにくいこと（早木 2002）や、なかなか現在の社会生物学的な枠組みの中では扱いきれないことなどは、このことと無関係ではないだろう。

さて、前節で見たように、個体 A の「する」と個体 B の「される」は、合わさって全体で「毛づくろいをする」という語で言い表すことができた。しかしこのことは、全体での「毛づくろいをする」という相互行為が、個体レベルの行動につねに分解可能であることを意味するわけではない。たとえば、チンパンジーは同時に二個体がお互いを毛づくろいする相互毛づくろい（中村 2003）をかなり頻繁におこなう。これなどは、いったいどちらの個体が「する」と言えばよいのか。両方の個体が「する」かつ「される」という状態にあるわけだから、単純に「する」がどちらか一方の個体に帰属するわけではないのは明らかである。また、二つの「する」-「される」が単純に二つ同時に重なっていると考えるだけで済む問題でもないように思われる。

さらにチンパンジーでは、三頭以上の個体が同時に毛づくろいに参与する場合も少なからずある（中村 2002）。最も単純な形で示すと、A が B を毛づくろいし、B が C を毛づくろいするといったものである。全体としては「毛づくろいをする」という状態にあること

は言うまでもないのだが、これを個体ごとの能動と受動に分解してみるとどうなるのか。この例での個体 B は「する」状態にあるのか「される」状態にあるのか。このような毛づくろいを始めとして、社会行動というものはそもそも、局所的に見れば能動-受動に律されつつも、全体としては能動-受動に分解不可能とでもいってべき二面性を持っているわけである。

再び「関与の様態をあらわす語」

言語を持たない社会的な生き物の社会を描き出そうとするとき、現在の生物学は特定の主体（というか主体ですらない個体）に帰属する「行動パターンのための語」のレベルでしかそれをしていないように私には思われる。そして、特定の個体に還元しきれない社会的現象を目の当たりにしたとき、しばしば我々はそれを記述する言葉に窮してしまう。

伊谷の類型に現われる「関与の様態をあらわす語」というものは、個に分解できない現象を理解する際にそれなしには済ますことができない語であるように思う。それは、しばしば社会的な「コンテキスト」とか「場」とかいった言葉で表されてきたものに近いのかもしれない。

しかしながら、残念なことに、伊谷はこの「関与の様態をあらわす語」という類型に関しては、あまり多くを語っていない。じつは、この類型はすべての類型の中でももっとも説明が少ないのだ。伊谷は「いわゆる社会的な促進に裏づけられている」と述べるにとどまっている。しかしながら、社会というものを考えるときにこの類型はかなり根源的なものではないかと私は考えている。なぜならこの類型は明らかに「集まる」「共在する」ということと不可分だからだ。そういった共在がそもそも可能でないと、本来社会交渉をおこなうことすらできないのだから。そして、私たちが霊長類という言葉をもたない社会的存在の生き生きとした側面を記述する際に最も重要で、なおかつ扱いが難しいのが、この類型ではないかと思う。

もちろん、行動というものは個体の存在なしには成立しないものだし、個体の行動なしには社会は成立しない。しかしながら、こういった個体に帰属させられない形で表される相互行為という視点が社会を記述する際に不可欠なものではないかと、私には思えてならない。

引用文献

ファウツ R、ミルズ ST. 2000 『限りなく人類に近い隣人が教えてくれたこと』高崎浩幸・高崎和美（訳）角川書店。

- 早木仁成 2002 「遊びの成立」『マハレのチンパンジー：《パンスロポロジー》の37年』西田利貞・上原重男・川中健二（編）京都大学学術出版会 pp. 321-343.
- 伊谷純一郎 1987 「社会構造をつくる行動」『霊長類社会の進化』平凡社 pp. 223-245.
- 黒田末寿 1999 『人類進化再考—社会生成の考古学』以文社。
- 中村美知夫 2002 「集まりとなる毛づくろい」『マハレのチンパンジー：《パンスロポロジー》の37年』西田利貞・上原重男・川中健二（編）京都大学学術出版会 pp. 345-367.
- 中村美知夫 2003 「同時に『する』毛づくろい—チンパンジーの相互行為からみる社会と文化—」『人間性の起源と進化』西田正規・北村光二・山極寿一（編）昭和堂 pp. 264-292.
- 菅原和孝 2003 「『サルとヒトの連続性』思想の敗北と逆襲」『生物学史研究』71：73-76.

サファリ・構造・マンネリ

——伊谷学の美とそのゆくえ——

寺嶋 秀明

Hideaki Terashima

(神戸学院大学人文学部
人文学科人間環境コース)

いまここで、伊谷純一郎の膨大な仕事を貫くキーワードの一つあげろと言われれば、「美」をあげておいてそれほど間違いはないと思う。直接的に言及されてはいないが、伊谷は徹底して美しさにこだわって思考し、行動し、書いてきた。実際、伊谷の残したものは、学術論文から紀行文、エッセイにいたるまで圧倒的な美しさが散りばめられている。

美にもいろいろあるが、伊谷における美は「絵画的」なものといってよいだろう。つまり、キャンバスという空間全体があり、そのなかに細部が、それぞれしかるべき位置を占めるように書き込まれている。そしてここで大切なことは、テーマ、構図、バランス、色使い、筆致といったもろもろのことが、一瞬にしてみてもとれる点にある。私たちは、伊谷の調査、理論、著作のいたるところにそういった絵画的な美、瞬間的にすべてを把握できる美というものを強く感じざるをえない。

「伊谷学」の美に魅せられた者としては、その眼福にひたっているだけで十分幸せなのである。しかし、その一方でわれわれは、その徹底した美の世界にひとつ不安を感じることを禁じ得ない。伊谷が作り上げた美の世界は、あるところで「美的」でないものを切り捨てること

によって成立しているのではないか、という懸念である。すなわち掬い上げられたものと、捨てられたものがあるはずであり、それについて考える必要がある。前者は武器として強力に美の世界を切り拓いた。一方、後者はどのような位置づけがなされるべきであろうか。強力な武器はまさにその強さの影に弱点を潜めているというのがこの世のならいである。この小論においては、サファリ、社会構造、そしてマンネリをキーワードとして、伊谷の美の系譜とその影の部分の問題について論じてみたい。

サファリ

まず、伊谷の原点である「サファリ」について考えてみる。伊谷は行動する人類学者であった。もちろん人類学はフィールドワークを学是とするので、人類学者はだれしも行動する。しかし、伊谷の行動は一般の人類学者とはそのレベルが異なっている。それは「サファリ」という語に集約される。サファリこそ伊谷の学の本質であり、そのすべての美を開示する根源といってもよいだろう。サファリはスワヒリ語で「旅」であるが、これをたんなる移動手段ではなく、学としての方法論にまで高めたことは大きな功績である。伊谷自身、大いなる自負をもってそのことについて語っている：

「さきにも指摘しておいたように、当初の大規模な探検隊の体制は、時間の経過とともに、またあくまでも現地における身軽さと活動性を尊重しなければならないという体験によって、しだいに軽装備の、そして単独行という形に移行していった。こうして私たちが到達しえた、観察者一人、アフリカ人のポーター二、三人による、10日から二週間の徒歩による調査を可能とした体制は、もちろん西部タンザニアの原野で積み重ねられた経験を抜きにしては考えられないものではあるが、その機動性、持久性という点で、一つの傑作だといってもよいであろう。」(伊谷 1977：51)

伊谷のサファリは、機動性を最大限に生かしたものである。それには、移動手段は徒歩でなければならない。徒歩であれば、どこへでも自分の望むままに進むことができる。そして、装備と人員は最小限にしなければならない。食料は米と若干の干魚と塩、観察のための道具は双眼鏡のみで、勇躍自然のただなかに没入していく。あたかも贅肉をすべてそぎ落としたボクサーのようなチャレンジである。「要は、芭蕉に習えということである」(伊谷 1994)。これは、伊谷の師の今西錦司の組織した、戦前の地理学的探検隊のパターンを踏襲した大調査隊(たとえば「京都大学アフリカ類人猿学術調査隊(1961~64)とまさに正反対の方向性をもつものであった。

上記の今西の調査隊は日本から70トンもの機材・資材をタンガニカ湖畔のカボゴまで運び、二棟のプレハブ・ハウスを建て、なにからななまでそろった調査基地を建設した。しかし、期待に反して1965年には調査は行き詰まっていた。そのとき伊谷は、「このような〔大掛かりな〕探検を、研究者各個人がそれぞれ固有の目的をもったフィールドワークに切り替える必要があるということを感じていた」（伊谷1990）。そして決行されたいくつかのサファリが、見事にその苦境を打破し、後のチンパンジー調査の飛躍をもたらしたのである。

その一つ、フィラバンガへのサファリがある。1965年8月31日から9月13日まで、伊谷と鈴木晃は2名のアフリカ人同行者と、カサカティ基地から東にひろがるほぼ無人のウッドランドにおいて、2週間におよぶサファリをおこなった。このサファリは、杳として正体のつかめなかったチンパンジーの単位集団を確定し、群れの構造を発見するという画期的な成果をもたらしたが、それは伊谷が心の中であたためていた方法論を鮮明な光に晒すものでもあった。それはフィラバンガにおけるチンパンジーの行列であった。その行列は11時12分からはじまり、約20分ほど続いた。まず子どもを抱いた雌が川辺林から出てきて開けた尾根を先頭を切って進む。雌集団と若い雄の行列がつづき、次に大人の雄が7頭ほどかたまつづき、そのあとまた雌の集団が、ほぼ1列に並んで、川辺林から出てきて尾根を越し、またその向こうの川辺林へと移動していったのである（伊谷1977: 442-447）。

この行列こそチンパンジーの群れの全体であると伊谷はすぐに察知する。それは変幻自在なチンパンジー社会における確固とした集団であり、その社会構造を「まのあたり」にするものであった。アフリカ調査の開始以来の5年越しの課題が一瞬にして解決したと伊谷が感じた瞬間である。このようにサファリがもたらすものは、「目を見張る光景」「思いがけない発見」「圧倒的な自然の美」といったまさに絵画の世界であり、視覚的な美なのである。芭蕉の旅にも似たシンプルで美しいサファリという方法論が、チンパンジーたちの一瞬の行列をとらえ、その絵画的な美を開示したのである。それはまさに「自然がほぼ笑みかけてくれた瞬間」であった。

社会構造

つぎに、社会構造について考えてみたい。伊谷の師である今西錦司は、サルの研究を「比較社会学」という枠組みで考えることを提案し、伊谷もそれを踏襲して「霊長類社会学」の幟を立てた。社会学的考察を追求する一

方、生態学的な思考は、これを極力避けたのが伊谷の霊長類学の特徴である。生態学的な思考は、結局は適応論になり、それは「ダーウィン以来の競争の原理をより合理化し、科学的方法に沿わせるための議論」にすぎないものとして切って捨てる（伊谷1993: 133）。

理論的観点からは霊長類学における伊谷の最大の功績は、明らかに、霊長類の社会構造の進化について論じたことである。みずからニホンザルそしてチンパンジーの社会構造を解明する一方、世界の霊長類についての文献を渉猟し、霊長目全体の社会構造の比較をおこなった。そして、原猿類からはじまって類人猿までの霊長類社会の全体を7つの基本的な構造に分類し、霊長類の社会構造は系統群によってその基本構造が定まっていることを明らかにした。さらに、それらの相互関係と進化の道筋を示した。この業績によって1984年、イギリス王立人類学協会から、人類学の最高名誉であるハクスリー・メダルを授与された。

伊谷による霊長類社会の進化図式は、世界各地での霊長類の野外調査の進展に応じて、細かい修正が加えられているが、その最終バージョンは、なぞに包まれていた新世界ザルの知見を取り込んだもので「霊長類社会の新世界」（伊谷1994）に示されている。本報告で早木が解説しているように（「伊谷学の継承をめざして—社会構造論と平等論」）、1970年初頭にはきわめてシンプルであった社会構造であるが、その後、世界各地でのデータが増えるにつれ、要素の数が増えてかなり複雑になった。しかし、南米のオマキザルのデータが加わることによって、その図式はふたたび系統的かつシメトリックになった（図1）。

サルを社会として捉え、その社会構造を解明することはニホンザルの研究において伊谷がまず最初に課題としたことであった。フィラバンガにおけるチンパンジーの行列の観察が、その社会構造を明らかにしたことは上記のとおりであるが、ここで「行列」と社会構造について、もう少し詳しく見ておきたい。じつは、行列によって社会構造をとらえるという方法は、フィラバンガから遡ること15年前、高崎山でのニホンザルの調査のときにすでに用いられていた。「群れの社会構造やポピュレーションなど、こういった基本的な問題を解くいとぐちは、まだなにひとつとして見いだされていなかった」（伊谷1954: 139）。そして残された時間は乏しい。そういった瀬戸際に天啓のごとく出現したのがやはり行列であった。1950年10月20日、ツバキ谷を渡る群れの一部始終を観察し、巨大なオスを核にした166頭の群れを数えたのである。この観察は「同心円二重構造モデル」と呼ばれる群れの把握へとつながった（図2）。

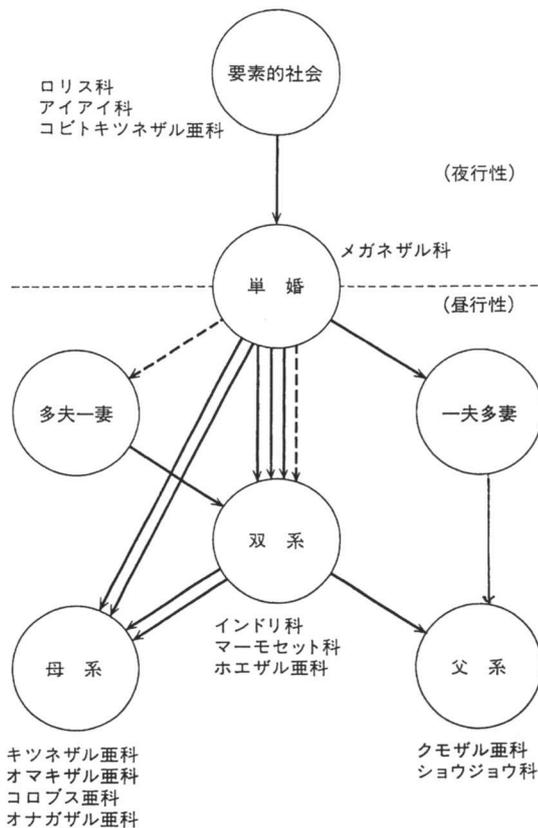


図1 BSUの六型、BSUをもたない要素的社會、およびそれらの関係 波線は推定(伊谷1994)

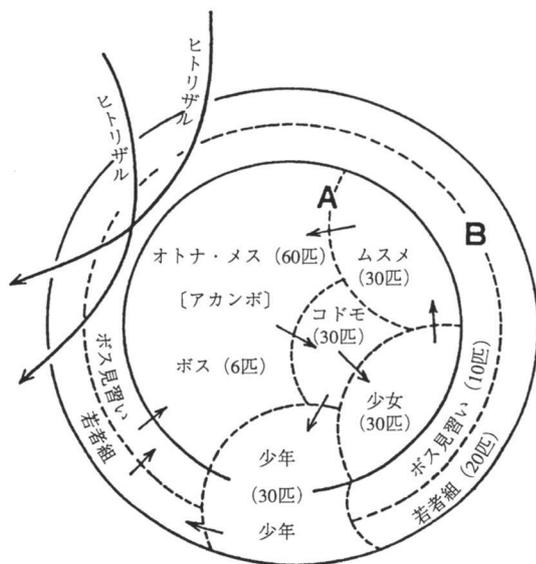


図2 ニホンザルの群れの「同心円二重構造モデル」(1953年5月に行った大分県高崎山の群れの観察をもとに描いたもの。Aは中心部を、Bは周縁部を表す。矢印は、群れの構成員の身体的・社会的成長過程を示す。)(伊谷1954)

伊谷においては「行列」と社会構造は、分ちがたく結びついている。群れという立体的構造を二次元に落としたのが「同心円二重構造モデル」であるならば、それを1次元にまで展開したものが「行列」である。ただし

「行列」あるいは「同心円二重構造モデル」だけでは、じつは社会構造の全容は見えてはこないのである。ニホンザルでは、その後の調査の結果、群れで生まれたオスは思春期になるとほぼ確実に群れからいなくなることが確認され、同心円二重構造モデルに「母系社会」という大きな修正が加えられた。一方、チンパンジーでは逆に、メスが他の群れに移動するという「父系社会」の構造をもつことも、その後の長い辛抱強い調査の結果としてわかったことである。

伊谷は群れの共時的構造と通時的構造を峻別し、前者に時間軸を加えた構造把握の必要性を随所で述べている(たとえば伊谷2001: 110)。空間的把握の他に、時間的な変動を組み込まなければ群れの構造の全貌は把握できなかった。これはふつうに考えるならば当然のことである。しかし、このことは伊谷にとっては不満でしかなかったのではないか。たとえば、1996年のとある講演会にて、次のような感慨をもらしている。

「ここまでくるのは、まことに長い道程だったのですが、いまにして思うことがあります。それは、1965年のフィラパンガの行列をみたとき、あの編成からどうして今日の結論、これは父系の社会であるということ洞察できなかったのかということです。わたしはあの行列をみながら、そのさらに15年前の1950年10月20日に高崎山の海岸林ではじめてとらえたニホンザルの群れの行列のことを思い出していました。ともに、まことに見事な構造であり、しかも対照的な結晶だということまでは感じ取っていたのです。しかし、1965年当時には、私たちはまだニホンザルの種社会が母系であるという認識にも至ってはいなかったのです。」(伊谷2001: 112)。

上記の述懐の真意を、目の前で展開された行列という絵巻物のなかに、じつはすべてが書き込まれていたはずであったと読み取ることはできないものだろうか。辛抱強い継続的調査の果てにしか、社会構造の全貌は明らかにならないはずである。しかし、伊谷は空間に展開される直線でしかない「行列」に社会構造を見ることの可能性を追求していたのかもしれない。中川(2002)は、伊谷からの次のような私信を紹介している。「[高崎山のニホンザルの]行列の構造と、餌場での上記の構造[同心円二重構造モデル]との間には、「○×[判読不明の2文字]的同位」という概念で説明するだけのたくさんのデータがまだフィールド・ノートの中にあり、時間があればまとめたいと思っているのですが、ない公算の方が高いでしょう。(このとき伊谷はすでに病に冒されており、「あれば」と「ない」の強調はそれを含んでいる。)

「行列」に伊谷がどこまでの可能性を見ていたのかは、今となっては不明であるが、それが「美」の構造を具現化したものであることだけはたしかである。

ところで、社会構造の美しさは進化図式の美に限られるものではない。むしろもっと伊谷的な美がある。それは、一見、唐突に出現する。いわば小縮尺で進化を俯瞰していた伊谷は、とつぜん大縮尺での観察者となり、個体の行動のひとつひとつに分析のメスを入れる。それは「心の生い立ち—社会と行動」（伊谷 1981）という論文で明らかになる。そこでは伊谷は、「社会構造を成り立たせているのが、結局は個体の行動だということになると、やはり行動という次元を掘り下げておく必要がある」という問題意識からスタートし、「行動の全容を捉えることは、至難のことであるにちがいない。しかし、いかなる行動も、それはわれわれの言語で表現されるのである。そういう意味からすると、全行動はわれわれの手中に、つまりわれわれの言語の体系のなかに包含されているのである」といったどぎもを抜かれる宣言をして、われわれの日常言語の体系のなかに行動の全容をさぐるという力技にいとむ。

ごくかいつまめば、伊谷は行動を表すさまざまな言葉をもっともシンプルなもの、つまり「歩く」とか「食べる」といった見たとおりのものから、より複雑なもの、高度な知性にもとづくものへと、8つの類型に分類する。その最後の類型は「社会的な形成と維持にかかわる語」、つまり「ある個体が、他の個体の行動系に決定的な影響を及ぼし、それによって集合を構造化させるという一群の行動」であるとする。「抑制する」「支配する」「従属する」「依存する」「強いる」「つつしむ」などの言葉である。それらの行動はすべて、その根本に「許す」か「許さぬか」という二分律を抱えている。すなわち、これこそが「社会構造の本質にもっとも深いかかわりあいをもった行動」なのである。

このように伊谷は社会構造の要諦が「許す・許さぬ」という行動にあると喝破するが、黒田（1999 および本報告の「伊谷学：私の課題」）以外にはこのことに注目した研究者はほとんどいない。それはあまりに「擬人主義的」印象がつよいからかもしれない。しかし「許す・許さぬ」という行動そのものはいたってシンプルである。あくまで行動観察から直接判断できるものである。そして「許す・許さぬ」の行動がつくり出す意味の場は、見かけのシンプルさをはるかに超えて、群れの「成員のアイデンティティーを明確にし」、そのことによって個体の行動をコントロールし、社会構造の深奥へと接近してゆく。さらに伊谷は「許す・許さぬ」は「決断」に基づいているとまでいう。「…第8の類型の行動そのものは、一種の決断的様相をもって、あたかも一つの悟りを示すかのようにして現象するのである」（伊谷 1981：151-2）。

この「決断」にいたっては、明らかに、通常の科学的議論の枠を飛び越えている。それはコスト・ベネフィットといった適応論的な思考への決別であり、今のところ、いかなるロジックをもってしても超えられない溝を超えるべきモーメントなのである。「この種の、一つの均衡をもった「許す」「許される」という規矩からの逸脱、そして四象限間の変換をひき起こすような行動の例は少なくない。それらは大なり小なり社会構造と密接な結びつきをもっており、個の行動としてけっして退行的ではなく、かつ決然とした様相をもっている点にその特性を見いだすことができるのである」（伊谷 1981：153）。

たぶんここでも、「行動の美学」とでも呼ぶのが一番ぴったりくるだろう。とても現状の科学では扱いきれないテーマである。しかし、サル社会に行動の美学を見るという大胆きわまりない発想の射程を考えた者はだれもいないのである。むしろこの「決断」までを射程に入れた霊長類社会学を構築できるとしたら、苦しいサファリのあとの「自然のほほ笑み」として前人未到の世界が見えるのかもしれない。伊谷がどの程度までそういった構想を抱いていたのかは、今となってはわからない。しかし、1980年代以降、さまざまな機会に「許す・許さぬ」という言葉が用いられている。たしかにそれは、自らの社会構造論を語る際の切り札としてますます研ぎすまされていたのである。

マンネリ

「許す・許さぬ」や「決断」という切り札を得たことによって、伊谷の社会構造は、シンプルかつ破壊力に満ちた美を備えるにいたった。霊長類社会のそのような美の姿を追い求めてきた伊谷であるが、じつはそこに大きな問題が胚胎するのである。すなわち、美としての社会構造は、理想に近づけば近づくほど抽象的になり、具体性が剥落してゆく。「許す・許さぬ」にかかわらない行動は、いかに彼らの生に密着していようと、日常の大部分を占めていようと、とりあえず放っておくしかない。それは感性豊かな調査者にとってはきわめてフラストレーションの溜まる自制である。現実の厚みや豊潤さをどうするのか。研ぎすまされた美の世界とは対照的な、日常的な平凡、とるにたらない行動の繰り返し、不可視の意味に満ちた生の重さ、そういった世界はどうなるのか。どう掬い上げたらよいか。これが社会構造にひと区切り付けたあとの伊谷の大きな課題であったと思われる。

たぶん、この問題は霊長類学の分野では片付かない、

あるいは片付けられない問題だったにちがいない。伊谷は1965年のカサカティ会議の後、チンパンジーの研究が軌道に乗りだすと、その方面の継続的な仕事はすべて弟子たちに任せ、自分はおもっぱら人間の生の営みへのアプローチをもとめたのである。「毛の生えたものはもうあきた」というのが、1970年代にはいったころにしっかりと伊谷の口から聞かれた言い草であった。ここでは、もう詳細に論じていく余裕がなくなったが、伊谷は人間の生態人類学的研究では、一方では「許す・許さぬ」という切り札をもちながらも、一転して生の営みの厚み、日常に充満する不透明さへの執着をあからさまにする。霊長類社会学においては封印されていたウエットな部分へのかぎりない執着である。

とくに、50歳をすぎたはじめて手がけた牧畜民トゥルカナの調査は強烈であった。トゥルカナの世界はあらゆる意味でそれまでの伊谷的な美の要素を否定するようなところであった。とてつもなく厳しい自然、人間性さえ疑わせるような苛斂誅求の原野の民。肉体的な衰えも加わって、北ケニアの半砂漠の世界でのサファリは難行そのものであった。乾燥しきった風景はけっしてそのドラマのクライマックスを見せることなく、ただただ、出口なき苦難を強いるばかりであった。焼けた砂をなめるような過酷な大地で、家畜と人はなにを求めて生きているのか。いつ果てるともないサファリの道中についての淡々とした描写が乾いた切なさをもって連なる（伊谷1980、とくに第4章）。ここでは自然はほほ笑むこともない。もし、美があるとしたら、それはたぶん、真っ赤に染まった過酷な大地にへばりついて日々、変わることなく生きつづける人たちの不可解さそのものという、ほとんど絶望的な美しさだけである。

人間の研究では、適応論に通ずるとして霊長類学では切り捨てた生態学的アプローチとの和解がもめられた。とはいっても、それが、現実としての生の深みに踏み込む手段になるという範囲でのことである。なにもかにも数値に還元するというような還元主義はもちろん受け入れるものではなかった。ではどういったものがあるのか。筆者の記憶には、晩年、何度か聞いた「マンネリは大切ですよ」という言葉がつよく残っている。聞いた当時はその意味を深く考えたことはなかった。むしろマンネリと伊谷の美学とはとうてい相容れないという思いしかそのときには浮かんでこなかった。もっともマンネリを嫌うのが伊谷流ではなかったのか。定点観察よりもサファリ、インテンシブよりもエクステンシブを好み、はげしく動くことで局面を開拓するのが伊谷流ではなかったのか。

しかし、いま、伊谷学の美の系譜を振り返ってみて、

その意味の一端を見たような気がする。マンネリとはつまるところ、美の世界と現実の生との和解の道を開くものではなかったのだろうか。絵画的な美は瞬間の美である。現実の世界は、ある瞬間はいかに美しくとも、永遠に美しくはありえない。美の感覚は時間とともに減衰する。現実の生を支えるものはマンネリといわれる日々の繰り返しであり、ドラマのないサファリである。社会構造も結局のところ、そういった支えるものがあればこそ、瞬間としての美が輝くのである。

人類学の調査者において、対象たる人々の理解にたどり着くのもそういったマンネリの把握を通してでしかないし、他方で調査者がその努力を営々とマンネリのおこなっていくことによるしかないのである。第1回目のトゥルカナの調査記録（伊谷1980）で、あたかも賽の河原の石積みのように、延々と自然と家畜、そして人間の描写を繰り返しているのは、そういう決意のあらわれと見るべきであろう。2ヵ月間の調査も終わりその帰路についたとき、伊谷は不意に「わずかに四日間トゥルカナを見なただけで」とてもトゥルカナをなつかしく思ってしまう、それも堂々とした立派な人々として思い出すのであった（伊谷1980:281）。そして、上記のようなマンネリズムの努力の果てに、トゥルカナに美の生きざまを発見する。「アフリカの荒野の果てで自由に暮らしている人々を、私はうらやましいと思うし、またその生きざまを美しいと思う」（伊谷1982:215）のであった。

伊谷の第2回目のトゥルカナ調査では、第1回目の単調さとは一転して、百年に一度あるかないかという大早魃のただ中に突っ込んでしまう。残酷に昇る太陽のもと、家畜が死に、人が死ぬ。生き残った人々の物乞いはますます誅求を極め、「カタストロフ」というしかない状況の日々がつづいた（伊谷1982）。しかし、筆者の印象ではトゥルカナへの伊谷の違和感は、第1回目の調査よりもよほど薄れているように感じる。これは、再訪ということもあるだろうが、伊谷がトゥルカナ流の「許す・許さぬ」の機微を体得しはじめたということにあるのではないだろうか。「このように、許すと許さぬという文脈を含むエピソードはいくらでも拾うことができる。行動から社会の規矩を見きわめてゆくという立場からすると、トゥルカナのはっきりとした態度は、このような解析を試みるには大変好都合だったといえるかもしれない」と述べている（伊谷1982:228）。

ここにおいて伊谷は、霊長類学から人類学への架橋は、一つはこの路線の上で大丈夫と踏んだものと思われる。しかし、一方で、やはり「許す・許さぬ」という乾いた文脈だけでは十全な理解には至らないことはつき

りしている。その心情は次のように吐露されている。「接すれば接するほど、私にはトゥルカナがわからなくなってゆくような気がしてならない。彼らの習慣になれることは難しいことだとは思わないが、それが必ずしも理解につながるとはかぎらない。私の心の軸と彼らの心の軸とはつねに喰い違ったままで、私たちはまことにぎこちないつきあいを続けてきた。私には、あの執拗にして完結することのない物乞い〔ナキナイ〕の本質が、いままって理解できないのである」(伊谷 1982: 230)。

これを打破する可能性は、やはり対象たる人々ならびに調査者双方のマンネリズム、すなわちとどまることのない生の営みどうしの重なりあうところにしか見いだせないであろう。そこにはどのような美が出現するのだろうか。伊谷は3度目のトゥルカナ調査では、もちろんその課題に取り組むことを予言していたが(伊谷 1982: 231)、残念ながらそれは実現を見なかった。私たちの取り組むべき問題もそういったところにあるはずだが、紙幅も尽きた。残された課題は多い。

文献

- 伊谷純一郎 1954 『高崎山のサル』今西錦司(編)【日本動物記・2】284 p, 光文社。
- 1977 「チンパンジー記序説」、「行列」伊谷純一郎(編)『チンパンジー記』pp. 3-56, 439-472 講談社。
- 1980 『トゥルカナの自然誌—呵責なき人々』, 雄山閣出版。
- 1981 「心の生い立ち—社会と行動」『講座現代の心理学 (1)—心とは何か』pp. 91-155, 小学館。
- 1982 『大早魃—トゥルカナ日記』新潮社。
- 1990 「人類学とアフリカの旅」『アフリカ研究』37。
- 1994 「霊長類社会の新世界」『生物科学』46 (1): 3-6。
- 1994 「自然が観察者に頬笑みかけてくれた瞬間」『アニマ』4月号: 10-11。
- 2003 『類人猿にみる人間』尾本恵市・養老孟司との共著、中山書店。
- 伊谷純一郎・河上倫逸・横山俊夫 1993 「共同体の原像と社会契約—ヒトとサルの間」比較法史学会(編)『歴史と社会のなかの法』未来社。
- 中川尚史 2002 「一通のお手紙を通じた交わり」『人間文化』17: 135-138, 神戸学院大学人文学会。
- 黒田末寿 1999 『人類進化再考—社会生成の考古学』以文社。

「伊谷学」研究会からえられた人類学的視点と「集団」研究会

河合香吏

Kaori Kawai

(東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所)

生態人類学の現在と人類進化論研究室の視点

生態人類学の現状に関する私の判断は、人間を意識した霊長類学研究が精力的に進められてきたのに対し、霊長類を意識した生態人類学研究は低迷を続けてきたということにある。人類社会進化史の再構成を目指し、1970~80年代に刺激的な議論を巻き起こした生態人類学において、霊長類社会との構造的類似性に依拠した理論構築は人類の「始原の姿」をフィールドに求めることのできた草創期には極めて有効な方法論であったが、近代化とグローバル化の拡大によってそうした場は急速に失われてしまったという現実が一方にある。生態人類学は「環境」や「生態」といったキーワードを固守しつつも、人間の生物学的根拠、すなわち進化という理論的枠組みから次第に離脱し、地域研究の領域に理論的基盤をスライドさせてきたように思われる。一方、「適応」の概念は環境問題や開発問題など応用学問の便利な道具となり、それが生態人類学を閉塞状況に陥らせているようにも見える。こうした状況に加え、かつての京都大学理学部人類進化論研究室のように、ヒトとヒト以外の霊長類をそれぞれの対象とした研究者がともに議論できる場がしだいに少なくなっているという現状は、この研究領域に身をおく研究者ならば誰もが感じていることではないかと思う。

こうした現況において、神戸学院大学の寺嶋秀明さんらによって通称「伊谷学」研究会、正確には「人と霊長類の行動と社会における「く許す」とく許さぬ」をめぐる人類学的研究—「伊谷学」の継承と展開」と称する研究会が組織され、私もメンバーに入れていただき、多くのことを学ばせていただいた。この研究会は、個々のメンバーがそれぞれに抱える問題を研究会の場で他のメンバーに投げかけてみる「投擲的」というユニークな形態の研究会であり、また、それだからこそ刺激的な議論のできる、そうした「伊谷学」研究会を毎回楽しみにしていた。いっぽうで私もまた「伊谷学」研究会とはほぼ同じ

趣旨の研究会を、現在の所属先で全国共同利用研究機関である東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所における共同研究プロジェクトとして今年度（2005年度）にたちあげた。「伊谷学」研究会からも決して少なくはないメンバーに重複してご参加いただいていることから、これはいわば「拡大寺嶋研究会」と呼べるかもしれない。「人類社会の進化史的基盤研究（1）」と名づけられたこの研究プロジェクトについて、以下に、その趣旨を紹介し、ついで「伊谷学」研究会、および本研究プロジェクトを通して新たな展開を期待している私自身の研究の方針を記す。

「人類社会の進化史的基盤研究（1）」の内容と趣旨

直上の研究プロジェクトは、端的に言えば、人類社会を霊長類から現生人類に至る進化の軸上で比較考察し、人類学における社会理論の新たな展開をめざすものであり、これにより人類の「文化」が社会形成にいかに関与しているかを再考する、という課題を掲げている。だが、これではあまりにも茫洋としすぎているため、まずは、社会理論のなかで第一に問題となる「集団」に焦点をあてた（「人類社会の進化史的基盤研究（1）」の（1）は「集団」をテーマとしているため、本研究プロジェクトは別名「集団」研究会と呼びならわされている）。すなわち、「集団」の概念を霊長類進化史上におくことにより、この概念の自明性を崩し、個体レベルの自他認識を越えた「他集団」なる抽象的な他者の生成に到る「集団」の成りたちや、「集団」の認識（perception）の生成と展開を進化史的な視点から検討すること、そして、そうした議論を通じて他者認知やアイデンティティといった個体間関係、およびテリトリーの生成とその認知、規則の発生と定着の過程といった個体間関係を越えた社会事象に至る問題群に迫ることを目指している。

共同研究員には、霊長類学の分野からは霊長類社会学および霊長類生態学の専門家、人類学の分野からは生態人類学、文化・社会人類学、人類生態学の専門家を加えている。これに社会哲学の専門家に参加してもらうことにより、霊長類から人類への架橋の理論的意義を考察する示唆を得たいと考えている。社会哲学の研究者をも交えて、霊長類学と人類学を今ひとつ同じ議論の場に戻して展開させる研究の試みは、ポスト・コロニアルの潮流にさらされた文化人類学がフィールドの実証研究から身を引いて、人間社会の理解をしばしば恣意的な価値観を伴った解釈の洗練化に向かわせているかのような傾向に鑑みれば、人類学という学問自体にとっても重要な課題であると考えられる。民族学や文化・社会人類学におい

て、たとえば「民族集団」は基本的な対象単位であるとともに、エスニシティ論をはじめ、その概念については、生成や編成、維持、変容等、多くの議論が交わされてきたし、現在のグローバル時代を迎えてますます複雑になりゆく現状への新たな切り口が求められている。また、ひとつの民族集団内における社会組織、社会編成といった問題も古くからの課題としてある。一方、霊長類社会における個体の移籍やインセスト回避の機構、あるいは子殺しといった現象をめぐる議論はいずれも集団の存在を前提としている。「集団」と名づけられたものは、彼らに、そして私たちにとって何であるのか。「集団」概念の成りたちを進化史的な視点から探ってゆく道が模索されねばならない。それはより広い視座に立てば、霊長類の混群や異種の同所的共存の問題とアリーナを共有しうる課題でもある。こうした「集団」なる課題をとりあげる際、たとえば、かつて今西錦司や伊谷純一郎が人間の家族が成り立つ4条件のうちの一つとして提起した「近隣関係」ないし「コミュニティ」の概念に立ち返り、集団間に現れる諸現象を人間以外の霊長類の社会と比較することが重要な切り口になりえないだろうか。

東アフリカ牧畜社会における集団間関係

上記の研究プロジェクトを組織し、わけても「集団」に焦点を当てたのは、私自身の研究において「集団」なるものは必ずしも自明なものではない、という壁にぶつかったからである。

私の研究対象はケニアおよびウガンダにおける東アフリカ牧畜民である。この地域に住む牧畜民の遊動生活は、家畜飼養に不可欠な牧草と水の時空間的分布に関連して、乾燥地という厳しい自然環境を効率よく利用するための生態学的適応として分析されてきた。その一方で、儀礼の開催や人間関係の葛藤、隣接集団との「戦い」等、政治的、宗教的、社会的な要因が指摘されてきた。現在のフィールド調査地は、ウガンダ北東部カラモジャ地域に住む東ナイロト語群 Teso-Turkana 系 (Kari-mojong cluster) の牧畜民ドドスであるが、彼らもまた他の東アフリカ牧畜民と同様に家畜を分散・移動させて生活している。「遊動」という彼らの基本的な生活様式は、実質的には家畜の空間的移動によって生じる事態であり、その意味で、遊動生活はサブシステムに直結した行動が形作る生活様式なのであるが、家畜の移動は家畜飼養という生態学的な要因のみに還元できるものではない。現実の移動には、頻度、距離、ルート、移動の決定に到るプロセス等において家畜飼養に直接的には関係

のない理由による移動は少なくない。言説レベルにおいても「移動の理由」として水場や牧草地の状態、塩分摂取のため、病気の蔓延を避けるためなど家畜飼養に関わる言及がなされる一方、儀礼との関連や他集団との関係が指摘されるのである。

この地域における牧畜という生業には、直接的には隣接集団との、間接的にはより広い地域に生活する牧畜諸集団間の関係のダイナミズムが大きな要素として組み込まれている。第一に、集団間には相互に家畜の略奪を狙った襲撃（レイディング）があり、生業基盤である畜群の増減を大きく左右する。第二に、にもかかわらず、集団間には個人的な家畜の贈与や交換がおこなわれており、それは畜群の回復や維持にしばしば決定的な役割を果たす。さらに第三には、水場や放牧地といった牧畜に不可欠な資源への利用やアクセスに関して、集団間にしばしば親和的な許容の態度が現れる。家畜の移動という牧畜活動における基本的な実践もまた生態学的な地理空間上であるとともに、むしろそれ以上に、集団間の関係の磁場において生起しているといつてよい。いいかえれば彼らの遊動生活（ノマディズム）は、他者（他集団）の存在を前提としているととらえかえしてこそ、「集団」なるものに関してより深い理解がえられるのではないか。

以上のように、現在の私の研究は東アフリカ牧畜社会における集団間関係の解明を主たる目的としている。具体的には、ドドス（ウガンダ最北東部）とトゥルカナ（ケニア北西部）との関係に焦点を絞ったものであり、これまでも何度も指摘されながら、満足のいく説明が与えられてきたとはいえない「敵対」と「許容」の二相を行き来する集団間関係の解明を目指すものである。だが、そもそも集団間関係を定位させるためには「集団」なるものの根底的な理解が必要となるはずである。「集団」の問題を、敵対関係をも含む同所的共存のありようとして、コミュニティないし近隣関係の概念から再検討することをとおして進化的な視点からとらえることが、今ひとつの課題となる。すなわち、遊動と集団間関係を軸に「集団」のあらわれをその現実相においてとらえるとともに、そのうえで「集団」概念の生成について考察する必要がある。

おわりに

社会事象にあって、「集団」は比較的顕在化（目に見えやすい）したものである。したがって「人類社会の進化的基盤研究」というときに、広く霊長類学的知見を含めて、人類史的規模での比較の橋頭堡が築きやすい。

この研究プロジェクトは3年計画として開始したが、このような仰々しいタイトルを掲げ、さらに「(1)」なるナンバーを付したのは、今後、中心テーマを「所有」、「制度」などに変えながら、長期的に継続して「人類社会の進化的基盤」の解明に取り組みたいと考えているためである。今回のプロジェクトは「伊谷学」研究会とともに、その第一歩として位置づけたいと思う。

伊谷純一郎にとって、霊長類学と生態人類学は人類社会の進化を論じる上で必須の領域であり、各々の対象はかけがえのない所与であった。伊谷は「進化が（この両者を）繋ぐはずだ」という直観によって研究を続けてきたといい、それが人間性の起原と進化についての独創的な考察を生みだしてきたのである。この直観を共有し、それを形にしてゆくことがわれわれに課せられたひとつの使命であると考えている。フィールドワークの実践に基礎をおく実証研究からホミニゼーション（進化史におけるヒト化）の理論的視座を鍛えあげてゆくこと、そうした態度をだいじにしたい。

「もの」との関係づけにおける自発性と融通性

——「繰り返し」によって
人がしていること——

北村光二

Koji Kitamura
(岡山大学文学部)

はじめに

私が大学院に進学して伊谷先生の研究室に所属することになったときは、人間を対象とした生態学的な研究を行う大学院生が多くなってきていて、新入院生の半分がサルで半分が人間ということになっていた頃であった。私自身は、「人間」の研究をするつもりでこの研究室を選んだのだったが、基本的な興味は、人間の社会的な研究にあり、生態学的な研究は何となく敬遠したいという気持ちがあった。人と人との関係に比べて、人と「もの」との関係は単純で機械的であるように思えて、「より複雑」そうに見えるものの方に目が向いていたということだったはずである。それで結局のところ、とりあえず最初は、サルの社会的な研究を行い、その後人間の

研究へと転進するというにことにした。

このような苦し紛れの選択をせざるを得なかったことの背景には、伊谷先生自身がサルの研究から人間の研究へと転進するに際して、それまである意味で毛嫌いしていた生態学的な考え方や方法を人間についての研究の中核に据えたということがあった。その後私は、めでたく人間の研究への転進を果たしたが、その内容は、サルの研究との連続線上にある「コミュニケーション」をテーマにしたものであった。そのような事情もあって私は、長い間、自分の研究にこの「生態学的な観点」が全く欠けていることについて、漠然とではあるが、後ろめたさのようなものを感じ続けていたような気がする。

それが最近になって、私なりの「生態学的な観点」と思えるものが、たぶん徐々にということなのだろうが、私の関心のなかに降って湧いてきた。それがなんとか形を成そうとしつつあることは、「生態心理学」と呼ばれる領域の本と出会ったことが大きいと思えるが、以下では、私なりの「生態学的な観点」を取り込んだ研究を展開するうえでの出発点を明確にすることを指向しつつ、「もの」との関係づけにおける自発性と融通性という問題にアプローチしよう。

行為による「もの」との関係づけ

私たちは、行為によって「もの」との間に何らかの関係づけを作り出そうとするとき、もっとふつうの言い方をすれば、「もの」を使って何かをしようとするときに、一体どんなことをしているのか、ということを考えよう。たとえば、近代に生きる私たちは、「もの」との関係づけにおいてしていることを、その多様なあり方を無視して単純化することによって、「技術的」行為だと見なし、合理的な因果連関の見通しのもとで特定の結果を実現しようとしているのだと考えがちである。もちろん、実際にそうしている場合もまちがいはなくあるが、日常生活の現場でしていることの中には、そうではないという場合が予想以上にたくさんある、ということになる。以下では、このような問題を検討するうえでの前提となる考え方を整理しておこう。

私たちが、「もの」との関係づけにおいてしていることを「技術的行為」と見なししてしまうことの中には、以下のような近代に特有のものを見方、やり方があると考えられる。すなわち、「もの」との関係づけにおいて、その「もの」を、それと関係づけようとしている「自己」から切り離し、対象化して客観的に認識したうえで、自らにとって都合の良い結果を実現すべくそれを一方的に操作しようとする、というやり方である。それ

に対して、そうではないやり方の典型は、ある動物種の1個体が、その種の生態的ニッチにおける環境との関係づけの枠組みのなかにおかれながら、環境との間に生き続けることを可能にする関係づけを作り出そうとするという適応的なやり方にある。近代に生きる私たちも、たとえば、ある結果を実現したいと思いつきながら、条件が整わずそうできないという場合に、手近にある「もの」を利用し、手持ちの対処法に従って行為することによって、望ましい状態により近いものを作り出そうとしたり、望ましくない状態を改善しようとする。そのようなときの私たちがしている「もの」との関係づけは、この種の適応的なやり方に対応したものだと考えられる。

人間が「もの」との関係づけにおいてしていることは、この二つのやり方を両極端とするスペクトラムのなかに位置づけられることになるはずである。このうちの前者のやり方に対応する考え方を「技術論的な見方」、後者に対応するものを「適応論的な見方」と読んでおこう。この両者を対比的に位置づけてみれば、前者では、「もの」との関係づけの前提として、人間の側にある特定の「欲望」が存在することが想定されている。そのような前提のもとで、そのときの活動の目標が設定されることによって、そのときの関係づけのプランは、その目標達成のための手段として、ある種機械的に構成されると考えられている。それに対して後者では、ヒトという動物種のそれぞれの個体はその種の生態的ニッチにおける環境との適応的関係づけの枠組みのなかにおかれていることを前提としている。その枠組みに規定されて、そのときの環境との関係づけの具体的なプランが選択されることによって、一つ一つの行為をどんな目標に向けて調整するかについても方向づけが定まって行くと考えられている。

この二つの考え方を全く対照的なもののように見せかけているものは、行為による「もの」との関係づけにおいて、「活動の目標の設定」と「関係づけのプランの選択」のいずれをより前提的な事実として認めるかという点にある。しかし、そのような理解は明らかに単純化されすぎており、そこでは関係づけの活動に先立って「目標の設定」や「プランの選択」が完了しているかのように考えられているが、実際には、「もの」の個別性に対応して目標が修正されたり、当事者の裁量に委ねられたプランの変更もある。以下では、この「技術論的な見方」と「適応論的な見方」との間の、中間的で折衷的な立場から構想されていると考えられる実際の人間の活動について、生態心理学の考え方を手がかりに、理解を深めよう。

生態心理学の考え方

生態心理学が採用する生態学的アプローチでは、動物個体とその周囲の環境との間の関係づけこそが解明すべき根本現象となるが、その関係づけの実質は、少なくとも明確に分化した知覚システムをもつ動物では、その二つの側面が区別されて理解されることになる。その一つは、環境にある資源を利用しつつそれに依存した行為の調整によって自らにとって望ましい結果を実現しようとすることであり、それはそのときの活動の目標を達成しようとする「活動の遂行的側面」である。もう一つは、直面する環境とどのような関係を結ぶかを探索するという方向づけのもとで、環境にある資源を自己との関係づけの対象として意識し、経験することであり、それは環境との関係づけの経験を指向する「活動の探索的側面」に対応する。この理解によれば、「技術論的な見方」は、環境との関係づけの活動の「遂行的側面」のみを強調した考え方であり、「適応論的な見方」はその「探索的側面」のみを強調したものだということになる。

この生態学的アプローチは、従来からある主流の心理学が大前提にしている、「脳が環境の表象を構成し、利用する」という表象主義的、構成主義的仮定を捨てたことによってもたらされたものでもある。従来の心理学では、動物が自らの身体を適切に動かす命令を出すためには、まず種々の刺激を収集、照合、解釈して「世界像」を構成しておかなければならないと考えられることから、神経系こそが、刺激の受け手であり、反応の送り手であると考えられている。しかし、そのような考え方は、神経系は、それが形成される以前から能動的に環境との関係づけを維持してきた動物の集団内でこそ進化したということ、すなわち、神経系の形成以前の動物も環境との能動的関係づけを実現しているという事実と矛盾しており、このアプローチでは、そのような神経系の進化についての事実を前提に、神経系の機能を、すでに環境とのある特定の関係づけのもとにある動物の行動を調整することだと考えたのである。

このような考え方を採用するとすれば、進化論的に基礎的な事態とは、適応論的な見方が想定する、環境との間の関係づけの枠組みがあらかじめ設定されていて、それを前提に具体的な行為の調整がなされているという状態にあることになる。そして、そのような窮屈なやり方ではうまく対処できないところで、自らの都合を優先させた目標を設定してそれを実現するように行為を調整しつつ、自らの裁量でそのときの活動のプランを選択するというやり方を発展させたのだと考えられる。

「もの」との多様な関係づけ

環境との関係づけの枠組みがあらかじめ設定されていることを前提にしてそこですることを決めるというやり方ではうまく対処できない場合として、以下の二つのものが想定される。第1は、手近にある資源を手持ちのやり方で利用するというのでは、期待する結果が実現できないという場合であり、近代が想定する「技術的行為」は、そのような限界を乗り越えようとして、実際にそれを可能にしたやり方だと考えられよう。それに対して第2のものは、結果が実現できないということが問題なのではなく、その場面ですべきこととしていくつかのことが思い浮かぶが、それぞれの重要度に違いがないと考えられる、ないしは、その違いがよく分からないなど、いずれにしろ、環境のどの部分とどのような関係づけを行うかに迷いがあるという場合なのである。そんなときに私たちがしていることは、ひどく曖昧なものに見えてしまう。

たとえば、いつも通っている道を歩きながら、曲がり角でいつもと違う道に曲がろうかと思いつつ、結局いつもの道を通ることがある。このような例を考える場合、私たちは、当事者はそのとき、たとえば「最短時間で目的地に到着する」という目標を設定し、それを達成しようとしているのだと考えがちである。しかし、早く家にたどり着こうと思いつつも、まだ通ったことのない道を歩いてみたいと思いつつ、変なところに出てしまっても面倒なことになるかなどと考えて、結局いつもの道を通ることにした、ということであったという可能性も十分ありうる。この場合、「早く家にたどり着くことは犠牲にしても目新しい景色のなかを歩く」などのいくつかの選択肢を考慮しながら「プランの選択」がなされているわけだが、たとえば「目新しい景色のなかを歩く」ことを選択してそこで曲がったとしても、その後歩きながらだんだん歩行が早くなり、いつの間にか早く家にたどり着こうとするということもふつうに起こる。

このようなときに私たちがしていることは、以下のような特徴を持っていると考えられる。すなわち、何らかの結果を実現するという目標を設定するという遂行的な選択をしながら、一方で同時に、そのときの活動に枠組みを与える「関係づけのプラン」を選択しようともしていると考えられるのである。別の言い方をすれば、目前の結果に向けて目標を立てることによって、結果的にそのときの活動のプランが選択されることになるという場合も、その逆に、自らの経験を参照してなされるプラン

の選択によって、結果的にそこで目指すべき目標が決まってしまうという場合のいずれもがいつでも起こりうるものとして、関係づけがなされるということである。それは、たとえていえば、「やってみながら考えて、考えながらやってみる」というやり方である。

このような活動は、一見したところ、あまりにも曖昧なものであり、生活の現場において私たちがしていることのうちのごく周辺のなもののように思えてしまう。しかし、それらが日々の日常で繰り返され、形式化されることによって、それは「実践」と呼ばれるべき、ごく重要な活動になるのだと考えられる。「いつも通りにそうしているだけで、特定の目標があるわけでもなく、特別なプランを選択しているとも意識されない行為」という位置づけになる「習慣的行為」を考えてみよう。たとえば、毎朝歯を磨きながら、いつもはそう意識していないとしても、歯を清潔に保つという結果を指向した行為の調整を行っていることは確かであり、そればかりではなく、それをどのようなやり方ですのかというプランの選択もまちがいをなくしているのである。いつもと違うやり方をしても問題がないところで結局いつも通りにしているときに、なぜそうするのかという質問に答えるとすれば、そうしないと何となくしっくりしない気がするから、というぐらいのものになると思われるが、いずれにしろそこでしていることは、自らの経験にもとづいて自らの裁量のもとで選択されたものという位置づけになるはずである。

そこで私たちがしていることは、あくまでも、自らにとって都合が良いという理由で選ばれたものを目標とした融通性の高い活動でありつつ、自らにもたらされる経験を伴うものとして、自らの裁量の範囲で自発的に選択された活動、という性格をもつことになる。そして、それが「実践」と呼ばれるのは、それらの活動が、上記の意味において、当事者として選択していることを見失うことなく遂行しているもの、と考えられるからである。

平等性と対等性 をめぐる素描

木村大治

Daiji Kimura

(京都大学大学院アジア・
アフリカ地域研究研究科)

はじめに

伊谷純一郎が、その後期の霊長類社会進化論（伊谷1986）の根幹に「平等／不平等」の問題を据えたことはよく知られている。すなわち、下等猿類のペア型社会における原初的平等社会は、ニホンザル社会に見られるような、血縁を基盤とする順位制にもとづく先験的不平等の社会へと進化し、さらにチンパンジーなど *Pan* 属に至って、不平等原則の否定により条件的平等の社会に至ったという議論である。伊谷によると、その *Pan* 属の規矩は、狩猟採集民の平等主義社会 *egalitarian society* に接続していくことになる。

私はこれまで、この議論に大きな魅力を感じつつも、「平等」という用語法に対してある種の違和感を感じつけてきた⁽¹⁾。それは単なる言葉づかいの問題に留まらず、この議論の本質的な点に触れていると思われる。この点を追究していくことによって、伊谷の構想に対する私なりの解題ができるのではないかと考えたのである。

これまでいくつかの研究会において、口頭発表の形でこの問題について述べてきたものの、いざそれをまとめるとなると、さまざまな予備作業（霊長類社会、人類社会に関する事例の収集、相互行為論の勉強、理論的考察の深化、等々）の必要が痛感され、いまだ文章化することができないでいた。しかし今回、この「伊谷学」ショート・レポートを書く機会をいただき、とりあえず素描の形で、アイデアを形にしておくことにした次第である。

平等と対等

「平等」に取って代わるものとして私が考えるのが、表題に掲げた「対等」の概念である⁽²⁾。両者の語義は、広辞苑によると以下のようなものである。

平等：「かたより差別がなく、すべてのものが一様で

等しいこと」

対等：「双方の間に優劣・高下のないこと」

いっけん似たような説明ではあるが、以下の議論において重要となる相違を指摘しておこう。まず「平等」の説明においては、「すべてのものが」という、全体の枠を規定する語句が入っている。つまりこの定義には、「ここまでで考える」という、鳥瞰的な（さらに言うなら「神の目」からの）視点が含まれていると言える。一方、「対等」の方では、「双方」という言い方がされている。つまりそれは、「いまここでの」「私とあなたの」という、ローカルな視点のもとに成り立っている概念なのである。また、「対等」は、「双方の間に優劣・高下のないこと」という否定形の言明によって定義されている。「平等」にも「かたより差別がなく」という否定形は入ってはいるが、この部分は必須というわけではなく、「すべてのものが一様で等しいこと」だけでも、その定義は尽くされると考えていいだろう⁽³⁾。

以上のような語義のずれを踏まえて、社会進化論においては「平等」ではなく「対等」のほうが適切であるとあえて主張する、その根拠について述べていきたい。

分配場仮説

私自身は人類学者であって、*Pan* 属の社会はボノボ *Pan paniscus* のそれをちらりと垣間見たことがあるにすぎない。ここで挙げる事例は狩猟採集民社会のものである。

狩猟採集民の分配様式は、一次分配と二次分配に分けられるとされる。一次分配とは、たとえば狩猟に参加した人々のあいだでの、果たした「役割に応じた」分配である。二次分配とは、そうしてキャンプに持ち帰られた肉が、ある家族 A から別の家族 B へ、そして B からさらに C へ、といった形で、明確な分配基準なしに再分配されることである。このような分配が繰り返されることによって、肉はキャンプ内にゆきわたってゆく。こういった状況が、「平等主義」という名で語られてきたのである。

私自身、カメルーンのバカ・ピグミーの社会で分配の状況を目の当たりにしたとき、強い感銘を受けた。たとえば、男性の集まる小屋を訪れ、タバコを一箱差し出したときは以下のようなインタラクションが起こる。まず、タバコを受け取った人が、二本ずつ、二本ずつという形で各人に順番にタバコを渡す。それでなお余った場合は、もう一回り、一本ずつ渡してゆく。分配する人は、最後に空になった箱を、皆の目の前でぐしゃりと握

りつぶして下に落とすのである。しかしそのようにタバコをもらった男たちは、後から訪れた人にばいと一本放って渡したり、吸いかけを回したりということをおこなう。分配が起こるとき、両者はきわめて無表情にそれをおこなうことが多い。

しかし一方で、そのような形の分配の外にいた人は、自分に分配されないことに対して、意外なほどさばさばした態度を取る。調査村を去る日に、いらぬ服などをバカの人々に配ったことがある。そのとき、配り終えた後で、われわれの基地の小屋の隣に住んでいるカピテン氏が帰って来た。「服はあるか？」と聞かれ、もうなくなったと答えると、仕方がないことと納得したふうで、なぜ置いておいてくれなかったのか、などごねる様子は全くみせなかった。このように、彼らの間にはたしかに、ある局面（私はそれを「分配場」という名前で呼んだ）においては、私とあなたの間に隔たりのないように分けようという強い圧力がかかるのだが、しかしその「場」は時間的・空間的に小さく局限されているのではないか、そういう印象を持ったのである。

さて、「分配場」というものを措定し得たとして、ここでは果たして、物品を「平等に」分けようという配慮は働いているのであろうか。「平等」という言葉を、先に述べたような辞書的定義で捉えれば、たとえば「キャンプの成員すべて」という枠が設定され、その内部の一人一人に同じだけ分けよう、というポリシーが働くはずである。しかし現実にあるのは、「いま私が肉を持っていて、そしてそれを知っているこの人が持っていない」という限定的状況、その「非対等性」を解消しようとするモチベーションであるように思われる。

そしてその「分配場」は、時間的・空間的に局限されているので、いまの分配場と、それから少し後の分配場はズレて、そこに入る人の範囲が異なってくる。そこでまた新たに、対等性をめざした分配が起こる。こういったメカニズムの繰り返しが、キャンプ全体に肉が「流れ出す」結果を生んでいると考えられるのである。（市川1982）には、ムブティ・ピグミーのキャンプにおける、ある夕方の蜂蜜分配の状況を記した図が記されている。そこから分配がいかに多彩におこなわれているかがわかるのだが、一つ奇妙なことに気づく。それは、小屋 III と小屋 I との間に引かれた矢印である。ある夕方という短い期間の分配であるにもかかわらず、小屋 III から小屋 I へ分配がおこなわれており、同時に小屋 I から小屋 III への分配もおこなわれている。しかも、分配されるモノは、肉と果物などといった異なったモノではなく、同じ蜂蜜である。こういった、「平等化」という観点からは無意味ともいえる分配は、これまで「社会関係を作

るため」という解釈がされてきた。しかしこの現象は、ある時は小屋 III に多く蜂蜜があり、そして少し時間をおいた後では小屋 I に多く蜂蜜があり、そのそれぞれの分配場は独立のものだとみなされることによって、III から I へ、そして I から III へ、という流れが起こったのだと解釈することも可能である。つまり二次分配とは、キャンプの成員への肉の平等な「割り振り」ではなく、局所的な非対等性の傾きに応じて生じる、いわば拡散方程式によって記述される種類の現象なのである⁽⁴⁾。

次の問題は、このような場における分配の圧力が、進化史的にいかにして生じてきたのか、という点である。ここではそれについて詳しく論じる余裕はないが、黒田(1999)の述べるように、その萌芽は霊長類社会、とりわけ *Pan* 属の社会に見て取ることができであろう。「対等性」という概念をキーにして論じれば、それは、「相手と自分の立場を並べて見ることでできる能力」ということができよう。「分配」というコンテキストでは、それは「相手が(自分と同じように)欲している」ことがわかるということであり、それを自分に引き受けて「立場を交換する」ことでできる能力(=間主観性)なのである。

制度論から相互行為論へ・非対等から対等へ

以上見てきたように、狩猟採集民の(二次)分配の根幹にあるのは、鳥瞰的な視野に基づいた「平等性」ではなく、「対等性」(=非対等性の否定⁽⁵⁾)というモチベーションに突き動かされた相互行為であると考えられる。

本稿の冒頭に、「対等性」への言い換えは、単なる言葉づかいの問題ではなく、この議論に本質的であると書いたが、この概念の有効性とは結局のところ何なのだろうか。何度か述べてきたように、「平等性」の概念は、平等の成り立つ範囲が所与であり、そしてそれを俯瞰的に見渡す視点が存在してはじめて成り立つものである。そこには、すべてを見下ろす神、という西欧的な発想の匂いを感じられ、類人猿や狩猟採集民の社会の現実とは相容れないもののように思われる⁽⁶⁾。それに対し「対等性」が記述するのは、眼前のローカルな関係性に対する身構えと、その結果としての相互行為である。議論を「平等主義」という名の静的な制度論から、相互行為論へと還元することによって、わかってくることは沢山あるだろう。「分配場仮説」で述べたのは、その試みのひとつである。

霊長類社会における「平等/不平等」の議論も、したがって、「対等/非対等」と言い換えられるべきだと私は考えるのだが、その上で、「対等」は「非対等」に対

してどのような位置づけにあり、そして人類進化にとってどういった意味を持つのかを見ていく必要があるだろう。条件的平等(=対等)の状態について、伊谷は次のような例を挙げている。遊び、ニホンザルの平静裡に交わされる音声(これは「言語発生の培地」であるとされた)、特異的近接関係、ボノボの GG コンタクト(性器こすり)。これらはすべて、相互行為論で扱うにふさわしい題材であることに注意したい。伊谷は条件的平等について「不平等原則のようなしっかりした骨組みをもたず、アモルファスであるが、それゆえに創造的であり、平和な共存のなかからその成員が共有する『楽しみ』といった世界をも引き出し、さらに価値の交換をも模索しうる」と書いている(伊谷 1986: 358)。この形容は、条件的平等が、人間性へとつながる社会交渉のゆたかな源泉である、という伊谷の直観を示していると言ってよいだろう。

伊谷は、私を含む「インターアクション・スクール」(相互行為に関心を持つ研究者たち)について次のように書いている。「私は、つぎつぎに現れるこういう異色の若者に関心をもち、また役職上ということもあって深くかかわることを余儀なくされてきた。というよりも、彼らを見失わないように、風の糸を握りしめていたといった方がよいかも。ときには糸を強く引くこともあったから、彼らは私を批判者として受け止めているのかもしれない。」(伊谷 1988)。しかし、私の解題によれば、伊谷自身の思索の中にも、制度論から相互行為論へ、という流れが明らかに見て取れるのである。

ここでは「素描」という形で輪郭を示すにとどまった、対等性に立脚する相互行為の世界⁽⁷⁾だが、伊谷の示唆するように、そこにはサル側においてもヒト側においても、まだ多くの解くべき問題が残されていると言えるだろう。

注

- (1) 私は修士論文(木村 1987)の末尾において、すでにこの問題について言及している。
- (2) ただし、伊谷もその論考の中で、「平等」とほぼ同義のものとして「対等」の語を用いている部分もある(伊谷 1987: 283)。また、夜行性原猿類の要素的社会について「対等」の形容を当てている部分もあるが(伊谷 1986: 353)こちらの用法は本稿のそれとは異なるものである。
- (3) もう一点つけ加えるなら、「平等」は「すべてのものが一樣で等しい」という、「もの」に関する言明であるのに対し、「対等」は「もの」ではなく、関係性(=「こと」)の対称性についての言明なのである。
- (4) ただし、このような分配の場の大きさ、および性質は、分配されるモノの種類によって様相を異にすることには注意すべきである。一箱のタバコのような、少人数でしか消費でき

ないモノは、バンジョのような小さな分配場の中で厳密に分配されるが、大型の動物の肉のようなモノの場合は、分配場はキャンプ全体、さらには他のキャンプまで及ぶ（北西2004）。また、対等分配の圧力が及ぶチャンネルも、「空間的近接」から、親族関係や同じキャンプのメンバーであるといったことに拡大する。

- (5) 伊谷（1986：369）は「条件的平等」を「先験的不平等をないものにしようという約束」によって成立するものと規定している。
- (6) 「平等主義」という言い方に含まれるある種の胡散臭さについては、北村光二の「平等主義社会」というノスタルジアープッシュマンは平等主義者ではない」において鋭く指摘されている（北村1996）。
- (7) 対等性がなぜ多様な相互作用を生み出すかについては、（木村2003）で、「相互予期」という概念を用いて論じた。

文献

- 伊谷純一郎 1986 「人間平等起原論」『自然社会の人類学—アフリカに生きる』（伊谷純一郎・田中二郎編）アカデミア出版会。
- 1987 『霊長類社会の進化』平凡社。
- 1988 「新しいコミュニケーション論にむけて」『季刊人類学』19(1)：95-111。
- 市川光雄 1982 『森の狩猟民—ムブティ・ピグミーの生活』人文書院。
- 北西功一 2004 「狩猟採集民社会における食物分配と平等—コンゴ北東部アカ・ピグミーの事例」『平等と不平等をめぐる人類学的研究』（寺嶋秀明編）ナカニシヤ書店。
- 北村光二 1996 「『平等主義社会』というノスタルジアープッシュマンは平等主義者ではない」『アフリカ研究』48：19-34。
- 木村大治 1987 「小集団社会における『集まり』の構成—トカラ列島の事例」『季刊人類学』18(2)：172-216、京都大学人類学研究会。
- 2003 『共在感覚—アフリカの二つの社会における言語的相互行為から』京都大学学術出版会。
- 黒田末寿 1999 『人類進化再考—社会生成の考古学』以文社。

来た、見た、書いた

—あるいは、私が調査について
学んだ2、3の事柄—

川村清志

Kiyoshi Kawamura

(札幌大学文化学部)

はじめに

私が伊谷純一郎について語りうることは極端にすくない。

実際、彼が、論じる「進化」についての壮大な図式をみると、偏狭な「上部構造的」文化を対象としているにすぎない、私のような研究者は、ある種の近寄りたさを抱いていたことは否定できない。彼の赫奕たる背中を遠くで見送りながら、錯綜する文化の隘路を歩み続けることのほうが性にあっていて、そんな気が、今もしないといえは嘘になる。

しかし、伊谷の流れを大いなる一翼とした生態人類学の研究者たちから、私はいくつかの講義をうけ、論文をよみ、ときには自らの調査経験について教えられる機会をもった。そこで知ったことは、その壮大な進化の物語を支えている（と想像される）のは、徹底した「実証主義」であるということだった。それは、数えられるものは数え、はかれるものははかり、観察したことを徹頭徹尾記録するという態度そのものである。

その素朴なまでの実証の無限の集積が、いつしか時空をはるかに越えた「進化」へのステップボードとなるのか、ならないのか、それはいまだ私にも分からない。ただ、私にとって、大事であったのは、そのような「実証主義」を研究者に強いるある種の潔さであったのかもしれない。

確かに私が伊谷の「子供たち」、あるいは「孫たち」に教えられたことのいくつかは、それまでの調査地へのとらえどころのなさを変えてくれるものではあった。それは、現地にいること自体を問うといった認識論的な作業ではない、むしろ、現地でしかできないことを単に実践することによって、自らの研究者としての責務を果たした気分させてくれる、ある種の主体化の過程といってもいい。

数える

1995年から継続しておこなってきた石川県鳳至郡門前町の山王祭の調査では、確かに、このような「生態人類学的」な営みによって、いくつかの確信／革新をもたらしてくれた。

最初に述べた調査のやり方を私に強いたのは、ある意味で調査対象の特性によるのかもしれない。すなわち、私が祭りにおいて関心をもったのが、祭りにおける15歳以下の子供たちの祭りへの参与の仕方だったからである。

彼らには民俗学者が好む「歴史」や「由来」、文化人類学者のお得意な「解釈」や「意味」を聞くことは、ほとんどできない。たとえ聞いたところで、青年会員や組親たちから聞ける以上のことを聞くことは、ほぼ不可能である。もちろん、子供たちが何気なく話す家のなかでの話題やうわさ、子供同士での言い争いや冗談など、興味深い内容に出くわすことは時にはある。だが、彼らから筋道だったインタビューをおこなうということはきわめてむづかしいし、そこで得られるのは新たな知識よりも、知識の欠如の確認であることが多かった。

その結果、私は、毎日の準備に来る子供たちの数を数え、子供たちが神社の境内で仕事をする時間をはかり、一人当たりの仕事時間の平均量を算出した。次に私は、彼らが作り出すさまざまな道具の数を数えていった。8月4日から始まる準備のなかで、祭りで使われる様々な道具が製作されていく。こうして、私のノートには、ミツナワの本数、ワラナワの数、ナットウの数量、面幕用の笹の本数、ハタダケ、ダシタケの本数が記録されることになった。

もっとも、これらのデータの多くは、単なる数字の羅列であり、深い考察へとつながるものは少なかったことは事実である。

けれども、実際の調査のなかでは、数えることによって、子供たちの細かな分類にきづくきっかけにもなった。それはたんにみる、ということではない。おそらく注視するということであるのだが、ここで重要な点は、何かに注意するきっかけと何かをみるということは、同時並行的で相乗的であったということである。というのは、数を数える行為は、単にできあがった道具を事後的に確認するということではないからである。むしろ、道具の数量は、子供たちの作業内容によって増減するものである。その増減の要因について知るために、私は、彼らの作業そのものにより密着する必要にも迫られたわけである。

みる

こうして、「数える」の次に私が着手したことは、その緩慢な視点を改め、彼らの活動をできるだけ観察し、何らかの焦点化をおこなうことであった。

さらに数を数える前提として、私ははじめて「参与観察」の意味に気づいたように思う。それは、子供たちの作業の工程を把握することであり、そのような工程を促す動機や要因を検証することにつながっていったのである。その一例として、以下では、ヤマの竹の飾り付けとそれにとまなう分類と準備作業の様子をみていくことにしたい。

〈石川県鳳至郡門前町山王祭、竹の飾りつけ（1998年8月9日）〉

竹はハタや吹き流しを括りつけて、ヤマの上に飾り付ける。1970年代以前は、隣村の百成大角間どうめきおおかくまに子供たち自身が竹を切りだしに行っていた。現在では、9日の早朝、青年会の役員たちが、同じ七浦の山沿いの村落までトラックで取りに行く。そこで竹とともにヤマを飾るアテの葉も積み込み、神社まで運ぶ。これらの竹とアテの葉は、地域の森林組合に委託して、予め切り出してもらってある。

竹の切りそろえは9日の午前から始まる。まず、竹のなかで葉振りの良いものと悪いもの、幹の太いものと細いものに分ける。この段階で飾りに使えない竹も選別する。使えない竹とは、極端に葉が落ちた竹や途中で曲がった竹である。これらは、曳き山の滑り止めに巻きつける竹板に加工されたり、ヤマの上部の足場を取りつける際の材料に利用される。葉振りが良く幹の太い竹はダシタケに使われ、その他の竹はハタダケに使われる。また、適度な太さを持つまっすぐな竹は、ゼニガタに用いられる。これら3種類（実際には5種類）の竹は用途ごとに、処理の仕方が変わってくる。それぞれの用途と作業手順を以下に見ていこう。

既述したようにダシタケは、幹の太く、葉振りの良い竹が選ばれる。太さが一目瞭然のものはよいが、なかには判断に迷う竹もある。そんなとき、子供たちは、自分で竹の下部を握り、その感触でダシタケかハタダケかを決める。なかには、本殿にもたれかけていた竹を起こし、その全体的な重量感から判断することもあった。ダシタケはあまり下枝をはつらず、葉を残しておく。これらの竹は、飾りつけの際に、ヤマの前後に斜めに据える。これを適当な長さ揃えに揃えるが、この作業の段階で、節のすぐ下を切る。ダシタケは、ヤマのうえで斜めに固

定するため、根元を踏みつけると折れやすい。それを防ぐために節が一番下になるように切っておく。ただ、後述するハタダケとは切る位置が異なるため、他の竹と区別する目印にもなる。

竹の長さを決めるときに子供たちは、独得の方法を用いる。彼らは、最初目線で見竹の高さを決めようとする。だが、判断に迷うと、すでに仮組みしてあるヤマの上に竹を乗せる。彼らは竹の前後が、どのくらいヤマからはみ出しているかで、長さを判断する。しかし、それが1メートルとか80センチといった具体的な長さを想定しているわけではない。そんな具体的な数値を覚えるくらいなら、全体を何メートルと決めておけば済む話である。実際、はみ出た部分が具体的な単位で答えられる者はいなかった。

彼らの行為は、祭りの現場で体感している竹の長さとの参照に他ならない。祭りの最中に彼らが繰り返し行う竹を横倒しにした状況を想起するために、竹をヤマに載せる。身体的に馴染んできた竹とヤマと自己との距離感を思い起こしながら、竹の長さを判断するわけである。その感覚は、個々人によって微妙にずれているため、それぞれが意見を言い合うなかで、実際の長さは決定されていく。

竹を切り終ると、そこには、2枚の吹き流しと1枚のハタを括りつける。これらの作業は、小学生の仕事になる。ダシタケに取りつける吹き流しは、鯉幟の上に飾られるものと同じ形状で、五色の細い布を円形の輪に取りつけて作っている。一方、ハタは、幅25センチ、長さが1.5メートルほどの布で、赤、黄、青、緑、桃色のものがある。これらは、子供の誕生や進学、結婚などに合わせて寄進される。

なお、ヤマではダシタケの長さが左右で異なる。進行方向に向かって右側のダシタケが少し短く、左側の竹を少し長く切りそろえる。この長さのズレは、約2節分と言われることもあるが、実際に竹をヤマに立てて計ることが多い。このダシタケはヤマの前後左右に3から4本ずつ取りつけられる。そのため、出発の段階で最低12本、場合によっては16本のダシタケが必要になる。この本数は、年によって変わる。前後ともに4本つけるときもあれば、前が3本で後ろが4本という年もある。毎年竹のよし悪しによって差がでるが、基本的に子供たち（だけでなくヤマ飾りを行う大人たちも）は、より多くの竹を立てようとする傾向がある。

次にヤマの左右に立てるハタダケがある。こちらもヤマの左右で据える高さが違うため、長さを変えて揃えておく必要がある。ダシタケと同じく右側のハタダケが少し短く、左側の竹を少し長く切りそろえる。設置する本

数も左右で異なり、右が9本、左が13本（ただし、このうちの一本は、後述するゼニガタになるので、実質は12本）となる。これらのハタダケは、最初に竹の下方の枝をはつっていく。次に竹の上部の端を切り落とす。さらにヤマで計った一定の長さに合わせて、竹を切りそろえる。その際にダシタケと区別するために節の下を少し残して切り落とす。個人差があるが、だいたい10センチ前後を余らせる。また、竹の高さを揃えるために、もう1度、上部を切り落とすこともある。これらの竹には、一本につき3枚のハタをつけていく。

最後にゼニガタがある。これは進行方向に向かって左側のハタダケの中心に立てられる。既述したようにゼニガタは適度な太さが必要とされる。毎年、中学生たちは、自分がゼニガタになる竹を選ぼうとする。最初に「これはゼニガタやろっ」と決めても、別の候補が見つげだされる。結果として、選ばれたゼニガタは、取りあえず他の竹と分けられ、作業は一番最後に回される。9日の夕方、場合によっては深夜に行われることもある。作業を行うのは、タイショウたち、年長者である。

ゼニガタという名称は、直径30センチほどの寛永通宝をかたどった飾りに由来する。この飾りは、約2メートルの黒い木の棒と一体となっている。作業では、竹の下部をゼニガタの木の棒と同じ長さだけ切り落とす。そこに細くなっている棒の先端部を竹のなかに挿入する。竹はこのゼニガタの太さに合わないといけない。たとえでもゼニガタの棒が上手くはまらず、細すぎると竹が割れてしまう。また、挿入部分に竹の節がきても、竹が割れてしまうことがある。タイショウの一人は、棒を挿入して、少し竹にひびが入るくらいがちょうどいいと語る。ある程度挿入したうえで、竹の周囲を糸で巻きつけ、はずれないようにすれば完成である。このゼニガタには、特別の紫色のハタが飾られる。他のハタとは材質も異なり、一見して高価なものであることがわかる。この旗は、他の旗とは別の箱に収められており、現在、使われているものは、近年寄進されたものである。

以上の竹は、吹き流しやハタを括ったあとに拝殿に立て掛けておくが、その位置もほぼ、決まっている。ダシタケは拝殿の前面にハタダケは側面におかれる。また、短い竹は拝殿に向かって左側に、長いタケは右側に固められる。そして、ゼニガタは10日の早朝には拝殿の正面に置かれることが多い。

以上の竹は、予備の分を入れると、相当数を作ることになる。予備の分とは、ヤマの運行中に折れた竹と交換するためのタケのことである。ダシタケは、左右各々12から15本ずつが作られ、ハタダケも、各々20本から25本ずつが作られる。補助の竹が置かれるのは宮下の坂、

西町の海岸道路沿い、川南の端の3ヶ所である。本数をカウント始めた1997年ごろは、ダシタケとハタダケを各4本ずつ、計8本をこれらの3ヶ所に配置していた。ただ、近年では各種類のタケを一本ずつ、計4本を配置する年が多い。西町は、宵祭りの午前中にヤマが休止する場所であり、川南は同じ宵祭りの午後、最初の「ヤマ揺らし」を終えて、竹を立て直す場所にあたる。さらに宮下の坂は、本祭りの日に、神社に戻る途中で、再び竹を立てる場所である。

参加すること

上記のような記述のほかに、私は複数年にわたって子供たちのヤマタテ（曳山の基礎となる木組みをパーツから組み立てる作業）を観察することで、彼ら自身がどのようにヤマについての知識（の断片）と実践を結び付けているかを明らかにすることができた。

その先にみえてくるのは、観察だけでは体感することができない、彼らの実践感覚、あるいはハヴィトスそのものであった。いわゆる「参与観察」のなかでも、より前者へと重点が移るということである。結果として「参加する」という選択肢が、そこで浮上することになる。

私は1994年から山王祭に参加してきた。その過程についても記さなければならないことは多い。しかし、ここでは、あえて私が2003年度から調査をおこなってきた兵庫県明石市にある稲爪神社の「大蔵谷獅子舞保存会」における獅子舞の調査についてみていくことにしたい。以下で紹介するのは、2005年度における獅子舞の練習の場面に関するものである。この年、私は自ら獅子舞に参加し、舞の一つ、「アブ追い」を体得することになった。以下の文章は、その最初の数日間に私が経験した獅子舞の練習内容について記したものである。

「大蔵谷獅子舞保存会」では、稲爪神社の秋季祭礼の宮入に備えて、一ヶ月前から練習を開始する。現在、祭りは10月の体育の日前後に行われることになっているため、獅子舞の練習は、9月の10日前後から始まるのである。小学校の施設をかりて、平日の午後8時から2時間かけておこなわれる。練習場では、いつも、大太鼓が出されており、会員たちがドカチャカと呼ぶ一定のリズムを鳴らし続ける。また、女子の会員たちがくると、太鼓のリズムに横笛が加わることになる。獅子を舞うものは、一人で、あるいは二人がセットとなって、練習をおこなう。各々が約20種継承されている獅子舞のなかから、今年やりたいと思う舞を練習する。練習に参加して、まず実感するのは、舞の振り付けは、すべて太鼓のリズムを基本としているということだった。もっとも、

以下に記す日誌には、そのような具体的な舞の練習の様子を記すには至っていない。

〈兵庫県明石市大蔵谷獅子舞保存会にて（2005年9月14日～15日）〉

9月14日

前日、はじめて獅子頭をもったが、この日は、会長にやり方をおそわる。カヤ（幕）のついた獅子を持ってこられて、いきなり、それでやってみろと言われた。もちろん、体が動かない。最初の一步をどうやっていいのか分からないのだ。そこで、浩二さんが獅子を使ってみせてくれる。カヤをはると動きがすごく制限されるのがわかる。後ろからかなり強い力で引っ張られる。実際にやってみようとする、まず、獅子の向きを注意される。「獅子はあごをあげたらみともない」といって、獅子を手にとって説明される。獅子のアゴを引いた形にすると獅子頭の五色の毛が前にかぶさり、その奥から獅子がこちらを睨んでいるような角度になる。獅子を舞うときは常にこの角度でないといけないといわれる。手首を内側に曲げて獅子の顔を下に向けた姿が基本だということのようである。

次に獅子をふってみせる。全く形にならない。会員たちは、手首のスナップをいかして獅子の口を開け閉めさせる。そのときに獅子頭の鈴と口のかみ合わせでパンとよい音がるはずなのだ。それが、できない。獅子頭をふるときにはあごをはなさないようにいわれる。

その後、会長が来てくれて、獅子の振り方を教えてもらう。獅子の角度に気をつけると獅子がうまくふれない。獅子をふろうとするが単に右左にふっているだけなので、無駄な力が入り、しかもうまく噛めない。そこで、もう一度、ドカチャカのやり方を太鼓にあわせてやることになる。獅子を右手の手首でふるようにしようとするが、力はいってほとんど音がならない。手が痛くて、9時半を回ってからは、ほとんど獅子をもてなかった。

9月15日

この日は、獅子を振る練習をおこなうが、内容は昨日の続きで、あまり進歩はない。ようやく、獅子を左右にふる練習をするが、ふって戻す時になかなかあわない。

獅子を戻すときに動き回っていたが、ひろしさんがみてくれた。私の動きをみて、最初に注意されたのは、獅子逃げるときに、体が回りながらもどっていることである。彼によると、実際にはカヤをまいているので、獅子はそんなに動けないという、体を一歩だして獅子をふって、かみながら、戻る脚をもうあげている、そして、そのまま体をまわさずに戻さないといけない。ようする

に無駄な動きが多いのだ。たぶん、自分が獅子の動きを頭で理解しようとしているためだろう。一つ一つの動きが気になって、動きと動きの間が緩慢になったり、間延びしたりしているのではないだろうか。ま、年の性もある。

獅子をアタマの上で扱うようにも注意された。

ひろしさんに言われたが、最初、カヤにむかっていくときは、獅子は、ゆっくりと入っていくのだという。獅子が自分の体についたアブを払おうとするのだが、最初はなにかを見定めるためにゆっくり近付いていき、アブに気づいて、暴れながら、逃げていく仕草であるという。彼の動きをまねようとするが、なかなかメリハリのある動きができない。動きを速めようとするとうまくふれなかったり噛めなかったりする。右手のスナックを使うよりも獅子が前に出すようにかむことが多くなるが、これでは獅子のかしらが前を向いてしまい、にらむ獅子にはならない。分かっているが、力が入らない。最初は10分ほど続けていたが、30分ほどもたつと、5分もやれば手の感覚がなくなってくる。肩から二の腕にかけての筋肉が痛んだ。まだ、全体の動きを通してできる段階ではない。

以上のフィールドノートの断片には、書ききれなかったことが多い。そう、あまりに多いのだ。おそらく人は言葉にできること以上のことに常に接しており、そのなかで自分がうまく言葉化できることだけを選び取り、現象の断片をつなぎ合わせ、なんとか意味のあるものよ

うにみせかけているのかもしれない。

少なくとも、私自身は、会員たちから得た様々な言葉と、私が対象化してみた練習の現場と自らが身体的に経験した感覚とをつなぎ合わせるだけの言葉がないことに限りないもどかしさを感じざるを得ない。

おそらく、これらのノートは今後、ある整合性をもった論文へと昇華されるだろうし、されなければならない。だが、「言葉」が「言葉」以下でも以上でもない状況というものがどれほどに困難であるかということ、私は「参加」のなかで気づきつつある。

「言葉」そのものの創造的な側面を否定しているのではない。むしろ、それは高尚な詩的言語のなかよりも実に卑俗な実践のなかこそ顕現することもある。そのような、ある特別な瞬間を感じてしまった感覚と身体の厚みをともなった経験のありようを冷静に描き出す「言葉」が、今の私には見当たらない。そういうことである。

以上のような課題が伊谷の見通した視線と重なるものであるかどうか、私にははなはだ心もとない。だが、社会の「進化」がいかほどの広いタイムスパンで生じる問題であろうとも、その最前線は、間違いなく、今、ここにあるはずである。と本当にいえるかどうか、あるいは、通時と共時、全体と部分、マクロとミクロは果たして重なりあうことがあるのか、といった点も含めて、今後の課題としておきたい。

(2006. 3. 10 受稿 / 2006. 4. 14 受理)