

床呂郁哉（編）

「もの」の人類学をめぐって— 脱人間中心主義的人類学の可能性と課題



2016 年度基幹研究

アジア・アフリカにおけるハザードに対する『在来知』の可能性の研究—人類学におけるミクロ - マクロ系の連関 2」

公開シンポジウム (2016 年 11 月 12 日)

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求

―人類学におけるミクロ・マクロ系の連関2―

二〇一六年度 公開シンポジウム

床呂郁哉編

「もの」の人類学をめぐって

―脱人間中心主義的人類学の可能性と課題

日時 二〇一六年十一月二日（土） 一四時～一八時三〇分

場所 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所（AA研）

三階大会議室（三〇三号室）

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求

―人類学におけるミクロ・マクロ系の連関2―

二〇一六年度 公開シンポジウム

「もの」の人類学をめぐって―脱人間中心主義的人類学の可能性と課題

司会 床呂 郁哉

I 趣旨説明 床呂 郁哉（A A 研）

II 報告

「複数種のネットワークの中の生命

―ボルネオの熱帯雨林、狩猟民ブナンの場合―

奥野 克巳（立教大学）

「民族霊長類学からみた人間と非人間の境界―コンゴ盆地西部を事例に―

大石 高典（東京外国語大学）

「仮面の命と物性―バリ島のトベン・レゴンの場合―

吉田 ゆか子（A A 研）

「存在論的相対化―将棋電王戦を巡る否定形のアナロジーと可塑的な比較―

久保 明教（一橋大学）

III コメント

内堀 基光（放送大学）

田中 雅一（京都大学）

86 83

64

48

29

17

2

IV 質疑応答

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の
可能性の探求―人類学におけるミクロ・マクロ系の連関2」とは

(床呂) 皆さま、お待たせいたしました。予定時間を五分少々オーバーしておりますが、本日のシンポジウムを開催させていただきたいと思えます。私は東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所(AA研)の基幹研究人類学班の床呂と申します。本日の司会進行と趣旨説明を担当させていただきます。よろしく願ひいたします。

本日は所外からも多くの方にご参加いただきまして、本当にありがとうございます。

最初に一つ、おわびとお知らせがあります。本来、講義をする演台にパソコンを置いて発表者の方に発表していただくのですが、先ほど演台ではつながらないことが判明して、一時間ぐらい七転八倒しましたが、そこに直接つないでご報告をさせていただきますので、特に発表者の方にはご不便をおかけして申し訳ありませんが、こちらの中央部分に来ていただいで、パワーポイントを使われる方はご発表いただければと思ひます。こういうことも、後で言ひますが「もの」の抵抗と言ひますか、「もの」が人間の思惑どうりに動かないという例だと思ひます。

それから実は今回、シンポジウムは記録のために録音させていただいておひます。これは、今までの人類学班のワークショップ等を、後に報告書として印刷刊行をさせていただいておひます。まだ決定ではありませんが、場合によっては報告書として印刷出版させていただくこととなります。出版といつても非商用的なものです、そういう可能性もないわけではないことをあらかじめご了承いただければと思ひます。

I 趣旨説明

床呂 郁哉（AA研）

それでは、早速趣旨説明に入らせていただきたいと思います。今回はタイトルとして、『もの』の人類学をめぐって―脱人間中心主義の人類学の可能性と課題―と題しておりますが、そのタイトルの中にも『もの』の人類学」がキーワードとして入っております。そもそも、なぜ「もの」を研究するのか。どういう意味があるのかというあたりから、少し説明をさせていただきますと思います。

（以下スライド併用、#はスライド番号）

#2

「もの」というのは、ある意味では人間の生活の最も基本的な領域であると言って差し支えないのではないかと。もう少し言いますと、われわれの人間社会、人間の世界は、何も人間だけで構成されているわけではありません。さまざまな人間以外の「もの」との関わり抜きには、およそ成立し得ないのです。これは何も難しい話をしているわけではなくて、普段の皆さんの日常生活、本日起きてからここに来るまでを考えていただいても、非常に多くの「もの」との関わりが、衣食住をはじめとしてあったと思います。それから、生業活動といったものを考えてみても、およそ生存には「もの」が不可欠であるというのは、ある意味では極めて自明なことかもしれません。

もう少し抽象的なレベルで言いますと、一見すると非物質的（ノンマテリアル）な領域、

もしくは形而上学的（メタフィジカル）というか、物質的（フィジカル）な世界を超えた話として、通念的には捉えられるようなテーマ。例えば、人類学でよく言われる死と他界観や宗教といった領域がありますが、そこにおいても実際には物質性の領域（マテリアリティの次元）というのは、極めて重要です。

例えば今映っている写真は、私がフィールドワークをしている一つの東南アジア、フィリピン南部のモロと呼ばれるイスラム教徒の地域のお墓です。彼らにおいても、死と他界観などに關しての信仰というのは、こうした物質的な、例えば具体的には墓地や墓標といったものに支えられています。

これはマテリアリティに関する有名な研究者 Daniel Miller が指摘している点です。ご存じの方も多いと思いますが、古代エジプトの社会では、不死に関する信仰が非常に強かったわけです。しかし、そういう不死に関する、ある意味では形而上学的な信仰というのを、当時の人々は、他ならぬピラミッドやミイラといったような極めて具体的な「もの」を通じて実践していたと、Miller は指摘しています。

#3

事ほどさように、朝起きてから寝るまで、あるいは寝た後、生まれてから死ぬまで、あるいは死んだ後も含めて、重要な「もの」なのですが、ちよつと学説史的な背景についても触れますと、意外にと言つていいのかわかりませんが、「もの」、あるいは広い意味での物質文化（material culture）に関する研究というのは、二〇世紀の人類学の中で、必ずしも中心的なテーマでなかったのではないかと指摘されることがあります。

もう少し具体的に言いますと、象徴人類学や解釈人類学、あるいは八〇年代のライティング・カルチャー・ショック以降の、例えばポストコロニアル人類学といった流れの中では、

どちらかというと抽象化された記号・象徴システム、あるいは民族誌表象における権力性といった問題が、むしろ前景に出ていたとよく言われます。ただ、これは非常に雑駁なまとめ方です。細かい話をする、例えば私も最近 Claude Lévi-Strauss などを時々読み返すのですが、彼の神話学などに具体的な「もの」や動物、植物等への記述がたくさんあるように、彼のような例外はありますが、大きなまとめ方としては、さきほど述べた傾向を指摘することができます。

このあたりは人類学関係の方は既によくご存じの話ですが、近年（二〇世紀終盤以降）の人類学においては、広い意味での物質文化を手掛かりとした人類学の再編成の兆候が、しばしば指摘されることです。具体的に言いますと、先ほども名前を挙げた Daniel Miller の「マテリアリティ」に関する議論、あるいは Alfred Gell の「アートとエージェンシー」をめぐる議論、あるいはフランスの Bruno Latour たちを中心とする「アクターネットワーク論」や、若干考古学寄りになりますが、Knappett の Material Agency をめぐる議論、さらに関連分野では哲学の分野で、これもご存じの方が多いと思いますが、近年は思弁的実在論 (Speculative Realism) と呼ばれるような流れ、あるいはオブジェクト指向存在論、これは OOO (Object Oriented Ontology) とよく略されますが、Graham Harman や Quentin Meillassoux といった流れの中で、すなわち哲学の世界でも、近年「もの」にフォーカスを当てた哲学が、非常に注目を浴びるようになってきています。

人類学にまた話を戻しますと、こうした流れの中でもう一つのキーワードとして non-human (非人間)、*non* で言う non-human は具体的に言う、ヒト以外の動物や人工物・自然物を含みますが、人間と非人間 (human と non-human) の関係を捉え直していくような試みもさまざまな形で実践されています。

有名どころだけを挙げても Philippe Descola の「対称性の人類学」や Eduardo Viveiros

de Castro の「存在論的転回 (Ontological turn)」をめぐる議論、あるいは Eduardo Kohn の How Forests Think。これは本日のシンポジウムの最初の発表者である奥野克巳さんが中心となり、割と最近『森は考える』というタイトルで翻訳が出されていますので、お読みになられている方も多いのではないかと思います。Eduardo Kohn を含む広い意味でのマルチス・ピーシーズ・エスノグラフィと呼ばれるような試みも、本日の最初の発表者の奥野さんから、恐らく詳しいお話があるのではないかと思います。総じてこうしたトレンドの中で、脱人間中心主義的な人類学への模索の動きを指摘することができないかと思っています。

4

欧米の話ばかり続いてしまいましたが、日本でもいろいろな流れがあります。今回は時間の関係で、本日のシンポジウムの母体となった研究だけに絞って紹介させていただきたいと思います。それが「ものの人類学」プロジェクト（もの研）です。これは本日の会場でもあるアジア・アフリカ言語文化研究所（AAR）を中心に、アジア・アフリカなど世界各地の広い意味での物質文化や「もの」の総合的・学際的研究を行う共同研究プロジェクトとして発足しました。これは文化人類学者だけでなく、生態人類学・考古学・哲学、さらに広い意味で理系からは、霊長類学や生物学者の方にも時折ゲストスピーカーとしてご参加をお願いしております。第一期が二〇〇六―二〇〇九年、第二期が二〇一四―二〇一六年、今年度まで走っているプロジェクトになります。その第一期の成果論集が、今スライドに映っている『ものの人類学』という副代表の河合さんと共編のもので、京都大学学術出版会から二〇一一年に出版させていただいています※。

われわれ「もの研」では、まさに「もの」をキーワードにしているのですが、一つだけ注釈を付けておきますと、われわれが言っている「もの」というのは、いわゆる人工物、狭い

※床呂郁哉・河合香史（編）『ものの人類学』
二〇一一年、京都大学学術出版会

意味での material culture だけに限定しません。狭義の、例えば artifact だけではなく、自然物、例えば石や岩を含みます。本日のコメンテーターのお一人である放送大学の内堀基光さんは、石・岩といった存在の「ものの性」の研究をされて、この第一期の成果論集でも、既に論考を発表されています。

それから生きものです。本日、人間以外の生きものと人との関係という話が前半の中心テーマになると思います。副代表の河合さんは、これは若干ユニークかと思うのですが、「音」の「ものの性」といったことにも言及しています。なぜそういうことになっているかというと、われわれもの研で言うときの「もの」という言葉のニュアンスとして、日本語の大和言葉にある「もの」の、割と広いニュアンスをできるだけ取り込んでいくということがあるからです。日本語における「もの」というのは、客観的な object、ないしは物質 (matter) という含意を超えて、「もののけ」、「ものぐるい」、「つきもの」などのように、必ずしも手で触れることができない不可視の存在や、場合によっては霊的 (spiritual) なものまで含み込みます。非常に概念が広いと思いますが、そういうニュアンスを少し利かせていくことを意識しています。

#5

この「ものの人類学」プロジェクトは現在第二期なのですが、その問題意識について少し説明を続けさせていただきます。それはキャッチフレーズ的に言うと、人間中心主義的な「もの」観の相対化になると思います。この人間中心主義的な「もの」観とは逆にどういうことかと言うと、しばしば近代西欧的な世界観や「もの」観として、語られるものとはほぼ一致するかと思います。

具体的に言うと、まず人間と人間ではない存在を非常にクリアに分けていき、そこに境界

(boundary) をつくって固定していくことです。この人間対非人間という二項対立のうち、前者の人間の側は、例えばエージェンシー、行為の主体性の動性や知能や広い意味での「心」を備えた主体として特権化されます。

それに対して、人間ではない非人間 (non-human) の側は、言ってみれば従順な客体 (object) として、人間側のテクノロジーによってコントロールされる対象として措定されます。本日のコメンテーターの第一人、京都大学人文科学研究所の田中雅一さんのおっしゃる道具主義的な世界観という考え方です。図式的に見ると、ヒト対モノが主体と客体、言語でいうと主語と目的語。ヒトの場合は主語で、モノないしは non-human というのは、何か行為の対象 (object) であるという、ある意味では極めて人間中心主義的な考え方ではないかと。

これに対して、われわれのプロジェクトにおきましては、人類学者が具体的なフィールドの現場、民族誌的状况で遭遇する人間と非人間の関係というのは、近代西欧的な世界観に収まらないような多様性を秘めているのではないかという問題意識を前提としています。具体的に言いますと、人間と非人間の間の boundary というのは、考えられているより、より可変的もしくは柔軟であると言っているのではないか。もう少し言うと、両者（人間と非人間）のハイブリッド的な現象やエンタングルメント（複雑な絡み合い）、あるいは双方向的な複雑なインタラクションということに、もう少し注目してもいいのではないかとことです。

#6

具体例に関しては、本日のパネリストの方からいろいろお話があると思いますが、もう一つだけ、まず非人間の生きものの事例について少しイントロとしてお話をします。

近代、西欧においては、特にRené Descartes以降、人間と動物の境界を非常にクリアに設定して、それが固定化される傾向があったのではないかとしばしばいわれます。これに対して人類学においては、以前から非西欧社会に広く存在する、さまざまな動物と人間との関係、例えば飼っていた伴侶動物が死亡した場合には埋葬するとか、あるいはそれ以外にもいわゆるアニミズム、トーテミズムといった伝統が広く存在します。これは、Philippe Descolaたちも強調している点です。すなわち、人間以外の動物も、ある種「準ヒト」のような存在、完全に人間と同じではないにしても、ヒトのようなものとして見なししていく思想は存在したと。

今、西欧・非西欧という見方をしてしまったのですが、実はヨーロッパの内部においても、動物に対して靈魂、あるいは現代的な言い方でいうと知能やエージェンシー、広い意味での「心」を認める系譜というのは、以前から存在していたのではないかとということも、思想史では、よく指摘されております。具体的には動物靈魂論です。これは、古くは古代ギリシャのアリストテレスに遡りますが、それ以降も一九世紀のような近代科学的なパラダイムが勢いを増していく時期においても、実はその裏返しとして存在してきました。

それから動物裁判と呼ばれる制度を挙げておきたいと思います。これは、中世のヨーロッパでは動物がある種、法的な主体として裁判の被告になったりしました。当時の版画では、被告席があつてそこに豚が立たされています。当時のヨーロッパでは、畑を荒らした動物や、子どもを噛んで怪我をさせた犬など、人間に被害を及ぼした動物は、きちんと裁判にかけられました。場合によっては弁護士がちゃんと付いて、無罪になることもあったということです。すなわち、動物は法的な主体として認められていました。

以上はブレ・モダン、中世までの例ですが、例えば現代の欧米を考えてみても、非常に世俗化・都市化された環境と思われますが、そこにおいてペットなどのいわゆるコンパニオン

アニマルと人間の関係を考えてみると、欧米のペットの飼い主の中でペットが死んだときにはお葬式を挙げたり、あるいはお墓をつくったりします。アメリカに行くときとペットセメタリーも非常にたくさんありますが、そのように単なる心なきobjectや動物機械のような存在ではなくて、あたかも家族の一員であるかのように接するという事例は必ずしも珍しくないとと言えるかと思います。それから、本日は欧米ではなくて、例えば東南アジアやアフリカにおける人と動物の関係について、前半は奥野さん、大石さんから、より詳しい具体的なお話があるかと思います。

#7

もう一つ、今度は人間と非人間の境界に関して、人工物と人間の関係はどうかという話です。一見すると、人間と人工物であれば、生きものと比べた場合、両者の境界(boundary)はよりクリアにあると思われがちなのですが、必ずしもそうではないのではないかと。すなわち、人間と人工物の境界の揺らぎというようなこともあり得るのではないかと。

どういうことを想定しているかという点、これは心理学や認知科学でしばしば挙げられる例ですが、例えば目の不自由な方、視覚障害を持っていらっしゃる方が杖を持って歩く、ナビゲーションするという場面がしばしば取り上げられます。そういう人にとっては、生身の身体の前ではなくて、杖の先端までが自分の身体であるかのように機能しているとよく言われます。あるいは、熟練のドライバーが自動車に乗って狭い道を通り抜けようとするときは、まさに車のボディが自分のボディ、身体の範囲のように拡張されていくという例です。あるいは、熟練の職人が道具を使っている作業する場合です。

##

一つだけ動画を紹介します。これは何かというと、私が調査をしている真珠養殖場です。私は各地の真珠の養殖場でフィールドワークを行っているのですが、その中で挿核作業と呼ばれる、生きものである真珠貝に核と呼ばれる部分を挿入する作業があります。これがないと養殖真珠はできません。

#7

詳細な説明は省きますが、何が言いたいかというと、このようなときも道具を非常に器用に使いこなして作業をするわけです。このようなプロセスにおいては、ものと身体がある種ハイブリッド的に混ざり合って、あるいは非常に複雑な絡み合い（エンタングルメント）が見られる、ないしは、その複雑な相互作用が見られるということです。人との複雑な相互作用の例は、本日最後の発表者である久保さんから、恐らくコンピューターと人間のインタラクションについて、非常に興味深いお話が聞けるのではないかと思います。

こうした文脈で、しばしばサイボーグという概念が語られています。狭い意味でのサイボーグというのは、人間の身体の一部に機械や道具、人工物を埋め込むことなのですが、ものの論の文脈でよく言われるのは、機能的サイボーグ (functional cyborg) ということが言われます。これはどういうことかという点、何も生身の身体の一部に機械を埋め込まなくても、例えば今、会場にいらっしゃる皆さんも含めて、服を着たり、中にはネックレスなどの装身具を着けていたり、眼鏡を付けている方も何人かいらっしゃいますが、そういう状態というのはある種、機能的にはサイボーグと言ってもいいのではないかと。すなわち、身体の延長としての道具、あるいは衣服や装飾品であっても身体の拡張であるような、あるいは今われわれは建物の内部にいますが、建物あるいは家というのも皮膚の延長、ないしは第二の皮膚で

あるという考え方も唱えられるようになってきています。

#8

もう一つ、人工物と人との関係で、今度は「ひと」としての人工物、もしくは「他者」としての人工物ということをし考えたいと思います。これは何を言いたいかというと、つい今話をしたサイボーグの事例というのは、抽象化して言うところ「もの」や人工物は自己の身体の延長なわけです。すなわち、先ほどの視覚障害の方の杖の先までが、ある種、手や足、目の延長であるという形です。サイボーグが自己の身体の拡張としての人工物だとすれば、そのベクトルではなくて、むしろ自己に回収できない、自律的なエージェンシーや人格さえも備えた、ある種の一個の一人のこのか、「他者」として人工物が立ち現れてくるようなケースも想定し得るのではないかと思います。

これは、人類学の文脈では非常に古典的な話になりますが、Marcel Maussの有名な『贈与論』の中で、まさに「もの」が「人格 (persona)」を有するといった話が出てきます。それから、若干、我田引水になりますが、もの研の副代表の河合さん編集で『他者』という、まさに他者をテーマとした論集が今年出されました。その中で私は「野生のチューリングテスト」というタイトルで、自己の延長ではない他者としての人工物、他者としての「もの」という議論を展開しましたので、ご関心のある方はぜひご参照いただければと思います。

それから、今日の三人目の報告者であるA A研の吉田ゆか子さんは、バリの仮面について『ものの人類学』の論集の中で書かれています。その中である種、仮面のエージェンシーとでもいうような、踊り手が仮面を道具として使いこなすのではなくて、仮面が踊り手をして踊りをさせるとでも表現し得るような、興味深い事例を挙げていらっしゃいます。

それから、今度は少しネガティブな話になりますが、人工物と人間の関係で、例えば日本

でも福島原発事故がありました。そういう事故のモメントでは、すなわち人間の側の思惑や意図によつては回収・統御できない「もの」の他者性、もつと言つてしまうと「もの」の不気味さ、あるいは私が二〇一一年の論文で使った言葉で言うところ「もの」の抵抗といったものが、垣間見られるのではないかとことです。

#9

本日のシンポジウムのメインの問題意識にだんだんなついていきますが、例えば、非人間の「もの」を主語とした記述は可能かどうかということです。これに関して少し補助線を引きたいのですが、Michael Pollanという人は、植物と人間、あるいは食べ物と人間の関係について非常にユニークな本を何冊も出しているライターの方で、必ずしも人類学者ではないのですが、大変興味深い本を書いています。それが『欲望の植物誌』という本で、翻訳も出ています。この本の中でMichael Pollanは、リンゴ、チューリップ、マリファナ、ジャガイモという四つの植物を例に挙げて、その野生の植物が栽培植物化された歴史を語っています。しかし、Michael Pollanが面白いのは、野生の動植物を飼い慣らしていく過程というのは domestication と言われますが、普通は人間側が自然や非人間をコントロール、支配、飼ひ慣らしていった、ある種の人間の側の勝利の物語（サクセスストーリー）として語られることが多いのですが、そうではなく、むしろ、植物の側を主語にして語り直すと言っても過言ではないような試みをしています。

具体的に言いますと、例えば私がチューリップのタネをまくのではなくて、チューリップが私をして、そのタネをまかせているとでも語るような、そういう記述の可能性ということです。

この問題というのは、今日のコメンテーターの一人、田中雅一さんが集中的に論じてい

らつしやるフェティシズムの問題とも通底すると思います。ないしは、「もの」へのアディクション（耽溺・中毒）。こうしたフェティシズムやアディクションといった現象の中では、「ひと」と「もの」の、主語対目的語、主体／客体という関係性が、ある種反転してしまっています。例えば何かにアディクトしている人間というのは、人間が「もの」を使いこなしているというよりは、逆に「もの」によって振り回されているという側面もあるのではないかと思います。

#10

そろそろ、まとめに入ります。本日のテーマ「脱人間中心主義的人類学の可能性と課題」ということで、脱人間中心主義的な人類学はいかにして可能か、その課題は何かということを検討していきます。

私は基本的には、その可能性をポジティブに語りたい側ではあるのですが、もちろん、さまざまな課題も指摘されています。例えば先ほど「もの」を主語とした記述の可能性を言いましたが、そういった試みに対して、しばしば挙げられる批判やコメントとして、「脱人間中心主義的人類学と言うけれども、例えば民族誌にしても最終的には人間である人類学者がそれを記述し語る以上は、そもそも、本当の意味で脱人間中心主義というのは不可能ではないか」という批判です。

それから、いわゆるオントロジカル・ターン（存在論的転回）について、しばしば出される批判と言いますか、欧米でもいろいろな論争が既にあります。オントロジージと言うけれども、それは今まで言っていた文化や認識論の問題と何が違うのか、単なる言い換えではないかという批判や論争が既にいろいろ起きています。

それから、存在論的転回（Turn）というけれども、先ほど少し Marcel Mauss の例を出し

ましたが、既にもう二〇世紀の最初に Marcel Mauss たちが言っていたところの Return（帰）に過ぎないのではないか。「どこが新しいの」といった批判も含めて、さまざまな論争が既に欧米を含めてなされていると思います。そうした課題も含めて、どのように応答（レスポンス）していくかということも、少し考えていきたいと思っています。

ただ、それをいきなり抽象的に考えるというよりは、今回は四人のパネリストの方にお集まりいただいたのですが、大石さん以外は全員「もの研」のメンバーです。大石さんも含めて全員が、世界各地のフィールドで人間と各種の「もの」との関係を極めて具体的・民族的に考察されている方々で、そういう具体的な経験に基づいて、今回は考察を深めていきたいと思っています。

具体的に申しますと、最初のパネリストの奥野さんは、長年ボルネオの野生動物と狩猟民の関係について調査をされている方です。動物と人間、先ほどのマルチスピーシーズ・エスノグラフィーの話も出るのではないかと思います。

二番目のパネリストの大石さんは、西アフリカのカメルーンなどを中心に、動物と人間の関係を含めたさまざまなご研究をされていますが、本日は特にゴリラなどの霊長類と人間の関係についてもお話をさせていただけると思います。

三人目のパネリストは A A 研の吉田ゆか子さんです。先ほど多少少し触れましたが、バリの仮面劇について長年調査されていて、吉田さんはご自身も踊り手として実践を参与観察されている方です。

それから、最後の久保さんはご存じの方も多いと思いますが、日本においてはロボットや AI に関する人類学的研究のある意味でパイオニア的な方だと思います。今日はコンピュータ将棋の事例で、先ほど言った「もの」と「ひと」との非常に面白い、興味深いインタラクション（相互作用）についてお話ししていただけないかと思っています。

こうしたお話の中から、具体的な脱人間中心主義的人類学の可能性とその課題をどう考えるかということを探っていきます。後半、コメンテーターとして、京都大学人文研の田中雅一さん、放送大学の内堀基光さんにおいでいただいています。

以上、大変雑駁な趣旨説明になりましたが、私からの説明は以上で終わらせていただきます。時間関係もあるので、早速ですが、最初のご発表者、奥野さんからのご発表に移りたいと思います。それでは、先ほど簡単な紹介をさせていただきましたが、奥野さんは現在、ご所属が立教大学で、東南アジア、特にボルネオ島北西部のサラワク州で、今日もお話に出てくるプナンと呼ばれる狩猟民と動物の関係などについて、長年、調査研究をされていらつしゃいます。『動物殺しの民族誌』や多数の著作を出されている方です。奥野さんから「複数種のネットワークの中の生命―ボルネオの熱帯雨林、狩猟民プナンの場合―」ということで、お話を頂きたいと思います。では、奥野さんよろしく願います。

Ⅱ 報告

「複数種のネットワークの中の生命」 ーボルネオの熱帯雨林狩猟民プナンの場合」

奥野 克巳（立教大学）

ただいまご紹介いただきました立教大学の奥野です。今日は「複数種のネットワークの中の生命」という題で話をさせていただきます。イントロダクションで床呂さんから、詳細なこのシンポジウム趣旨についての説明がありましたが、大きなテーマとして「脱人間中心主義」をどう扱うのかということが、一つの大きな主題となっています。

脱人間中心主義をどう捉えるかということですが、これは床呂さんや河合さんが編集された『ものの人類学』の中でも幾つか脱人間中心主義について言及がされています。そこでは、先ほどの話に出てきましたが、「もの」というのは単にマテリアルだけではなく、生きものを含めた「もの」の研究が構想されていて、そこでは「ひと」を中心的な主体として位置付けて、「もの」を従順で従属的な客体と見る視点を超克するという問題を提起しています。

また、木村大治さんは動物と人間のインタラクションにおける人間中心主義の問題を取り上げて、人間中心主義が人間からは見えにくいものであるという指摘をされています。さらにそこでは、アフォーダンスやANTには、人間に対抗できるような強烈な他者の提示ができていないとおっしゃっています。

こういう問題意識を共有しながら、生きものについて言えば、他の生物種と絡まり合いな



から生物種が生きているネットワークを描き出して、その中で人間もまた生きているありさまを描くことはできないか。このことが、私が考える脱人間中心主義の描き方です。それは、先ほど床呂さんの紹介にもありましたが、最近のマルチスピーシーズ (multispecies) 民族誌の考え方にもつながるところではないかと考えます。他の生物種とともに、人間が人間になるという在り方が示される。そのことによって「人間存在」という、これまでの生態的な人間観に代えて、人間を脱中心化して環境や他の生物種や「もの」との間で生まれる動態的な human becomings を描き出すことに向けて、議論を前進させる展望が開けるのではないかと思います。私の今日の発表の見通しです。

こうした見方をベースにしながら、複数種のネットワークの中の生命活動を描き出して、その一隅に人間を位置付けてみたいと思います。具体的には、Eduardo Kohn の『諸自己の生態学』は文献表から抜けてしまいましたが、今年、翻訳が出たばかりです。それを Jakob Johann Baron von Uexküll の多自然主義的な「意味の理論」、これは環世界論の一部なのですが、それで補強することの可能性を、ボルネオ島の狩猟民ブナンの事例を取り上げて検討してみたいと思います。

最初に Eduardo Kohn の『森は考える』の中では、『諸自己の生態学』(Ecology of Selves) の描写がたくさん出てきます。その中で、ここで取り上げたハキリアリは、脂肪を有り余るほど蓄えていて、他の生物、とりわけ人間、さらにはカエルやヘビ、小型のネコといったものたちの、ごちそうとなります。それがいつ飛ぶのか分らないという状況にあって、生態的な合図のようなものはないのですが、とりわけ果物の実り具合や、昆虫が増加したり、動物の活動の変化などさまざまな指標があって、それが、ハキリアリが飛ぶ瞬間の到来を告げると、人は様子を見に出かけたりするわけです。さらにはさまざまな動物たちがハキリアリに誘われて来るのですが、そういったものを見ながら、ハキリアリを捕まえるチャンスをう

かがうわけです。

彼はこういう言い方をしています。「アリが飛行する正確なタイミングは、記号論的に構造化された生態学の帰結である。アリは夜行性と昼行性の捕食者からもっとも見つかりにくい時間帯である夜明け、つまり夜と昼のはざまの不明瞭な域に姿を見せる」。ここに人間も加わるわけですが、人間もハキリアリを捕まえるために、ハキリアリの生命をめぐる「記号論のネットワーク」の論理の中に入り込んでいると Eduardo Kohn は言っています。

このベースになっているのは、Charles Sanders Peirce の記号論、記号過程です。それを理論的な基礎としながら、人間も非人間も、ともにアイコン、インデックスが作用するプロセスの中に入り込んでいて、それに対して、その記号過程では、人間だけが象徴的な使用域を用いて対象を理解し、操作すると彼は考えています。

ハキリアリは光源に誘引されるため、人間は光を作り出して、巣から離れたところに設置すると、ハキリアリが光に引かれて人間に向かってきます。人間は、向かってきたハキリアリの羽を焦がして、鍋へと獲物を追い込みます。アヴィラの人々はハキリアリとそれに連なる多くの生きものの間の意思疎通の世界を利用して、そういった戦略には実用的な効果があります。それに基づくことによって、大量のハキリアリを収獲することに成功すると述べています。

こういった形で諸自己の生態が描き出されるわけですが、Eduardo Kohn によると、彼らはハキリアリと森に住まう他の諸存在とをつなぐさまざまな関係の在り方を、経験的に理解していることになるわけです。その意味で人間もまた、「*sylvan thinking* (森の思考)」の論理の中に入り込んでいるのだと言っています。森の生きものたちは全て思考する自己だというわけですが、彼は森の思考を Charles Sanders Peirce の記号論を援用しながら、以下のよう

これは先ほどのところから、もう一步踏み込んで記号過程の中に彼の記述を読み解くと、人々は、ハキリアリが飛び立つ前夜に雨が降ったら巢から出てこなくなるので、邪魔な雨雲を追い払うために「生命の息吹」がしみ込んだ、たばこの煙を吹き付けます。そして、人間は恣意的かつ規約的に構成される「象徴的な使用域」を用いて対象を操作しようとし、同時に人間はまた、他の生きものたちと同じように、気象学や生態学の変動そのものを利用します。言い換えると、象徴的な指示以外の「読み」を利用するのです。その「読み」は、人間と他の生きものの両方によって共有されているアイコンあるいはインデックス的な記号です。カエルやヘビなどの生きものもまた、ハキリアリが巢から出てくる何かの兆しを求めて、ハキリアリを監視し、ハキリアリを監視している生きものにも目を配ります。その点で、森の思考の論理では、人間は他の生きものたちから隔てることはできない。ハキリアリも、ハキリアリを捕まえようとする生きものたちも、全て思考する記号論的自己だという見通しが、Eduardo Kohn によって語られるわけです。

これに対する批判が既に出ていて、一つは Gissi Palsson が言っている批判です。Eduardo Kohn の森の思考への記号過程の応用をめぐるのは、象徴的思考が人間特有のものである。その一方で、アイコンやインデックスが非人間と人間が共有する記号過程の属性であると捉えている。その意味で、人間と非人間を切り分けてしまっていて、「人間例外主義」を再強化してしまうと言っています。どういうことかという点、先ほど床呂さんから詳しく説明がありましたが、人間と非人間、人間と自然の二元論な思考が、結局乗り越えられるのではなく、逆に助長されてしまうということです。そうだとすると、どうすればいいのか。つまり人間と非人間のところで、階層的な関係をつくらない見方をすることができないかということになるのです。

考えてみなければならないのは、複数種のネットワークにおける「自己」の在り方です。

その場合、Viveiros de Castro が描く「多自然主義」的な宇宙における「主体」が示唆に富んでいるのではないかと思います。

Viveiros de Castro はこう言っています。「アメリカ先住民の民族誌は、人間にせよ非人間にせよ、さまざまなタイプのアクターや主体的なエージェント（神や動物、死者、植物、人工物等々）が住みつく世界を記述するコスモポリタンな理論への参照にあふれています。これら全てがパースペクティヴ、欲求、認知を配置する同様の全般的な総体を与える。他の言い方をすると『魂』に似たものを与えるのだ」という言い方をしています。

彼の定義というのは、「精神の単一性と身体の多様性」。身体というのは、物質の多様性と言ってもいいかもしれません。これが多自然主義的な宇宙論です。そこでは主体的なエージェントは、魂あるいは精神のようなものを有しています。つまり、人間を含めて森の生きものたちは精神を有しているのです。この「先住民の思考」のみをここで問題にするのではなくて、問いというのは先住民、すなわち人間を含めて、複数種の絡まり合いの中に人間を位置付ける、あるいは複数種の絡まり合いをいかに記述し得るのかということですので、問いとしては別の考えが必要であると思っています。

それは、同じ記号論なのですが、Charles Sanders Peirce の記号論の影響を受けた Thomas Sebeok の「動物記号論」や、Jesper Hoffmeyer の「生命記号論」を見ると、生命記号論の出発点として Uexkill の名前が取り上げられることが非常に多いです。これらは非常によく似ているのではないかという見通しですが、Thomas Albert Sebeok の「動物記号論」を介して、我々は Uexkill の「環世界」論へと導かれます。その本質は、Jesper Hoffmeyer が言っているのですが、Uexkill の考え方というのは、その本質における記号論、あるいは生命記号論的であると。Uexkill が取り上げるのは、生きものたちがそれぞれの種に内属するメカニズムとしての知覚によって捉えられる世界です。環世界があつて、それぞれの存在

が身体を介して知覚するという図です。

このことを参照しながら、最初にも言いましたが Eduardo Kohn の『諸自己の生態学』を Uexküll の「環世界」論で補強するということをやってみたいと思います。これはよく知られた文章ですが、「人間以外の主体と、その環境世界の事物との関係が演じられる時間や空間と、われわれ人間と人間世界の事物との間をつなぐ関係が展開される時間と空間とが、まったく同一のものであるとする妄想にふけることが簡単におこなわれている。さらにこの妄想は、世界というものはただ一つしか存在しないもので、その中にあらゆる生物主体が一樣にはめこまれているという信仰によって培われている。ここからすべての生物に対して、ただ一つの空間と時間しか存在しないはずだという、ごく一般的確信が生まれてきている」と Uexküll は言っています。

つまり、世界は一つではないのだということです。知覚する主体によって、多様な環世界があり得る。単一であるのは生物の知覚活動の方で、それに対して自然は多様な現れ方をする。環世界というのは「知覚世界」と「作用世界」の不可分統一体として構成されていると言っています。

もう一つ言わなければいけないのは、これは単に動物だけではなく、人間にもその環世界があるのかということです。これは内堀先生が書かれていたものから引く張つて来たのですが、「物理的領域に存在するものだけではなく、存在していないものを感知しうる人間の知覚に基づく、人間にとつての環世界へと拡張されうる」という見通しです。こういったアイデアを手掛かりとしながら、複数種の間のやり取りによって築かれる生存圏の在り方を事例として考えてみたいと思います。

後半部分は、『諸自己の生態学』さらには複数種のネットワークについて見ていきたいと思っています。最初は四ページの「三一・オオミツバチ―花―人」から入っていきます。

ボルネオの熱帯雨林の中で、混交フタバガキ林というのは標高六〇〇メートルくらいまでの低地で分布します。そこは季節性がないのですが、平均して数年に一度の割合で多くの植物が一斉に開花し、一斉に結実するという一斉開花・一斉結実という生態的なフェノロジーが知られています。その中で、一斉開花前には、オオミツバチが混交フタバガキ林に飛来して来ます。オオミツバチは盛んに花粉を集めて働き蜂を増やして、新しい巣を作ります。鯨島弘光さんによると、混交フタバガキ林にやってくる以外の時期はどうしているかというのと、非一斉開花期は、オオミツバチは淡水湿地林で雌雄異花植物を採餌しながら個体群を維持しています。この植物は風媒、あるいは雌雄両方を訪花してくれる訪花植物に送粉を依存しています。つまり、オオミツバチというのは、その送粉に寄与しないとされます。オオミツバチは一斉開花を察知して、いつもいる淡水湿地林から飛び立って、花蜜を吸うために混交フタバガキ林に飛来するわけです。

Uexkillによると、それぞれの種に内属する知覚によって周囲の環境を捉えています。それは一つではなく、生きものはそれぞれの異なる知覚と作用によって、別の自然を生きています。環世界こそが、知覚標識を生きものたちへと送り込んでいて、生きものの知覚フィルターをつくりだすのです。

一斉開花は、オオミツバチにとっては知覚標識の担い手です。オオミツバチはそれを利用しようとしています。それに対して、人間にとって一斉開花自体は利用する対象ではありません。混交フタバガキ林へのオオミツバチの飛来を通じて、プナンは一斉開花を知り得るのです。それにプラスして、それを別の情報に加工します。

ヒゲイノシシはプナンの人にとって最大の好物になりますが、それを三つに分けています。ここで取り上げるのは「オオミツバチのヒゲイノシシ」と彼らが呼んでいるものです。これはヒゲイノシシが混交フタバガキ林にやって来ると、その名前に変わるわけですが、い

ずれにしても「オオミツバチのヒゲイノシシ」と呼ばれているヒゲイノシシがいて、それは他の二種のイノシシより量的・質的に満腹感を与えます。五ページ上の写真が、彼らが言うところの「オオミツバチのヒゲイノシシ」ですが、混交フタバガキ林にやって来ると、呼び名が変わって「歩き回るヒゲイノシシ」になります。

オオミツバチが混交フタバガキ林に飛来すると、そのことを確かめるか、あるいはその噂を聞き及んだプナンが森に入って、植物と小動物から毒を集めて、それを持ち帰って毒矢のストックを増やすための作業をします。それが下の左側の写真です。そこでは「オオミツバチが飛んできたなら、毒矢を用意せよ」という慣用句があります。同時に吹き矢や槍などの狩猟具を修理したり新たに作ったりして、来たるべき一斉結実期の狩猟に備えようとしています。彼らの環世界は目に見えない、触れられない領域にまで届いていて、オオミツバチの飛来というのは一斉開花の季節の開始とともに、その後のヒゲイノシシの大量到来を知らせます。その後、彼らはどのように自然界の情報について語るのかというと、生きものたちのネットワークを以下のように説明します。

オオミツバチがやって来ると、次にトリたちが木々に群れて、果実の季節を告げるようになります。花の匂いを嗅いだヒゲイノシシは、やがて果実をたらふく食べて太ります。それを見たオジロウチワキジは食べ物があることを悟り、ヒゲイノシシについて行く。すると、実がたくさん成っている場所にたどり着く。

ヒゲイノシシについて行くのは、オジロウチワキジだけではありません。六ページの下のは図鑑から取ってきたのですが、ボルネオハシリカッコウ（プナン語で *buŋi*）がヒゲイノシシについて行くわけです。単について行くだけではなくて、おこぼれにあずかろうとヒゲイノシシをつけ回します。よく図鑑などでハシリカッコウについて書かれている動物行動の記述は、「ハシリカッコウは、ヒゲイノシシやマレーグマについて回って、森の中で採食

し、地虫や虫を地面から掘り起こすのを待って、すばやく手に入れる」です。

このハシリカッコウの環世界では、ヒゲイノシシは虫にありつくための知覚標識になっています。それに対して、ヒゲイノシシとボルネオハシリカッコウが対となった行動は、人間にはそれとは異なるものとして知覚されます。ハンターたちは森の中に響き渡る果実をかじる音、それからハシリカッコウの鳴き声によって、ヒゲイノシシが木の下にいることが分かるのですが、分かったとしてもそれを取り逃がしてしまうだろうと予測します。このハシリカッコウのがなり立てる鳴き声はものすごくやかましいのですが、それに落ち着いて採食できなくなったヒゲイノシシが大抵の場合、その場から去ってしまうからです。結果的にヒゲイノシシは、人間の捕食から逃れることになるわけです。

ブナンは、トリの「聞きなし」というのをやっているのですが、ここではハシリカッコウの「聞きなし」というのは、ヒゲイノシシが獲れないというものです。興味深いのは、ハシリカッコウがヒゲイノシシの命を救っている而他们は解釈するわけです。人間にとつては、この二種、つまりハシリカッコウの出す音や声は、猟の不首尾をもたらすと考えられています。

三番目は「ヒヨドリと樹上性のサルたち」です。同じような事態というのがサルとヒヨドリと人間の三者間の関係で見ることができます。

ブナンに住んでいる森には、カニクイサルやブタオサルなどの霊長類が五種いるのですが、そのうち、樹上性が、ホースリーフモンキーとミューラーテナガザルです。ここで取り上げるのは、樹上性の霊長類であるリーフモンキーとテナガザルです。

ハイガシラアゴカンムリヒヨドリのことを、彼らは「リーフモンキー鳥」と呼びます。「テナガザル鳥」と名づけられたのもヒヨドリの一種です。ヒヨドリたちは鳥類のうちで最も重要な小型果実の種子散布者であると言われていて、この二種の鳥の名前は、リーフモンキー

とテナガザルという樹上性の霊長類に由来します。

脚注で書いてありますが、なぜそういう名前が付いているのかというと、リーフモンキー鳥は、リーフモンキーの命を助け、テナガザル鳥は、テナガザルの命を助けることから来ています。リーフモンキーは長い尾と長い腕を持って木の枝を駆け上って駆け抜けて、種子を食べて破壊します。テナガザルは哺乳類の中でも、最も効率的な種子散布者で、この二種の霊長類の生態は、リーフモンキー鳥やテナガザル鳥を含むヒヨドリたちの行動と交差します。

一斉結実する果実の季節、樹上ではサル、天空からはトリがたわわに実った実を採食しにこぞって木々にやって来ます。それらの動物たちの環世界では、木は餌が豊富にある場所として知覚されるわけですが、他方で一斉結実期に果実を付けた樹木には、人間にとっては採餌しているサルたちが集う格好の場所になります。プナンのハンターからすると、ヒヨドリがそこにいることは、同時にその辺りにサルがいる可能性を示しています。同時にサルたちは常にけたたましく鳴くヒヨドリに、採餌行動を邪魔されて逃げてしまうことになります。

その事態を彼らは、リーフモンキー鳥がリーフモンキーを助けるために飛んで、やかましく鳴いていると解釈します。同じように、テナガザル鳥はテナガザルに人間が近付いていることを警告するために、樹上でけたたましく鳴いていると受け取ります。そこではトリたちの鳴き声というのは、その名が付けられた霊長類の命を救うためのものであって、その意味で、人間の狩猟行動を阻むものとして感知されるということが言えます。

最後にまとめです。最初のところはアフリカのよく知られた例で、モザンビークのハニーハンターの話です。ミツオシエと人間の間でコミュニケーションが成り立っていることが報告されています。そこでは「相利共生」というものが見られ、そういったコンヴィヴィアルな関係が築かれてきたわけです。ハニーハンターとミツオシエの間の、人間と野生動物の間

の直接的な意思疎通を介した「相利共生」に関する報告がなされるわけですが、そういった例はまれです。人間とミツオシエほど直接的ではないにせよ、野生下では人間と他の生物種による複数種が絡まり合って関係して、生命活動が営まれています。

ここでは、ボルネオ島の森で複数種がネットワークを形成して、生命活動を営んでいる状況に焦点を当てました。Eduardo Kohn による『諸自己の生態学』を踏まえ、Uexkill の「環世界論」、あるいは「意味の理論」に拠りながら、プナンと周囲の自然環境を取り上げて、生きものたちが環世界から送られてくる情報に基づいて、複数種のネットワークの中で生命を存続させていることの一端を示しました。

熱帯雨林では過去一億年にわたって、被子植物と昆虫と脊椎動物との間の共進化の中で、生命活動が行われてきました。約二〇万年前にアフリカで生まれた現生人類は、出アフリカ後、今から四万二〇〇〇年前ごろにボルネオにはたどり着いたとされています。最初に熱帯雨林があつて、その生命活動の真つただ中に入り込んで人間が暮らすようになったわけです。人間もまた他の生物種と同じように、環世界からの知覚標識を手掛かりにしながら、独自の知覚フィルターを通して、森の複数種のネットワークの中に加わったわけです。そうした意味で、熱帯雨林において多自然的な宇宙が広がっていると見ることができるのではないかというのが、最後のまとめの部分です。以上で発表を終わります。

(床呂) どうもありがとうございました。具体的なプナンと動物との関係の事例に基づきつつ、Eduardo Kohn からのマルチスビーシーズ・エスノグラフィを、さらに Uexkill の理論などを含めて、一歩前進させようという、大変意欲的なご報告だったかと思います。

聞いていらっしゃる皆さまの中に質問やコメント等があるかと思いますが、プログラムでは四人のパネリストの方が全員ご発表されて、コメンテーターによるコメントがあつて

から、総合的なディスカッションの時間を設けさせていただいておりますので、後でまとめということ、よろしく願います。

ということで、プログラムに沿って、二番目のパネリストの方のご報告に進めさせていただきますと思います。

本日の二人目のご発表者の方は、東京外国語大学の太石高典さんです。太石さんは先ほどの趣旨説明でも少し紹介させていただきましたが、主に西アフリカを中心にさまざまなテーマに関して研究をされていますが、一つのテーマがアフリカにおける人と動物の関係ということで、本日はその中でもゴリラなどを中心とした霊長類と人との関係のお話です。人も霊長類なので、人と霊長類の関係という若干カテゴリー・ミステークも含んでしまうわけですが、人以外の霊長類と人との関係についての話ということで、「民族霊長類学からみた人間と非人間の境界 コンゴ盆地西部を事例に」ということで、お話をお願いしたいと思います。では、太石さんよろしく願います。

「民族霊長類学からみた人間と非人間の境界 —コンゴ盆地西部を事例に—」

大石 高典（東京外国語大学）

皆さん、こんにちは。私は東京外国語大学国際社会学部のアフリカコースで普段教えています。今日の発表は大きなタイトルになってしまっていますが、カメルーン東南部からコンゴ共和国辺りの、人とゴリラの関係を中心にお話しできればと思っています。

私がなぜこういった研究——霊長類の話——に関わっているかというと、幾つか流れがあります。一つは狩猟採集民と焼畑農耕民の関係というものに関心を持って、それを学位論文にまとめたのですが、その関係について探っていく中で、霊長類の話や動物の話、特に顕著な話としてゴリラの話がフィールドで聞いた語りや観察事例から出てきて、「これは」と思っ

て顔をつっ込んで論文にしたというのが一つの経緯です。

もう一つは、私はもともと京都大学の農学部出身で大学院では隣の理学研究科に行つて、霊長類の研究者が仲間にたくさんいる研究室で大学院時代を過ごしました。そういったこともあり、人と人以外の霊長類の関係にもともと興味があったということです。

#2

霊長類というのは、先ほど床呂先生のイントロにもありましたが、Donna J. Harawayなどは、人と動物の間にあって非常に「特権的な位置」を占めている動物であると言っています。特にその中でも大型類人猿は、いろいろな意味で人と似ています。例えば、人と食べ物とを共有していたり、体つき、姿勢、行動が似ているということが挙げられます。

一方で、今日取り上げる話に狩猟採集民と農耕民が出てきますが、その中でもピグミーと



いう中部アフリカの狩猟採集民などは、西欧で長いこと動物か怪獣としてイメージされていたという歴史があります。

#3

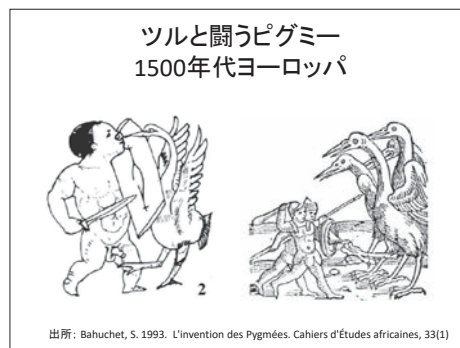
例えばこれは、Serge Bahuchet というフランスのピグミー研究者が「L'invention des Pygmées (ピグミーがいかに発明されてきたのか)」という論文を書かれているのですが、その中で一五〇〇年代のヨーロッパのスペインなどいろいろな地域で、ツルと戦う小人のような表象としてピグミーが扱われてきた歴史が紹介されています。それが比較的最近になって、具体的にピグミーと接する宣教師からの報告などで、人ということになっていくわけです。

大型類人猿と狩猟採集民のことを考えるという意味では、そういった西欧からの眼差しの歴史も踏まえておきたいと思います。

#4

同時に、現代のアフリカの文脈を考えると、カメルーンの都市住民が「ピグミー」と言うと、多くの場合、ローカルな意味での非ピグミーというか、農耕民の人なども含めて、みんなピグミーと使っていて、「野蛮さ」の象徴のように表象されることがあります。今日の話の主な場所になるカメルーン東南部は、そういった意味で非常に辺境にありまして、木材伐採会社と鉱山会社とどこどこに外資が入っていて、あとは国立公園しかないというので、「jardin zoologiques (動物園) のようなところだ」などと冗談交じりに揶揄されることさえある、そんな地政的な状況に置かれている地域です。

#3



#5

このように森から伐採された木材が出されています。

#6

今日の発表の目論見の一つは民族霊長類学で、霊長類学の前に「民族」が付いています。Ethnoscience（エスノサイエンス）という分野があつて、大体 Ethno が付くと「民族××学」となるのですが、民族霊長類学という視点から人と霊長類の関係を見てみることによつて、いわゆる普通の生物学としての霊長類学を相対化するという意図が、こうしたテーマで発表するということにはあります。

特に一九五〇年代から東アフリカを中心に、アフリカ大型類人猿の研究が開始されます。特に有名なところでは Louis Seymour Bazett Leakey や日本の今西錦司などが主導するのですが、その初期の経緯について書かれている本があります。例えば伊谷純一郎さんの『ゴリラとピグミーの森』などが非常に有名ですが、そういったものを見ると、いかに霊長類研究者が地元住民と関係をつくつていたかがよく伝わってきます。まるで日本の猟師と地元の猟師が出会つて、一緒にゴリラを追いかけたりするかのような関係性があつて、そういった地元の人たちのことを「トラッカー」といったわけです。

その後半世紀経過して、類人猿をめぐる科学と政治は大きく状況が変わっていきます。科学としては野外霊長類学が非常に成功したわけですが、同時に地球規模の課題として生物多様性保全が注目されるようになり、希少動物としての霊長類（チンパンジーやゴリラ）を守ろうという動きから、狩猟規制が非常に厳しく行われるようになっていきます。その中で、保全活動に関わつて恩恵を得られる地域住民とそうではない地域住民の間で、コミュニティが分断されるような状況が出ている事例が報告されています。

#5



#7

そういった中で、研究者と地元住民の関係も大きく変化しています。今日は来られていないのですが、もの研にはチンパンジー研究者の中村美知夫さんがおられます。彼はタンザニアで研究しているのですが、以前伺ったところでは最近のトングウェのトラッカー、地元の方は動物も植物も全然知らないと言います。一方で、今日も話に出てくるカメルーンなどの多くの地域では保全活動、具体的には国立公園の運営やスポーツハンティングなどの保全事業は狩猟採集民などの地元住民の生態学的な知識や TEK/LEK、どこに行ったらどうという動物がいるという知識に強く依存しています。

同時に「保全主義者によるプロパガンダ」と書いてありますが、地域住民はみんな潜在的な「密猟者」になり得るという現実が一般化しています。ここに大きな矛盾があつて、貧困状況下の地域住民は、カネ次第で「密猟者」にも「保全活動補助者」にもなり得るという状況があるのです。

#8

そういった背景を踏まえたときに私は、いろいろな保全活動によって刺激を受けたり、巻き込まれたり、あるいは極端にそれに反発している密猟者としての立場以外に、「普通の」一般住民は大型類人猿をどう見ているのかということをもう少し発信する、丁寧に見てあげるといことが、知識生産の非対称性が見られる今の状況では必要なのではないかという問題意識を持っています。この地域に関する人と動物の関係に関する知識生産の動向を見ると、例えばブッシュユマンの研究をしている菅原和孝さんは、『狩り狩られる経験の現象学』という本を書かれましたが、そこで主張されているような動物と共に生きている人の「被傷性」というようなものは、ほとんどと言ってよいほど取り上げられないわけです。

最近になって、そういったところにも目を向けていかなければいけないという論文集なども出て来つつはあるのですが、地域住民は野生動物を基本的にタンパク源としてしか見ていないので—Marvin Harrisがかつて言ったタンパク質としての動物という見方を思い出しませんが—それを保障してあげればいい、代替のタンパク源開発をしたらいいのではないかという議論もあります。しかし実際、現場の人が栄養源としてのみ動物を見ているのかどうか。そしてもう一つは、この地域の住民と類人猿は非常に長い隣人関係があるということ。これは興味深いものだと思います。

#9

例えば霊長類学者のCaroline Tutinは、考古学者と一緒に書いた論文のなかで、カメルーンの隣の国のガボンでは六万年以上にわたって、*Pan* 属、*Gorilla* 属と人類 (*Homo* 属) が共存していたと言っています。また、もの研に入っておられる山越言さんの報告によると、西アフリカのギニアでは、ボツソウの地域住民が「聖なる森」をつくってチンパンジーを保全しているという話があります。

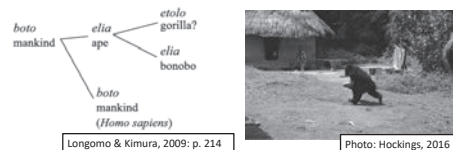
あるいは、コンゴのワンバというところにボノボというもう一つのアフリカ大型類人猿がいますが、その地域住民は人間と共通祖先民話を持っていて、食物規制の対象としています。左下の図は彼らの考えている系統樹で、昔 *etolo* と呼ばれる *gorilla* のようなものもいたのではないかと想像する向きもあるという話です。

#10

それでは、現地の紹介に入りたいと思います。私がフィールドにしていますのは、カメルーン共和国東部州のコンゴ共和国との国境の村です。おおよそ狩猟採集民のバカ・ピグ

人と類人猿の共存

- ガボン・ロベ公園での60,000年以上にわたる*Pan*, *Gorilla* と*Homo*の共存 (Tutin & Oslisly 1995)
- ギニアのボツソウにおける住民によるチンパンジー保全: 「聖なる森」 (Yamakoshi 2005)
- コンゴ民主共和国ワンバにおける共通祖先民話と食物規制 (Lingomo & Kimura 2009)



#9

II 報告

ミー三〇〇人とバクウェレという焼畑農耕民が二五〇人、あとは商業民の方が五〇人ぐらい住んでいます。

#11

コンゴ盆地には一五ぐらいピグミー系の狩猟採集民の集団が住んでおり、今日取り扱うのは左上のバカ (Baka) という集団です。

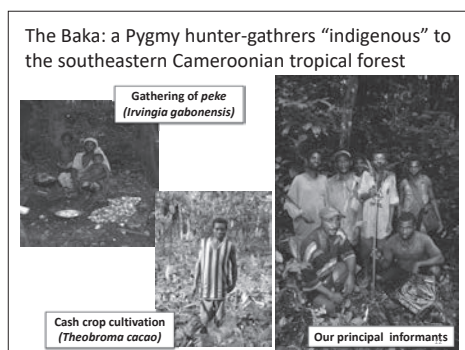
#12

彼らは一九五〇年あたりから農耕を始めたとされており、初めは森林で育ちやすいバナナの、しばらくするとバナナと同じく森林の下で育ちやすい換金栽培作物カカオの栽培を始めています。真ん中の下の写真です。

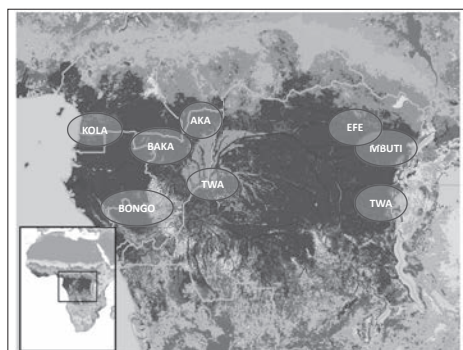
しかしながら、バカの生業は農耕生活に完全にシフトしてしまっているわけではなく、狩猟採集生活と両立しながら暮らしを続けていることが報告されています。彼らによれば、日常生活のなかで別に野生のヤマモだけしか食べないというわけでもないし、畑で採れるプランテンバナナだけしか食べないのではなく、両方食べるような生活をしたと言います。彼らは近隣の農耕民族と緊密な関係を持って暮らしてきたという歴史があります。

#13

これは狩猟採集民たちの遊動式の家モングルです。現在、農耕民由来と思われる土壁の家に急速に変わってきていますが、モングルは消えるわけではなくて必ず混じっているという状況です。



#12



#11

#14

これは現地での狩猟採集生活の様子です。

#15

バカのようなピグミー系狩猟採集民族は一九七〇年代からの研究によって、近隣の農耕民と生態経済的な報酬的な関係を結んできたと言われていますが、生態学的に農作物と森林産物を交換するという物々交換に基づいた依存関係と同時に、社会的不平等の問題があります。つまり、農耕民が優位に立って、狩猟採集民が劣位に立つようなイデオロギーが続いてきたということです。

また、それと関係して両者の間で擬制的な親族関係があることも報告されてきました。今日の報告の対象になるバカとバクウェレの間にも、関係が薄まりつつあるのですが、そういった関係が残存しているところです。

その中でお互いに仲良くしている側面と、非常にお互いばかりにしがうと言いますか見下げると言いますか、そういう両義的な表象が築かれてきています。

#16

早速、霊長類というかゴリラの話に行きたいのですが、この地域には大体五六種類の哺乳動物がいて、「木の上に住んでいるもの」や「穴の中に住んでいるもの」という形で、いくつかの民俗カテゴリーがあります。ゴリラ、チンパンジーの他に未同定と言いますか科学的に確認されていない *gomade* という大型類人猿がいて、彼らは「毛の多い動物」というカテゴリーでくくられています。

ゴリラについて面白いのは、他の動物は大体一つ包括的な一般名があつて、あとは性別、

II 報告

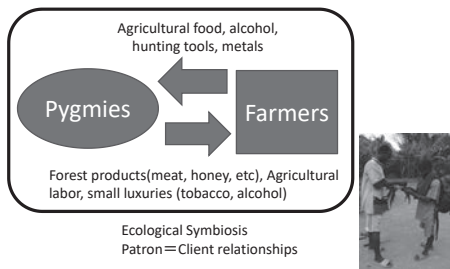
#13

mongulu hut



#15

Scheme of a traditional framework of Farmer=HGs relationships in Ituri region (Ichikawa 1986; Terashima 1986; Grinker 1994)



あるいは二つ三つぐらいの方名しかバラエティがないのですが、ゴリラについては個体の性・年齢に応じて、少なくとも一〇の民俗名称を持っています。同じような数の名付けがなされているのは、同じ地域に住む動物の中ではアフリカマルミゾウだけです。

そして、バカ・のハンターは、ゴリラが集団生活をしていたり、時間と共に集団構成が変わることを認識しています。複雑複雑群なのですが、特にシルバーバックという雄がいて、その周りに複数の個体がいるという状況です。その様子は近隣に住んでいる農耕民の一夫多妻婚にたとえられています。

17

これは左側がチンパンジーのイラストで、右側にいるのが ngondo です。儀礼のときに ngondo の格好をしたりするのですが、これはチンパンジーとゴリラとの間の想像上の合いの子のような形になったものです。これがバカと呼ばれる割礼儀礼の中で非常に重要な役割を果たします。

18

バカやバクウエレがどのようにゴリラの集団についてのイメージを豊かにしているかという、森の中のトラッキングというか、直接の観察以外に、ゴリラは地上で巣をつくるのですが、その巣やゴリラの糞など、残されているものを見たり、直接観察したものと組み合わせていると考えられます。

19

これは具体的なゴリラの民俗分類の例です。ゴリラ (ebobo) という総称があつて、それ



Gorilla faeces (more than 3days old)

18

seko, ebobo, ngondo



17

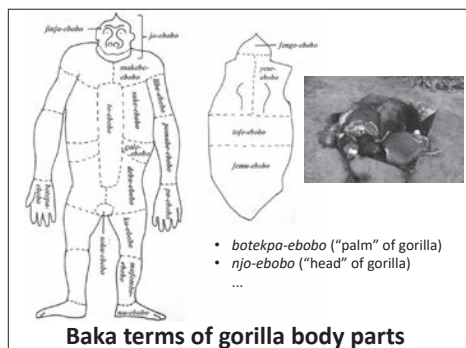
にアカンボウやコドモ、ワカモノオスなどいろいろなものがあります。特に一人で行動する *ndonga* という雄については、追い出されて一人になります。これは近代のゴリラ学者が言っていることは違っているのですが、彼らなりに理屈を作って、そういったものを解釈することも行っている様子が伺えました。

#20

バカには、五〇以上の「動物の病気」が知られています。しかしながら、ゴリラについては動物の病気という形での食物規制はありません。しかし、女性を中心に積極的に摂食回避がなされています。これは、ゴリラが近隣の住民に非常に似ているということが理由になっています。また、身体部位の相同性です。つまり「手のひらを見てごらんよ。全く人と一緒ではないか。」という語りが聞かれます。また、民話に非常にずる賢いキャラクターとして、重要な登場人物になっているからです。

#21

これはゴリラの身体部位名称です。ゴリラがどのように解体されるのかを示しています。が、ほとんど *toebobo* (胸ゴリラ) という形で、人の体の部位にゴリラを付けたコンボジット型の命名になっています。手のところが忌避されると言いましたが、逆に言うと、ゴリラが好きな人は、手のところも積極的に食します。というのも、熊の手と一緒に、非常にゼラチン質が多くてうまいのだそうです。昔、第一次大戦でドイツ兵が襲ってきたときに、彼らを食べたという、本当か嘘か分からない話があって、そのときも「手のひらがうまかった」のだという人もいます。



#21

バカ人によるゴリラの民俗分類(大石、2012)		
No.	名称	説明
1	<i>ebobo</i>	ゴリラ(総称)
2	<i>la ebobo</i>	アカンボウ
3	<i>libambi</i>	コドモ
4	<i>mokolo a ngille</i>	ワカモノオス
5	<i>bufo ngille</i>	シルバー・バック
6	<i>ndonga</i>	ヒトリオス
7	<i>nyagole</i>	ムスメ
8	<i>wose ngille</i>	ワカモノメス
9	<i>nyao</i>	ハハオヤ
10	<i>nyandaba</i>	シルバー・バックと一緒に行動するメス

#19

#22

これは mbalaka と呼ばれる豆です。フランス語でマチエットという山刀を彼らは日常生活で使っているのですが、大型類人猿はこの豆のさやを山刀代わりにして襲ってくるという語りが民話の中で聞かれます。

#23

現実的な日常生活におけるゴリラとの対立関係をちょっと紹介してみたいのですが、ゴリラは植物食で、地上性の草本に依存します。どこにそれがたくさん生えているかという、畑や人が家をつくっていて引越した跡や畑が、そういった草本が生える格好の場所になります。そういったところで多く両者の遭遇の経験が起けると同時に獣害が起っています。バナナの実の部分ではなく、茎の部分をゴリラは食するのですが、一晩で五〇〜一〇〇個体のバナナが根こそぎなくなってしまうということで、みんなでドラを鳴らして追い返したりします。ゴリラは決して積極的な狩猟の対象にはなっていないのですが、犬を用いた銃猟で狩猟が行われることもあります。

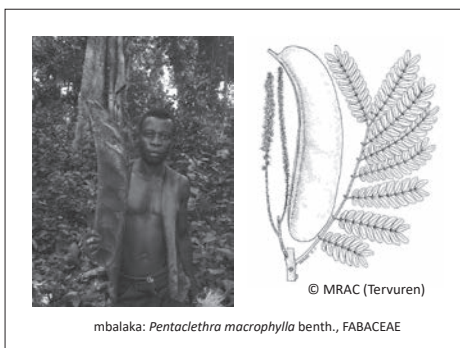
#24

これは、人の家があった跡にクズウコン科の植物が生えたところですが、これらはゴリラの大好物になります。

#25

ゴリラ研究者からは、ゴリラは地上性であってゆっくり動くということから非常に狩猟されやすいと言われています。しかし、バカのハンターたちはどんな意見かというと、「ゴリ

#22



ラは非常に手強い動物である」と認識していて、ゴリラ相手のやり取りでは容易に狩るものと狩られるものが入れ替わるということです。

この写真に写っているのは、代々トゥーマという狩猟的な熟練したハンターの家庭の生まれのバナさんという人で、もう亡くなっていますが、狩猟のために森のキャンプで寝ていたら、寝込みを襲われて顔などを噛まれてしまったそうです。何とか命は助かりましたが、彼はゴリラに逆襲したいという思いだけでゴリラを追いかけていました。そういうハンターがいたりするわけです。

#26

これもカカオ園でゴリラにかまれた男性の傷です。後輩の山口亮太君との共通の友人だったので、ちょうど事故の二週間後に彼が病院にお見舞いに行ったときに撮った写真です。

#27

ハンターはこのようにゴリラは全く油断できない存在だと考えていて、ゴリラに襲撃された話や格闘した話はいろいろあるのですが、そういった話のなかでは、ゴリラに対して単に怖いとか暴力的だというだけではなく、非常に知的な動物であるということが強調されます。女性は、「ゴリラ除け」のお守りを常に身に着けて森に行くと話していました。

#28

次に民族間関係とゴリラとの関係がどのように交錯してくるのかという話をしたいのですが、バカは、自分たちが死んだら、森の中に入っていて、生きていたときと同じような集落をつくって、狩りをしたり採集をして暮らすというイメージを持っています。

II 報告

#25



#26



The wounds of a Bakwele man (F in the case 4) two weeks after a gorilla attack (photograph by Dr. Ryota Yamaguchi).

しかしながら、農耕民は、隣人の農耕社会について、そのように見ていなくて、死ぬとゴリラやチンパンジーに生まれ変わると信じています。これはカメルーン東南部だけではなく、広範にコンゴ盆地の西部の複数の狩猟採集民集団が同じように考えていると、いろいろな論文で報告されています。ただバリエーションがあつて、ゴリラのところもあれば、チンパンジーに生まれ変わることもあるわけです。では、なぜ農耕民とゴリラなのかという話になると、よく「似ているから」という話が出てきます。

#29

バカ・ピグミーはバクウエレという農耕民をゴリラにたとえるのですが、まず話題になるのはそのしぐさです。手のひらで胸の上をたたいたりする（ドラミング）のですが、それが農耕民がたたたましく自分たちに説教する姿に似ていると言うのです。また、シルバーバックという雄は、人と出会うと立ち上がります。襲うためではなく、警戒させるためにそういった行動をするのですが、その格好がピグミーたちに対して威張るときの農耕民にそっくりだと言います。

#30

それを私は日本語でも「あいつら、イヌだから」というような陰口の言い方をする、そういうイデオロムだとばかり思っていました。私はスケッチブックをフィールドに持って行き、子どもたちに「勝手に絵をかきしていいよ」と自由に書いてもらうことをやっています。通常、トラックなどの車や動物などいろいろなものが出てくるのですが、あるとき、動物の絵の中に、なぜこんなに人間らしく描くのだろうという絵が見つかりまして、あれっと思いました。

#29

バカ・ピグミーはバクウエレ をゴリラに譬える



エボボ (バカ語)

ジル (バクウエレ語)

- ・ 森の中で出会った時の反応（「ドラミング」）が派手、人に向かってくる
- ・ 特にシルバーバックの、背筋を伸ばして反り返った姿勢が、バカに対して威張るときの農耕民にそっくり

この作品は上から、コロンブスモンキー、コビトワニ、三つ目がゴリラですが、その下は **kelapa** というセンザンコウです。ゴリラだけは妙に歯が出ていたり、顔や性器がすごく具体的に描かれているようなことがあったりします。

#31

さらにもっと露骨というか、「人間だ」と思ったのですが、これはまた別のバカ・ピグミーの少年の絵です。これをその子はゴリラだと主張するのですが、詳しく話を聞いていくと、これは農耕民の絵だということなのでした。僕は子どももそんな感じで、近隣民族がゴリラになったりするイメージで見ていると、そういうレベルで認識しているのかという、表象の抱かれ方に少しびっくりしたということがありました。

#32

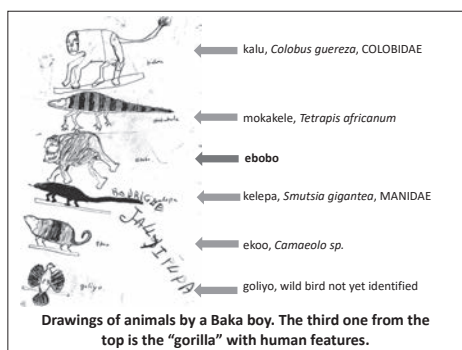
狩猟採集民が農耕民のことをゴリラが化けたものだと思っているという話をしたのですが、一方で、同時に農耕民の方も、ピグミーや狩猟採集民のことを動物になるものだと思っているところがあります。

具体的に言うと、**motit** は、バクウェレ語で「動物人間」という意味なのですが、ピグミーは小動物に自由に変身する能力があつて、自分たちの畑に来て作物を盗むという表現をします。実際に、畑でトウモロコシを盗んでいるコロブスを鉄砲で撃った瞬間に「ぎゃっ」という人間の声が出て、近付いてみるとピグミーだったというエピソードがよくあります。

ある属性を帯びた人間が死後に動物に変身するといったイメージが一つのカルチャー・ステレオタイプとしてあるようですが、最近バカ・ピグミーは、自分たちは死後白人に生まれ変わると考えるようになってきていると報告されています。それはなぜかというと、人類学



#31



#30

の研究者は農耕民の研究が少なく、みんなピグミーのところに行く。あるいはミッションの人が来て、「何か良いこと」をしてくれるのはみんなピグミーに対してなので、「きつとあいつらは自分たちの生まれ変わりである」という言い分が、いろいろとできてきたりします。

33

そういった形の生業実践の中で、農耕民は狩猟採集民を「獣害」する存在だという形で見ていて、獣害動物と同様にコントロールすべき対象だと言います。

34

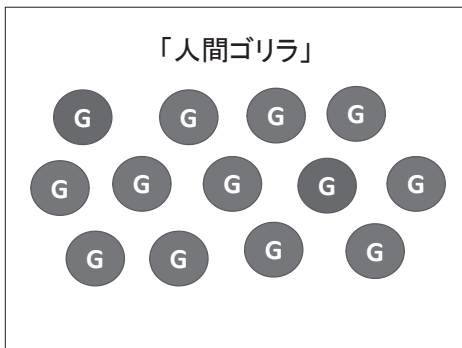
この写真は人権運動と言いますか、先住民運動が入ってきている宣伝の広告です。

35

次に非人間と人間の境界という今日の発表のメイン的な部分なのですが、ハイブリッドとしての人間ゴリラというものがあります。どういうことかというところ、体はゴリラで精神は人間というもので、野生ゴリラと一見見分けが付かない。そういったゴリラが、野生のゴリラの中に混じっていると、地域住民の人たちが考えています。

どうして分かるのかというと、さまざまなきっかけがあります。狩猟場面であったり観察したりということなのですが、狩猟の後で見たら槍に人の血が付いていたり、その動物が去った後に近付いていたら、糞をしていたところの上に人間の糞があつて、その上にトイレトーパーが落ちていたといったような話があります。

36



36

簡単に説明しますと、こうした野生ゴリラの中に、人間が変態した、もしくは人間が生まれ変わった人間ゴリラという存在が混じっているという考え方です。

37
38

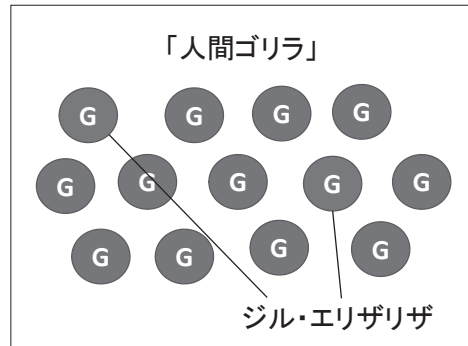
その変態のあり方の解釈には二つパターンがあります。農耕民と狩猟採集民とは言うことが若干違うのですが、狩猟採集民は「バクウエレはみんな死んだらゴリラになる」と言うのですが、バクウエレによるとそうではなくて、「妖術を持つている個人が死んだら民族に関わりなくゴリラになる」という言い方をします。

もう一つは、生きていても自分の体の中に妖術的なものを持っていると、気が付かないうちにゴリラになっている、あるいはまた人間に戻ることがあって、厄介なのは、それはコントロールできないことであると言われています。

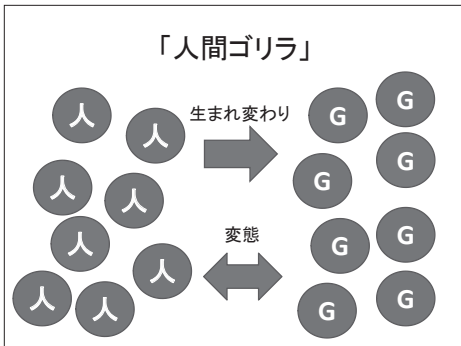
39

人間ゴリラのほかに、実は人間ゾウという話もあって人間ゴリラと比較すると非常に面白いのですが、人間ゾウはハンターの変身や生まれ変わりになっていて、人間ゴリラは妖術師の変身、生まれ変わりになっています。主にゾウにはビグミーがなって、ゴリラは農耕民になるというイメージで捉えられているようです。ただし、性格が凶暴な側面があったり、**kidnapping**（女性や子供をさらう）をするといったところが非常によく似ています。血液や糞は人と同じで、肉は、間違えて食べるとすぐくまずいということが共通しているところ

37



38



#40

既にハイブリッドには二種類あることは説明しましたが、非常に異なる性格付けのイメージが付与されていて、生まれ変わりのゴリラは非常に優しくて付き合いやすいけれども、妖術を持った人間が変態したゴリラは非常に危険で意地悪だということです。

そういった人間ゴリラの話にはいろいろなエピソードがあるのですが、五つぐらいの村で話を聞いていると、大体二〜三年に一件ぐらいそういった話があることが分かってきます。

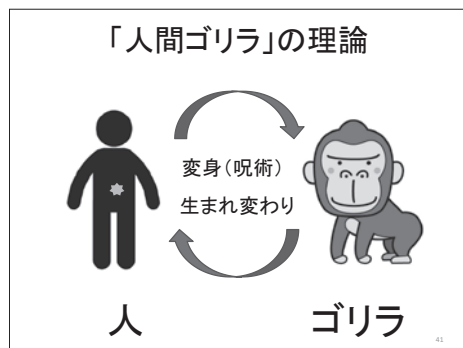
#41

これも先ほど説明しましたが、人とゴリラがいて、それが循環するというか、変身したり生まれ変わりになったりすることによって混じるという状況が、民俗理論的に考えられているということです。

#42

これは一つの事例ですが、村の中で起こっている紛争に妖術が関わっていたのですが、その原因と見なされた老女の病や発言と、そのゴリラに襲われたり付きまとわれた男性の間のやり取りがシンクロしていて、それによってゴリラが殺されてしまう、あるいは老女が追い払われたりしました。

そういった形で、ゴリラによる関与というものが、結果的に人間社会における誰かをパージ（排除）したり、あるいは大事にしたりすることにつながっていると。そういうことが言いたくて出しました。時間が一分過ぎているので、詳しい説明は省きますが、そういう村の中での人間の社会関係と、ゴリラの出没ないし行動がシンクロして捉えられています。



#41

#43

もう一つは、生まれ変わりゴリラの話です。ある男性が亡くなって葬式のとときにゴリラが出てきて、うろろうして太鼓をたたいたというのは本当かどうか分からないのですが、相当長いことうろろうしていて、いなくなつた。これは恐らく人間ゴリラの生まれ変わりであろうということ、全く人々は手出しをせずに大人しく相互行為が終わつたという話です。

#44

そういった形で、狩猟採集民と農耕民、それぞれ焼畑をやつたり狩猟採集をしているのですが、そこで出会う野生動物との遭遇経験が、その日常的なエスニック・バウンダリーを維持したり、再生産したりするということに還元されているという構図になっています。ただし、そのやり取りをする中で、動物の中に人間が紛れ込む、あるいはその逆のような状況が起こつて、よく分からなくなるような状況に、しばしばコミュニティ自体が置かれることがあります。

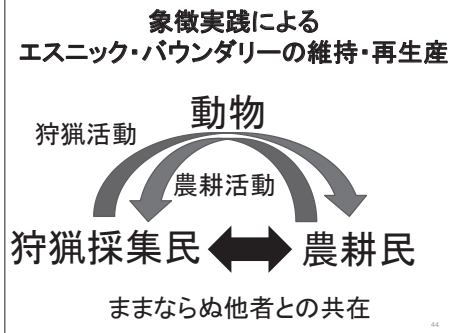
#45

これは、二〇一二年に出た『人と動物の人類学』という本の中で、大阪大学の池田光穂先生が作られた図です。この人間—文化、動物—自然という軸が文化的に構築されるとすると、その境界維持のところにゴリラ人間がいる。その背景として人間と動物の非常に緊密な関わり合いがある。そういう事例なのではないかと思っています。

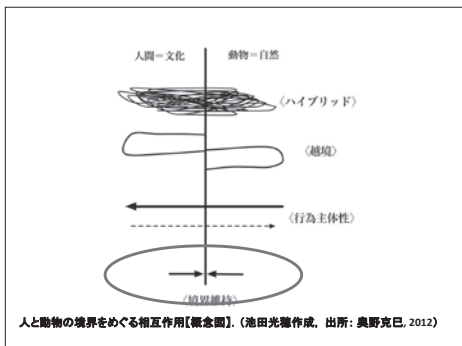
#46

結論ですが、ゴリラは単なる食物でも記号でもない人間性を帯びた存在として、バクウェ

#44



#45



レやバカ・ピグミーの中に現れていて、地域社会システムの一部をなしていると思われることができます。妖術思考を媒介にすることによって、結果的にゴリラがどのように、どのタイミングで現れるか、どんな行動をするのかということによって、人間の社会関係に強い影響を及ぼしているという事例があります。結果的にゴリラが意図しているかどうか分かりませんが、双方向的なインタラクションと見なせることもあるわけです。そうしたことから考えると、民族境界と人Ⅱ動物境界というものが混ざり合っていて、ゴリラないしゾウは人間と同じ社会文化システムの中にいると考えていいのではないかと思います。

そういう事例報告的な発表でした。ありがとうございます。

(床呂) 大石さん、どうもありがとうございます。大変分かりやすく、かつ非常に興味深い報告でした。私も事実関係などでも非常に伺いたいこともいろいろあるのですが、先ほど申し上げたとおり、一応そういった事実関係のご質問も含めて、後ほどディスカッションの時間にまとめてさせていただければと思います。以上で大石さんのお話は、取りあえず終わりということにさせていただきます。

いったんここでちょっと休憩を入れたと思います。四時から再開にさせていただきますでしょうか。四時までにこの会場に再びお戻りいただけますでしょうか。四時から開始にさせていただきますと思います。よろしくお願いいたします。

——休憩——

(床呂) 皆さま、お戻りでしょうか。コメンテーターの先生もいらっしゃいますね。予定の時刻を回りましたので、後半のシンポジウムを再開させていただきますと思います。

本日三人目のパネリスト、発表者は、A A研の吉田ゆか子さんからお話をしていただきました。吉田さんについては既に簡単に紹介をさせていただきましたが、インドネシアのバリ島で、特に仮面劇に関する調査をされていらつしゃいます。吉田さんの場合、非常に積極的に参与観察といえますか、ご自身も踊りの師匠に弟子入りをされて習得されたということで、バリの中でもいろいろなところで既に踊っていると聞いています。

本日は「仮面の命と物性―バリ島のトベン・レゴンの場合」ということでお話を頂きたいと思います。では吉田さん、よろしいでしょうか。

「仮面の命と物性

ーバリ島のトペン・レゴンの場合」

吉田 ゆか子（A A 研）

吉田です。よろしくお願いします。

#2

まず研究の背景から話したいのですが、私はモノの人類学の議論を、芸能という領域において展開するという課題に、ここ数年取り組んでいます。芸能というのは、人間の体を用いた技なわけですが、そこには多様なモノが介在しています。楽器などいろいろあるのですが、特に関心しているのは、芸能に仮面（モノ）が介在することで、芸能の表現や伝承において、どのような影響があるのかということを考えています。

モノに着目するときに、どのような視点が生まれるのか。いろいろあるのですが、三つ挙げておきます。一つはモノの持っている時間のスパンがあります。Alfred Gellが、芸術品をはじめとするさまざまなモノの動き、エージェンシーについて論じた著書の中で、人類学はモノが生まれてから朽ちるまでの伝記的な時間に着目すべきだということを言っています。例えばバリ島の仮面の場合、多くは木で作られるので、演者よりも長くこの世にとどまります。そして、数世代の演者によって使われることがよくあります。演者ではなく仮面の一生という視点で芸能を見ると、異なるタイムスパンで芸能を見ることが出来ます。

また、その仮面をモノとして位置付けるこの研究は、仮面の意味や、そこに表されている人物像を抽出するのではなく、仮面のモノらしい性質がどのように作用するのかという点に目を向けます。その点において、この研究は、いわゆる仮面研究とはちょっと違う特徴を



持っています。このモノらしい性質を、取りあえずここでは「物性（ものせい）」と呼んでいます。

それから三点目に、それと関連して仮面の物性に着目すると、仮面と身体的に関わる演者、人間の側の身体性もまた前面に現れてくることになります。

これらのことを考えると、例えば仮面を用いる芸能が化粧を用いる芸能とどう違うのかと、あるいは仮面ではなくて人自体に心霊の力と呼び込むような憑依儀礼とどう違うのかといった点も、少しずつ分かってきます。

また一方で、芸能という領域から人と物の関わりを描くことで、モノの人類学自体にはどのような貢献ができるのだろうかということも考えるわけですが、それは音・動き・物語の中で展開する人とモノの関わりが見えてきて、その中でそれ以外の、芸能ではない営みでは見えないような人とモノの関わりも描けるのではないかと思っています。

#3

もう一つ、このシンポジウムにあたって考えたいことが、仮面の命ということですが、これまでの二つの研究とちょっと関連してくるところですが、芸能の文脈だと、バリではタクスー（*taksu*）という力を重視します。これは人を魅了する力で、神様からもらう超自然的な力だと言われています。よく英語ではカリスマと訳されたり、オーラと言い換えられたりしているものです。

仮面芸能においては、まずタクスーというのは仮面に命を与えること、あるいは仮面と一つになることだと言われます。そのときに、人々が「仮面が生きている」「仮面に命を与える」などと言うわけです。これを比喩として捉えるのではなく、どのような命なのかということを考えています。

jawa (バリ語: ジワ、インドネシア語: ジワ) という語がありますが、辞書的な意味は霊・魂・精神・命などです。その語が人間だけでなく、仮面についても使われるわけです。

#4

ところで、一口に仮面といいますが、実はジャンルによって仮面の命の在り方、あるいは人と仮面の関係が違ってくるのですが、これまでの研究から分かっています。例えば、私が博論の中で扱っていたトペンというジャンルは、今写真に出ているものですが、このトペンにおいては仮面が演者によって所有されていて、夜、例えば寝るときに仮面を枕元に置いて寝るということをわざとします。そのように日常にまで及ぶ仮面と演者の付き合いがあり、そういった営みの中で演者の *jawa* が仮面に入る。そのことを仮面と演者が「一つになる」と言ったりします。

また細かく見ていくと、トペンの仮面の中にも顔を完全に覆ってしまう左側のような仮面と、右側の仮面のように上半分だけを覆う、口のところが大きく開いているタイプの仮面があります。これはまた細かくなるのでちょっと飛ばしますが、仮面の付け方がだいぶ違ってきます。半分だけを覆う仮面の方がだいぶ演者は自由が利いて、わざと壊れたもの、変な顔の仮面を使ったりする。仮面がモノであるということ暴露しながら、「演劇の役になりきる」という演劇上の約束事をわざと逸脱して遊ぶような、そういう道化の技があつたりします。

#5

一方、今回見ようとしているトペン・レゴン (天女の舞) という演目ですが、こちらの場合は個人で持っている仮面ではなく、数世紀にわたって寺院でまつられている、非常に神聖

なものといわれている御神体の仮面になります。これは少女だけがつけることができるのですが、仮面をつけて踊る少女たちは神格の乗り「物」のようでもあります。先ほどのトペンは男性演者がほとんどで、また即興の部分が大きいのですが、こちらの天女の舞には即興の部分も遊びの部分もあります。少女たちの *jawa* が仮面に入るといいうわれ方もしません。その点で、だいぶこのジャンルはトペンと違う傾向があるということを、まず見ていきました。

#6

本発表の目的ですが、二個目に紹介した天女の舞について、仮面とそれを取り巻く人々の関わりに注目していきます。その中で仮面がどのような働きをしているのか。人が仮面からどのような感情や行為を引き出されるのかを考えます。そして、仮面の命がどのように現れるのか。それがどういう命なのかということを考えたい。

また、そこにおいて、仮面の物らしい性質（物性）がどのように作用しているのかを考えます。特に今回の最後の方で、「複製できる」という仮面の物性について見ていきます。

#7

バリの説明はあまり要らないと思いますが、ヒンドゥー教徒がほとんどを占めています。ヒンドゥー教に、それ以前からこの地にあったアニミズムや祖霊信仰が混ざって、バリ・ヒンドゥーと研究者の間では呼ばれる宗教を形成しています。

#8

天女の舞は、そのバリの中でも南部のケテウェル村というところに伝承された演目です。

この写真は、パヨガン・アゲン寺院（P 寺院）というヒンドゥー教の寺院です。天女の舞は、ここで伝承されている舞で、この寺院に納められている御神体の仮面を使って行うものです。

このケテウエル村が海に近いということが舞と関係してきます。バリの人にとって海というのは、いろいろな魔物がいるところで、その海を隔てたところにある小島に魔物のような存在がいて、毎年特定の時期に病気を運んでくると考えられています。天女の舞はその悪霊払いの意味合いのある演目です。

#9

天女の舞と起源なのですが、向こうではこの仮面、そして仮面に宿る神格自体も *Ratu Bidadari*（天女様）と呼ばれています。私は便宜的に「天女の舞」と、まるでそういう踊りの名前があるかのように言っていますが、ケテウエル村の人はこの舞自体をそういった語では呼ばず、「天女様がお踊りになる」「天女様がお出になる」というように表現します。人間が仮面を使って踊るのではなく、人間が仮面に体を差し出し、天女様の乗り物になっているようなニュアンスが、この言葉から読み取れるわけです。

七枚の仮面、それにくわえて踊りには使われないというか、踊らない仮面というのが二枚ありまして、全部で九枚になります。

この舞の起源の物語はよく知られています。一八世紀あるいは一九世紀初頭ぐらいの話だと言われていますが、地元の王子デワ・アゲン・カルナがこの寺で瞑想していたと。その瞑想がすごく長く続いたのですが、その間に天女がデワ・アゲン・カルナの前に来て、踊る姿を見せました。彼がその瞑想に基づいて、天女の踊りを作ったと言われています。

仮面自体はどうだったのかというのはいろいろな説があって、一つはその王子自身が作っ

たという説。それから、その王子が地元の職人に作らせたという説。あるいは、元から仮面は寺にあったもので、パスパティ神という神が運んできたものだという説。あるいは、ジャワの Kediri の王が職人に作らせて運んできたなど、いろいろあります。

#10

バリ舞踊の代表的な演目でレゴンという宮廷舞踊があるのですが、この天女の舞は、このレゴンのそのルーツになったと言われています。そのため、天女の舞自体は、小さな村で伝承されているのですが、この舞は歴史ある、由緒正しい踊りとして広く知られています。

#11

ここまでのところで、仮面がどのような働きをしているかという点、一つは歴史の証として存在しているといえます。当時の仮面、少なくともデワ・アグン・カルナが瞑想した時代の仮面がそのまま残っていると言われているので、その時代のデワ・アグン・カルナの存在やヨガなどの可視的・可触的な証拠、物として残っていることになります。ここで仮面の耐久性が効いているなと思うわけです。仮面を中心として見れば、その時代時代の踊り子という「仮の胴」を得て舞っていると見ることができます。

また、バリの人に言わせると、供物を繰り返しささげられることが、霊的な力を蓄積していくのだそうです。ですから、長い間そこにあつて、繰り返し踊られて、繰り返し供物を受け取っているということ自体が、仮面の高い神聖性を示唆するのです。上演は一回で消えてしまうものですが、仮面というものが一つ入ることによって、その経験が蓄積されていく。この場合は神聖な力として蓄積されていくという、仮面の働きが一つあります。

それからもう一つ、仮面の顔自体が、もともとバリにあつた仮面とはちょっと違って、詳

しい人に言わせると、ジャワの仮面に似ていると。ですので、この仮面がジャワと関係していたのだろうと推察されるわけです。そういう造形的な示唆もあります。

#12

上演には二つの機能があつて、一つは寺の周年祭などで上演されることで、その祭りを成功させるというものです。これはどこでもやるわけではなくて、P寺院や、村の中の重要な寺院の祭りで踊られます。

それから、病を退治するという機能。これは、先ほども言ったような、海の方からやって来る病や災いを退けるための上演で、かつては、毎年特定の時期に、村中の全ての家に行つて踊ることをやっていたそうです。ただ、それは大変なので、今は天女様が作った聖水を各家に持ち帰ることで、それに代える、というように変わっています。現在では各家を訪れることはしていません。

#13

どんな演目なのかを見ていただきたいと思います。

——ビデオ上映——

今（仮面を）かぶっているところです。初めにお祈りをして、それから布を介して仮面に触っています。直接触れないで布越しに触って、装着して、できた人から踊り始めることになります。

七枚の仮面で、二人ずつ出てくるので、四セットやります。四セットで一枚の仮面が二回

踊るといことが起ります。時間がないのでビデオは途中ですが、ここで止めます。

#14

バリの言葉でバユ (Bayu)・サブダ (Sabda)・イデップ (Idlep) という言葉があつて、この三つによって人間の三つの能力、あるいは命と言い換えられるものが構成されていると考えられています。バユは風やエネルギーという意味で、サブダは声・話すこと、イデップは考えることです。植物にはバユしかなく、動物にはバユとサブダがあつて、人間にはさらに、考え、イデップがあると捉えられています。

一見仮面はこのいずれも持っていないように見えるのですが、先行研究でも指摘されているように、儀礼の場では、踊りがエネルギー (バユ) になつて、音楽が声 (サブダ) です。それから、祈りをイデップと考えて、踊りと音楽と祈りの三つによって、供物や神像に命が与えられるのだとも言われます。先ほど見たように、仮面は必ず伴奏音楽が鳴る中で、祈る人たちの前で、踊り子の体の動きを借りて舞うわけですが、そういう意味でバユ、サブダ、イデップをもらつて、仮面が命を持つとも言えます。

天女様の仮面の場合、基本的には仮面の命というのは、天女様という神格に起源を持っているものですが、上演に際しては、演者・演奏者・祈りをささげる人との間に、その命が立ち上がるとい側面を持っています。

#15

では、どういう人たちがこの演目を取り囲んでいるのかということを少し紹介します。まず、天女様やその他のこのP寺院でまつられている神格たちの世話をする責任者として司祭がいます。彼は家族と共にP寺院の隣に住んでいて、代々司祭を務めます。彼は夢で天女様

のお告げを受けることもできて、日々供物をやったり、あるいは踊り手の教育をしたりします。

#16

伴奏者は専属のガムラングループがいます。

#17

踊り子たちは、初潮を迎える前しか踊ってはいけないので、すごく小さな子どもたちが踊ります。彼女たちは自分を清浄な状態に保つために、いろいろな禁忌を守って生活しています。

その踊り子が初潮を迎えて引退すると、レゴン・アノムと呼ばれるアシスタントになり、踊ること以外のさまざまな天女の舞の世話をします。例えば髪の毛を結ってあげたりするわけです。

彼女たちは毎週様々な場所で踊るのですが、このグループ自体が非常に親密です。彼女たちは、「これは私の第二の家族」「(P寺院は) 第二の家のようだ」と言ったりします。

興味深いのは、他の踊りは上手に踊れるのに、なかなかこの天女の舞だけ覚えられなかったり、あるいは本番直前に非常に怖くなり踊りを辞退する子がいることです。天女の舞を踊れるようになるか否かは、天女様選ばれているか、選ばれていないかに拠るのだ、という感覚をこの村の人々は持っているようです。

#18

上演中の仮面と踊り子のあいだには、身体を通した関わりがあります。この天女の仮面は

ただの仮面とはちょっと違って、他の御神体と同様に特定の手順のとおりに扱わなければいけません。例えば持ち運ぶときには頭に乗せて運ばれるとか、そこに傘をかざすということをしします。被り手は、かぶる前にひざまずいて香を嗅いだり、花で体を清めたり、祈ったりする。そして、先ほど述べたように、布越しにしか触ってはいけません。

仮面には顔につけるための紐やゴムがなく、裏の突起を口でくわえて装着します。唾液が多く出るので、酸味の強いものは直前には食べてはいけないとか、くわえる前に花びらで口を清め、終わった後に念入りに仮面を拭うなど、そういったことも見られます。

#19

踊り子たちは、天女の舞に参加するにあたり、「初めは怖かった」というような言い方をするのですが、これも仮面の神聖性と関係があるようです。なにか取り扱いに問題があつて仮面を汚す、あるいは穢すことになる、大規模な浄化儀礼が必要になると言われています。踊り子や引退後のレゴン・アノムたちは、特に仮面を落としてしまうことを恐れて細心の注意を払います。それは、一つは心の持ちようのようにも言われるのですが、誠実でなければなりません。あとは一つ一つの動作が慎重に行われるわけです。

仮面を被って舞ったときに実際にどのような感覚なのかについては、実はタブーで、言うてはいけないことになっています。ですので、そこら辺は調査ができないのですが、恐らくすごく視界が悪いです。それから、布越しに取り扱わなければいけない、そもそも子どもが踊っている、口でかまなければいけない、かむ突起が結構短いものがあるという、数々の物理的に危うい要素を実はこの舞は内包しています。そのことによつてさらに慎重な扱いが必要となり、また禁忌がすごく厳しくなるなどということが出てきているのだらうと思います。

20
21

次に仮面を複製するという行為についての話をします。一つは仮面を複製することによって、別の寺でもこの舞が伝承されるようになるという事例を紹介したかったのですが、時間の関係上この点は飛ばします。

22

もう一つは仮面を複製して使い分けるといふ実践についてです。

天女の舞は、一九八八年にバリ芸術祭（PKB）という、州政府が毎年開いている大掛かりなイベントに招待されました。すると、村人の間でそういった世俗の上演に天女様を出していいのかという不安の声があがり、また当時すでに州令で、神聖な舞踊は儀礼の外では上演してはいけないとされていたために、問題となりました。そのときにワルター・シュビース財団というバリ文化振興を目的とする財団から提案があつて、仮面の複製を作つて、そちらで芸術祭に出たらいいのではないかという話になります。

それから、村では近隣の王族や司祭たちを呼び寄せて会議を開いて、ではそれは天女様にお伺いを立てようという話になります。そのときに、その当時の司祭への啓示がありました。本物と同じように、複製の仮面にも敬意を持って付き合うならば、複製を作ることは構わないというお告げがあつたそうです。司祭や村の世話役たちは、司祭階級（カースト体系のなかでは一番格の高いブラフマ階級）の職人と呼ばせて、レプリカを制作します。ちなみに、天女の仮面は先述したように九枚あるのですが、このときには踊りに出る七枚だけが複製されました。

それらのレプリカの仮面にまずは神聖化儀礼を施し、それから芸術祭などで着用が始まります。このレプリカが存在によって芸術祭をはじめとする世俗の場での上演が可能になります。

した。また、オリジナルの方の仮面は撮影をあまり自由にしてはいけないと言われていたのですが、レプリカについては、より自由な写真撮影が可能になりました。このスライドにある写真はある人の修士論文に載っていたのですが、レプリカの仮面を手で直接握って裏返して、裏がどのようなになっているのかを見せるというもので、仮面がごく支配的な視線の対象になっていることが分かるかと思います。こういう撮りかたができたのも、レプリカならではのことでです。

その仮面は、当初「レプリカの天女様」と呼ばれていました。

#23

この話には後日談がありまして、レプリカの天女様と呼ばれていた仮面が、次第に「子天女様（子どもの天女様）」と呼ばれるようになりました。

実は天女の舞は一九八八年に芸術祭に参加したものの、その後、毎年呼ばれるわけではないので、世俗の上演機会が非常に少なかったそうです。そしてその代わりにP寺院の周年祭でもこのレプリカを用いるということがかなり早い段階から始まっています。

なぜ世俗の上演のために作った仮面を当時からわざわざ周年祭に出していたのか、ということを知ると、司祭は「しまい込んでしまうのはもったいない」と答えました。この「もったいない (kasihan)」は「かわいそう」とも訳せる言葉です。バリでは非常によくあることなのですけれども、仮面を持ってしまおうとそれをしまい込んでおくのはもったいない、かわいそうだと思います、仮面を持っていることに動機付けられて、仮面を使う芸能を上演してしまおうということがあります。

寺の奥の敷地に儀礼具やご神体が置かれている神聖な建物があるのですが、仮面の安全なしまい場所が他になかったという理由で、レプリカはそこにオリジナルと一緒に収納される

ことになりました。

そして司祭や踊り子を中心に、次第にこの新しい方の仮面を「子天女様」と呼ぶようになっていきました。レプリカという呼び名は、コピーみたいであり、現在の司祭は、その名で呼ぶことはあまり好ましくないと言っています。

#24

このことはオリジナルの仮面にも影響を及ぼしました。オリジナルの方はそれまで天女様と呼ばれていたのですが、「大天女様」と呼ばれるようになりました。つまり、天女様が子持ちになったのです。

この子天女様ができたことによつて、オリジナルであつた大天女様の神聖性が強調されるということも言えます。というのも、大天女様はもう世俗の上演に出ていつて穢されることもなく、儀礼のときにしか現れない存在と位置づけられたために、人々はよりその神聖性に確信を持てるようになったというのです。つまり、レプリカを作るということは、人間側の都合で行われたわけですが、それを契機として天女様の在り方自体が微妙に変化しているということが指摘できます。

親子のように位置づけられ、共に周年祭で用いられるようになった二セットの仮面ですが、他方で、オリジナルとレプリカが全く同じかというと、踊り子たちは違いがあるとも言います。彼女たちは子天女様の方も、大天女様と同様に丁寧に扱う一方で、着用したときの感覚が全く異なるようにも感じていると言います。匂いや感触がだいぶ違うのだそうです。つまり仮面は（天女様という）神格の透明な乗り「物」ではなくて、踊り手たちはそれぞれの具体的な形状や匂い、感触を感じているということです。

25

これが寺院祭でレプリカの仮面がまさに用いられようとしているときの様子です。

26

これは踊っているところです。これがレプリカになります。

27

二〇〇七年に久しぶりに芸術祭に再び招待されて、今度は別の仮面、先ほど紹介したトペンというジャンルと一緒に共演するということをやりました。

28

これがフィナーレの様子です。みこしに担がれて会場を一周するという、儀礼での上演とは異なる、新しい演出が加わっています。

29

この上演は、基本的には舞を奉納するとき、つまり儀礼で行うときの舞と同じことをやっていたのですが、プラスそこに新たな演出が加えられていました。踊り子たちのフォーメーションもいつもと違っているもので、この上演には、天女様の新たな表情があらわれました。

このとき地元の司祭たちも大勢に観に行っていたのですが、現在のP寺院の司祭は当時を振り返ってこのように言っています。「あのときはあのオーラを見て、みんな感動して泣いた。芸術の権威たちからもたくさんのSNS、電話がかかってきた。非常なるオーラだった」。

このオーラという語はおそらくタクスのことで、それを私のために言い換えてオーラと言ってくれているのだと思います。

それから、当時の踊り子たちを率いていた前任の司祭は「あの日のレプリカの姿はオリジナルとほとんど同じであり、私たちは非常に驚いた」とも言っていました。

レプリカの仮面が人間によって作られて、意味付けられていたのだけでも、人々と関わる中で仮面は新たな表情を見せ、人間との関係を更新していくという事例かと思っています。

#30

まとめです。天女の仮面は、時代時代の少女の身体を「仮の胴」としながら人々の前に姿を現すわけですが、その中で繰り返し供物をささげられ、祈られ、霊的な力を蓄積していくという命の在り方があります。それから、ガムランの音色や踊り子たちの動き、人々の祈りの中に現れる、一瞬の命、一瞬のきらめきのような命のかたちもありました。

他方で、そのようにすぐ生き生きした仮面、天女様の在り方や、そしてそれと人との関係は、仮面の物としての多様な側面にも依存しています。具体的には、特に耐久性、長く使えるということ。それから、落下してしまうかもしれない形状や、布越しにしか触ってはいけないといった物理的な扱いに関する決まり。視界が悪いこと、匂いといった踊り手の五感に対する刺激もあります。また、複製を作ることができるという物らしさも、天女の表現や伝承に影響を与えていました。本発表では、こういった仮面の物性がこの演目においてユニークな効果を発揮しているということをみてきました。以上になります。

(床島) 吉田さん、どうもありがとうございました。またバリの事例も非常に興味深いところで、具体的なディテールに関してもいろいろとお伺いしたい点等も私自身もありますけれ

ども、質疑応答は後ほどまとめてということで、いったん吉田さんのご発表はここまでということにさせていただきます。ありがとうございます。

それではプログラムに従いまして、本日四人目、発表者としてはこれが最後のご発表ということになります。久保明教さんの方から最後のプレゼンテーションをお願いしたいと思います。久保さんは冒頭の趣旨説明の中でも少し紹介をさせていただきましたが、現在は一橋大学にご所属で、ロボットの研究、その後、南アジア・インドにおける「産業に関する研究。そして現在は、今日ご発表いただけるコンピューター将棋を含む、人とコンピューターとの関係性などについて大変刺激的な、非常にエッジの効いたといえますか、シャープな理論を展開されていらっしゃいます。

本日も将棋電王戦に関するお話ということで、「存在論的相対化——将棋電王戦を巡る否定形のアナロジーと可塑的な比較」というタイトルでお話を頂きたいと思っています。それでは久保さん、よろしいでしょうか。お願いします。

「存在論的相対化

―将棋電王戦を巡る否定形のアナロジーと可塑的な比較―

久保 明教（一橋大学）

ご紹介ありがとうございます。タイトルが広報時のものとかかなり変わっていますが、その理由は発表の中でも少し言及します。この発表は、基本的には事例の話がベースにはなるのですが、床呂先生が最初にまとめられた方法論に関する議論も多く入っています。また、僕がもの研2に参加しながら非常にモヤモヤしてきた部分をいい加減どうにかしたいので、取りあえず現時点での自分の考えの暫定的な結論を示すという感じになっています。

最初に、床呂先生の冒頭の導入にもありましたが、存在論的転回という潮流とされるものは、様々な研究が提示されて、影響力もあるように言われますが、しかし実際には何だかよく分からないところがあります。ただ、共通した特徴として言えることすれば、最近いろいろなところで言われている‘Taking Seriously’、「この世界に存在するものについての他者の見解を真剣に扱うこと」であるということだと思われれます。ただ、この世界に存在するものについての他者の見解を「彼らの存在論」と言うのであれば、従来の人類学もそうした他者の見解を真剣に扱ってきたように思われるし、存在論的転回論者が批判する認識論的な文化観、文化とは意味の体系であるという考え方に依拠する研究においても「存在論」という言葉でほとんど同じ対象が指示されてきました。だから、何が新しいのかよく分からないというふうに言うことは十分に可能だと思っていました。これは床呂先生が最初に仰っていた、Ontological Turnというのが「Turn」なのか「Return」なのかというお話で、その例として『死の人類学』の冒頭の記述を引用します。「個別文化の意味体系のもとで生きる人々においては特定の意味連関が「身のまわりの世界」として対象化されており、その対象化された意



味連関としての「行動環境」を、人間を含む具体的な存在者が「構成する仕方」を『存在論』と言ってもよい。文化における死の意味はこうした存在論のうちのひとつのテーマに他ならない」※。

こうした認識論的な存在論概念とは異なる点を強調するのであれば、存在論的転回において焦点化されてきたのは、その民族誌記述においてある状況を表現する際に、それを規定する「この世界に存在するものについての調査対象となる人々の見解（彼らの存在論）」と、「この世界に存在するものについての民族誌家およびその読者の見解」（「私たちの存在論」）が、しばしば明らかな齟齬を伴いつつ共立している事態であると。これが *seriously* という副詞に関わる場所ですね。自分たちの前提を踏まえて言えば、彼らの見解には相いれないものが出てくる、相いれないものが出てきたときにそれをシリアスに捉えるとはどういうことかという問題提起をしている、そういう風に考えると認識論的存在論概念との違いはある程度出やすいと考えています。

認識論的な存在論概念においては、科学が解明する均質な自然あるいは単一の同じ世界（同じ世界というのは、この発表の隠れたテーマなのですが）に対する異なる意味付けの体系という仕方では諸文化が位置付けられるために、「私たちの存在論」というものは、自然科学的な存在論として提示される場合には、「彼らの存在論」とは異なる水準に置かれます。一方「私たちの存在論」というものが文化的な意味の体系として把握される場合には、彼らの存在論とは同じ水準に置かれるものの、共立する必要のない相互に独立した領域として配置されると。あるいは、外在的な視点から比較できる対象として、彼らの存在論、私たちの存在論というのが文化的な意味の体系として区別できて、比較できるものとして捉えられることとなります。

ただし、「存在論」概念を援用する近年の人類学的研究においては、ある文化に固有の意

※内堀基光・山下晋司『死の人類学』弘文堂、一九八六年、二九頁。

味体系を支える集合的な実践に注目して、両者の接合、あるいは両者の齟齬を、「世界を制作」認識する」営為として捉える議論も存在します。これは僕自身の論文の表現ですが。

こうした分析は、言語中心主義的な認識論的文化研究の批判的継承として把握することができます。ここでは、個別の文化的意味体系をその下位要素ないし産出物とするような実践論的集合体の説明が目指される。これはEduardo Kohnであれば、パターンの創発といった言い方や、記号論的ネットワークという言い方をしています。人間のシンボリックな意味世界をより広い体系の中に位置付けていくという意味では、かなりEduardo Kohnの議論も七〇八割方はこれに当てはまるところだと思います。

そうした説明を目指す分析というのは、個別の文化を外在的な視点から分析できるという認識論的文化論が依拠する設定を継承して、「個別の文化」を「個別の自然」文化」に置き換えて分析する、そういった方法論であるという点で、「存在論的相対主義」、あるいは「実践論的相対主義」と呼ぶことができるのではないかと考えています。「何々の存在論」という言い方においてはそれぞれが別個のものとして扱われていますし、それを外在的に表現できるという前提に立っている限りにおいては同質です。ですから、批判的に継承していると言えるのではないかと思います。

これに対して、本発表で「存在論的相対化」と呼ぶのは、そうした外在的な視点自体をあらかじめ設定できない中で生じる運動として捉えています。なので、タイトルを「存在論的相対主義」から「存在論的相対化」に変えました。最初は存在論的相対主義という言葉で相対化の意味合いを出せると思ったのですが、相対主義というところは別個のものとして捉えるという言い方の方が強いように思えたので、区別をするために置き換えました。

そういう意味で、大村敬一さんなどが言うように、「機械として、そのユニットで世界が回っている」というような言い方というのは、大村さん自身がFranz Boasの議論に、もと

もとそういうところがあると言うように、自然と文化が一体になった、あるいはその歴史も一体になったものとして「存在論」を捉えるという意味では確かに「Return」ではないかと思えます。とはいえ、それは単なる回帰ではなく、過去の議論を継承してさらなる展開があるという考え方も有効だと考えていますが、この発表で焦点を当てたいのは、それらの考え方とはちょっと違う道筋であるということです。

存在論的転回において問題になるのは、「人々が存在すると述べるものの全てが、実際に存在していると認めることではなくて、むしろ《私たちの》世界において現に存在しているものを、他者の世界に存在しているものとの《差異》においてより良く理解すること」になるだろう、と Patrice Maniglier はまとめています。

従って、存在論的転回は、状況と表現の対応関係を規定する異なる論理、彼らの論理と私たちの論理を共立させながら、要するに相いれないものが並び立っているという状態において、有意義な説明を生みださなければならないという困難な課題を、人類学者・民族誌家に要請するわけです。この要請に応え得る方策として Marilyn Strathern らが提示してきたと言えるのは、「ある状況に特定の表現を与える彼らの論理に合わせて同じ状況に対応するわれわれの論理を改変し、その改変された論理に従って自他の状況に対する表現を構成していく」という方法ではないかと考えています。

こうした営為、あるいはこうした契機を「存在論的相対化」と呼ぶのであれば、そこには状況と表現の対応を規定する論理があらかじめ与えられません。つまり、ある状況に対して何が適切な基準であるかを判断する所与の明確な基準が存在しないという難点が生じます。だからこそ存在論的転回というのは、近代的な基準を批判する身振りにしばしばとどまってしまうって、そこから先、何が見えるかよく分からないという事態に陥りやすい。

人間以外の存在者（モノや動物）のエンジェンシーに注目する「脱人間中心主義的な人類

学」、このシンポジウム要旨説明文から取りましたが、その試みにおいても、非人間の主体性や自己意識、靈魂といった近代的思考が排斥・排除する要素を、それらの存在者のありように対する彼らの表現に依拠して引き出してくる限りにおいて、同じ難点に遭遇します。

というのも、〈状況―表現の対応〉というのは「表象」とも言い換えられますが、表象概念に対する無数の批判を経た現在においても、私たちは状況に適切に対応する表現を生み出す以外に、民族誌記述の実定性を担保する方法、ひいては研究者として生計を立てる方法を持に知らないからです。

従って、喫緊の課題は、〈状況―表現の対応〉を規定する異なる論理の共立に基づく存在論的相対化が、いかにして適切な〈状況―表現〉の対応を生みだし得るのか。加えて、適切な〈状況―表現〉の対応を生みださないときであっても、存在論的相対化が持つ固有の有効性とは何かという、この二つの問いに応えることでしょう。

この発表では、ここまで述べてきたような「存在について異なる見解を持つ者同士の相互作用」として、知能機械と人間の関わりを捉えます。その上で、知能機械との相互作用を通した存在論的な相対化に焦点を当てていきます。

人工知能やロボットと呼ばれる知能機械は、人間と部分的に近く、部分的に遠い世界を生きていると考えることができます。例えば Hubert Lederer Dreyfus や John Rogers Searle が二〇世紀末に展開した古典的計算主義批判というのは、知能機械が認知し行動する世界において、人間が生きる世界に存在するもの、つまり「常識」や「意味論」「志向性」が欠けていることを指摘した議論として読むこともできます。

具体的な例として扱うのは将棋電王戦ですが、これは二〇一一年から二〇一五年にかけて四度にわたって開催されています。第一回は、引退した将棋連盟会長、永世棋聖の故米長邦雄さんが一対一でやったのですが、それ以外は五対五の団体戦でした。現在は、人間の棋士

のトーナメントの優勝者と電王トーナメント（ソフト側のトーナメント）戦の優勝者が二番勝負を行う形で継続中です。ただ、このシリーズは将棋というゲームでも同じぐらい強いというか、プロ棋士は一番強いということを前提にして、何とかかろうじて成立してきた興行であって、棋士とソフトの指し手を規定する基準がものすごく違うわけです。つまりソフトは、パソコンをちよつと良くすればいきなり強くなるし、パソコンを非常に弱くすれば簡単に弱くなってしまふ。あるいは、すごく暑い部屋にずっと置かれたら動きませんし、ケーブルを抜いてしまつたら動けなくなるわけです。電王戦の中でも何がフェアな勝負かというのが全然分らないのです。

世間一般では、ずっと同じように勝負してきて、勝つたり負けたりしてきたと言われていますが、実際はものすごくルールが変わっています。第二―三回まで、途中までは、何台使おうが構わなかったのです。ですからソフト開発者は、どちらかというとハードをどううまく使うかに関する技術に興味をもっていた開発者でした。要するに、ゲームをどう作るかというよりも、例えばどうやって数百台のPCをうまくリソースを使って動かすかというところで結果を出してきました。

多分数百台だったと思うのですが、東大の使える限りのPCを全部つなげたGPSというソフトが、度を越した強さを発揮し、その次のシリーズからはPC一台に変わりました。

ただ、そもそもPC一台だったらフェアなのかということも確かではありません。要するにソフトが具体的にどのようなリソースを使えるかというのは、人的資源や開発者のお金など、バックにいるスポンサーなどによりますが、一体どのぐらい増えればフェアなのか。あるいは、どのぐらいに抑えればフェアなのか、よく分からないわけです。ですから、今のところPC一台と人間一人だったら一対一に見えるから、一台でやるということに落ち着いてきました。しかし、それ以前はプロの方が強いだろうから、何をやっても構わないという

ことで、何台でもつなげるような人たちがいっぱい出てきたので、そういう人たちの多くは現在では将棋ソフト開発から手を引いています。

あるいは、ソフトの事前貸し出しが許されるのかということも度々問題になりました。これも、事前に対戦相手の人間の棋士の棋譜を見えるというのは普通にやることですし、お互いにプロなので大体分かっているわけです。でも、事前に貸し出されて、それを何回も何回もやって、一〇〇〇回、二〇〇〇回やれば、確率論的にここは何パーセントというのが一応出せるわけです。寝ている間に延々とPCを回してやればできます。それは同じことなのか違うことなのかということも難しいですし、そういった点からも事前貸し出しというのはフェアなのか、どのような事前貸し出しがフェアなのかも確定は難しく、事前貸し出しに関するルールも次第に変わっています。

あるいは、エキシビジョンマッチとしてやったのですが、対局する盤とは別に継ぎ盤とよばれる将棋盤を用意して、人間の棋士がそちらでいろいろ動かしながら考えると。ソフトもこれをやっているのだから、まあやっていると言っているいか微妙ですが、それをやれば勝るといつて、一対一でソフトとやったときにはかなわなかった森下卓さんという棋士が、その継ぎ盤を使ったエキシビジョンマッチに勝っています。

要するに継ぎ盤でやると、精緻に人間側もやるから、ソフトは強かったけれども、もうこれは人間側が勝つしかないという状況にいったのですが、それを大みそかにやって、大みそかの一〇時に始まって元旦の午前四時ぐらいまで僕はずっと見ていたのですが、終わらないのです。ソフトが負けてくれない。ソフトは幾らでも考え続けるし、明日正月だから何かしたいとかいうことがないのですね。でも、人間側にはあつて、そういうのを何となくの慣例で、諦めるとか投了するとか、うまいことやってきたわけです。もちろん、それは勝負の中でやるのですが、職員の方も大変そうだからとか、そういうことも背景としてはある。その

辺でうまいこと案配してきて出来上がってきたものが、すごく合わないわけです。電王戦というのは、棋士とソフトという、そもそも全然違うスケール、基準で動いてきたものが、たまたま将棋が強いということとかみあつて、何とかかろうじて成立してきたような興行であると言えると思います。

電王戦は、ソフトの実力がトップ棋士に匹敵する（通算でソフト側が一〇勝五敗一分け）ことを示すだけでなく、将棋というゲームにおける世界の在り方を、棋士とソフトは大きく異なる仕方で捉えているということが明らかになる契機となりました。

阿部光瑠六段は、第二回初戦で鮮やかな勝利を収めた若手棋士ですが、彼は、このように両者を比較しています。「人間は、自分が不利になりそうな変化は怖くて、読みたくないから、もつと安全な道を行こうとしますよね。でも、コンピューターは怖がらずにちゃんと読んで、踏み込んでくる。強いはずですよ。怖がらない、疲れない、勝ちたいと思わない、ボコボコにされても最後まで諦めない。これはみんな、本当は人間の棋士にとって必要なことなのだと分かりました」。

しかしながら、将棋ソフトには、そもそも感情や疲労や、勝利への意思に関わる機能は実装されていないわけで、そもそもソフトは怖がったり、疲れたり、勝ちたいと思ったり、早めに諦めることはできません。従つて、それらの否定形に相当する、怖がらない、疲れない、勝ちたいと思わないなど、こういうこともできないわけです。阿部さんの言う、怖がらない、あるいは疲れない、勝ちたいと思わない、最後まで諦めない（以降は全てまとめて「怖がらない」と表記）ソフトというのは、ソフトの指し手を、棋士の指し手になぞらえて理解する否定形のアナロジーの産物だと言えると思います。

この否定形のアナロジーというのは僕が勝手に作った表現です。科学哲学や論理学での一般的なアナロジーの捉え方は、複数の同じ性質A、B、C、D、Eを持つ類似した対象X／

Yにおいて、Xが性質Fを持つことからYもまた性質Fを持つことが推論される、それが検証されるといふ形を取っています。これに対して、このアナロジは、類似した対象X（棋士）・Y（ソフト）において、Xが性質F（怖がる、疲れる、勝ちたいと思う、最後の最後では潔く諦めることもある）を持つていて、Y（ソフト）が性質Fを持たないことから、Yに性質Fの否定形（怖がらない・諦めない・勝ちたいと思わない）が付加されると。

このやり方によって、棋士とソフトの異なる視点を混ぜ合わせていく効果が生まれているわけです。つまり、否定形のアナロジというのは、ソフトのように諦めない指し方というのは、どのようなものがあるのだろうと考えられることです。そもそものだから関係ないと言ってしまうと混ざらないのですが、自分たちがやっていることと同じようにソフトがやっていることを捉えるから、全然違うものの間に連続性を設定していて、それによって自分たちに取り入れられる。そういった表現として「諦めない機械」、「怖がらない機械」というものが出てくる、ということです。

しかしながら、ここでちょっと強調しておきたいのは、阿部さんの言う「本当は棋士にとつて必要なこと」という表現は、一見すると、対局に臨む精神的な構えの重要性を述べているように見えますが、そうではありません。というのは、まずプロ棋士は対局中の情動を制御する極めて高い能力と技術を備えています。阿部さんは「人間は安全な道を行こうとしますよね」と言っています。僕は四年前ぐらいに将棋を始めて、まだ初段で、二段までいけないのですが、プロにとつての安全な道というのは、アマチュアにとつてはとても怖くてやっていられないようなギリギリのルートなわけです。つまり、その情動の制御に関して、少なくとも人間の将棋プレイヤーの中で、あの人たちほど秀でている人たちはいない。ですから、この発言は単純に諦めないことは大事だと言っているわけではなくて、今までぎりぎりのところでやってきて、もうこれが一番合理的な方法だと思われてきた将棋の進め方自体

が、実はものすごく微かな情動にとらわれた先入観によって、狭められていたものではないかという疑義を呈しているということです。

具体的には、既存の情動の制御法と結び付いた定跡というフォーマット、その外で戦うことの重要性・有効性を、特に若手を中心とする棋士が意識するようになったという状況があるのではないかと思います。

千田翔太五段という、阿部さんと同世代の棋士はこのように言っています。「人間が一局の将棋に見いだすストーリーには、定跡という基本的なフォーマットがあるはずなんです」。この定跡に関しては、全然将棋を知らない方にはちよつと分かりにくいと思います。TIPSとかゲームの攻略本のような、こうすればこうなる、こういうときはこうすればいい、というようなものでは全くありません。

要するに定跡というのは、将棋という世界の探索日記のアーカイブのようなものです。こーやって、こーやって、こーなると先手がちよつといいかなとか、先手が優勢とか、後手やや良しとか、そういった展望がつづられたアーカイブです。人間同士の対局ではお互いに定跡を当てにしながらやっているのです、ちよつと外れたとしても、定跡との比較で考えることができるのだけれど、ソフト相手であると、そもそも何の定跡と結び付けて考えればいいのか分からなくなるところまでいってしまふと。そうすると千田さんが言うように、「形勢判断やその後の指し方、ストーリーの紡ぎ方が分からなくなってしまうと、結果的に全く力が出せずに終わることがよくあります」ということになるわけです。

この千田五段というのは、ソフトを活用して、自らの感覚を変える研究を本格的に導入したことで知られる若手棋士で、彼自身はそのストーリーの紡ぎ方が分からなくなる領域、定跡というフォーマットの外部でどうやって戦うかということに身に付けていくために、ソフトを使った研究をやっているという風に僕は捉えています。その結果、定跡というフォー

マットとは別の形で将棋という世界を探索する。そういった語彙ややり口をだんだん獲得してきたという人です。

彼の発言は、将棋という同じ世界を、棋士とソフトが異なる仕方で見えている（認識論的相対化）のではなく、状況と表現、局面と形勢判断、あるいは指し手を結び付ける棋士の論理が、両者を異なる仕方で見付けけるソフトの論理によって相対化されることによって、将棋という世界に新たな領域が生みだされているということを示しています。例えばソフトの場合、形勢判断というのは評価値で数値化されます。人間の場合は語りで「先手良し」とか、「先手気持ち悪い」とか、「後手作戦勝ち」とか、そういったかなり漠然とした言い方でなされるわけです。

ですから、これを存在論的相対化と呼んだ方がより適切なのではないかと考えます。将棋というゲームは原理的には完全解析が可能とされています。実際的にはめどが立っていないのですが、完全解析された後では、将棋というゲームの全域の実在がはっきりすると考えることもできますし、それを仮定することはできます。つまり、その同じ世界を仮定するのであれば、認識論的相対化として把握することも可能ですけれども、棋士やソフトという現在の行為者の視点からすれば、そんなものは確定していないわけで、その確定した同じ世界を当てにして動いているわけでも、考えているわけでもないわけです。彼らの視点に即した記述を試みる限り、完全解析された後を前提にして認識論的相対化として捉えるのは妥当ではないと考えます。

この下に書いてある一文は、「完全解析されたらどうしますか」と聞かれて、「ちょっとルールを変えればいいじゃないですか」と羽生善治三冠が言ったというものです。「例えば桂馬の動きを一つ変えれば、ゲームのありかたは幾らでも変わる」と。つまり完全解析すればそこで全部終わるかというところ、ちょっと変えただけで前提が全部変わってしまうわけ

す。そういうゲームをやっているのであって、解析が終われば、そこで終わるようなことはそもそもやっていないと。私たちはそこが楽しくて将棋を見ているわけではないし、やっているわけでもないという側面を含めた発言だと思ったので、引用しました。つまり「同じ世界」を確定した瞬間に、確定したことによって、いろいろ分離してしまうことが起こるということも、少し言っておきたいということです。

先ほどご紹介した千田五段は、先日対談をさせていただいたのですが、そのときに、現在の強豪ソフトの強さの要因の一つは、中段玉などの最終盤の局面における自玉の安全度の見切りの正確性にあると分析されていました。中段玉というのは、普段は自陣の深くに囲われる王将が、敵陣の深くにさまよい出てきてしまっているのに、不思議と詰ませにくい状況で、定跡には記載されにくく、定跡がカバーする範囲の後に現れることの多い例外的な状況です。トップ棋士ではあっても、恐怖や焦燥や諦念といった情動の微かなうごめきにとらわれて、指し手が不安定化しやすい。ですから、中段玉が出てくると、かなり逆転に次ぐ逆転や悪手と好手が入り交じる熱戦になることが多いです。

そもそも将棋は、相手の王将、あるいは玉将、両方あるのですが、それを先に詰ました方が勝利するゲームです。しかし、どれほど早く相手の守備を崩しても、自分の王様が先に詰まされてしまうと負けてしまうので、自分の王の安全度を見極めることは、攻めるにせよ守るにせよ、全ての指し手の前提をなします。

現在の強豪ソフトは、自玉の安全度をぎりぎりで見極める判断の正確性によって、プロ棋士が微かな情動のうごめきの中で考慮しきれず、選択しきれない指し手を選び、定跡というフォーマットによって把握できる範囲を超えて戦うことができる。これが「怖がらない」「最後まであきらめない」と阿部が表現するソフトの特徴の具体的な現れであって、それは千田さんによるソフトを用いた研究を通じて、より適切な〈状況―表現〉のセット、つまり

自玉の安全度評価の精度というものに置き換えられていると。

彼の研究というのは、ソフトが生成する候補手や評価値と自らが思い浮かべる指し手や形勢判断が食い違う局面に焦点を当てて、両者の読み筋を詳細に比較し、自らの将棋をめぐる感覚を変える方法論です。

これは実際に対談をやったときにいろいろと教えてもらったのですが、ソフトの影響を受けた千田五段の将棋についての分析には奇妙なところがある（僕は初段なので多分、研究者で言えばD1ぐらいですが、そのぐらいのときにMarilyn Strathernの民族誌を読んだときと同じような感じだったのですが）。つまり千田さんが言っていることが僕の知っている将棋用語の使い方と微妙に違うのです。ソフトの影響を受けて、「これが囲いですよね」と言うのだけでも、僕にはそんなものは囲いに全く見えません。ですから、ソフトの論理に従って、自分たちの将棋業界の用語を使ったときに、かなり違うものにずれてきてしまう。けれども、それは囲いならざる囲いとして、有効な陣形として千田さんはだんだん分かってきているし、それを他の棋士に言語化して、一応説明できるぐらいになっているものもあるという。千田さんは自分でがんがん言うタイプなのですが、若手を中心に水面下ではいろいろやられている。感覚を変えらるということですね。

このように、中段玉など、定跡の外部にあった、つまり棋士にとって《状況―表現》の適切な対応が取れない局面が、ソフトによる探索と棋士による比較を通して、将棋という世界に付加されてきた、ということです。こうしたプロセスは、認識論的相対化ではなくて存在論的相対化と言っているのではないかといいことで、この話をしています。

そうすると、ここで言う比較というのは何なのか。比較という営為は、比較の対象およびそれをめぐる（比較する者を含む）、さまざまなアクターを関係付けていく営為であり、つまり比較するものが、その比較される対象とくっついていく、相互に作用していくという意

味で内在的で連続的な実践であって、比較する主体と対象というのはそんなに簡単に区別できません。それらのネットワークが安定化することを通じて、適切な〈状況―表現〉のセットを産出する外在的で非連続的な思弁、AとBが違う、AはこうでBはこうだということが可能になります。

人類学者がやっていることを考えると、フィールドワーカーは、被調査者をはじめとする現地のださまな要素に自らの身体や感情を結び付けていくことを通じて、「彼らの視点」へと接近して、〈状況―表現〉を規定する「彼らの論理」と「私たちの論理」をさまざまに接続する中で両者を比較し、状況に対して適切な表現を産出し得るような民族誌家となっていくと言えるだろうと思います。

比較対象をめぐる諸アクターのネットワークの安定化によって、明確な比較の基準が与えられているとき、比較はその対象に適切に対応した一連の述語的表現、つまり「Aは〜である」のに対して、Bは〜である」を産出します。これは明示的な比較を行っていないときでも、特に民族誌記述の中では、「日本語ではこういうふうに言う」「日本ではこうだけでも」というのを前提にしている場合が多いので、「Aは〜である」というのは、潜在的に比較が効いている場合も含めて言っています。こうした表現を産出することによって、人類学者、フィールドワーカー、民族誌家は「比較するもの」としての安定したありようを確立します。ですから、その適切な〈状況―表現〉の対応は、比較自体が新たな要素や新たな関係性の現れによって流動的に拡張し変化していく運動における一つのステップに他ならず、人類学者は絶えず中途半端な「現地民もどき／分析者もどき」として、ふるまい続けることにもなる。

比較によって対象が特定の姿を獲得し、対象の動態を通じて比較が新たな形を取る。こうした比較の可塑性において、適切な〈状況―表現〉のセットを確立すること（学問的表象）と、適切な〈状況―表現〉のセットが確立され得る領域を探索すること（学問的探求）は表

裏一体であり、一方は他方の下位要素ないし効果として現れる。ここにおいて最初に述べた課題1と課題2が同時に乗り越えられると考えています。こうした可塑的な運動において、比較をめぐる連続的实践と非連続的思弁が架橋されます。

阿部さんの言う「怖がらないソフト」というものもまた、棋士とソフトの比較をめぐる連続的实践と非連続的思弁の間に発生する概念であるといえます。一見、「怖がる／怖がらない」という二項対立において、棋士とソフトが切り分けられているように見えますが、そのソフトの在り方というのは、先ほど言ったように棋士との連続的实践において現れるものに他なりません。内在的な実践の動態が、外在的な思弁の切り分けに導入されることで生まれる、こうしたソフトの否定形のありようは、「本当は棋士にとって必要なこと」として実践の場に差し戻されていきます。

その具体的な現れとして、千田さんによるソフトを用いた研究では、将棋というゲームが許容する無数の指し手を棋士の思考とソフトの計算と結び付けながら探索することで、この差し戻しの運動が遂行されていく。比較される膨大な要素が結び付いて安定した基準を確立すると、「自玉の安全度の見切りの精度」といった仕方で自他の差異が抽出され、ソフトの精度、つまりソフトが示す〈状況―表現〉のセット、この表現というのは具体的には数値なわけですが、それらが重ね合わされる中で、千田自身の将棋を捉える視点は、状況に対してある語りを当てはめるものです。

ですから、それは数値を翻訳するものであって、そのままではあり得ません。これはソフトの論理を数値のさまざまな運動から読み取って、それを自分たち棋士に分かる言葉に変えていく、あるいはその言葉を作っていくという作業になります。それによって、自分および棋士の将棋を見る視点自体、あるいは在り方自体が変わっていく。加えて、人間の棋士との対局において、千田さん自身の指し手もまた変化していく。それによって、棋士とソフトの

差異を捉える仕方も変化すると。

このように、比較が対象に特定の姿を与えると同時に、比較の在り方、ひいては「比較するもの」としての人類学者や棋士のありよう自体が、対象の動態によって変容し、変容した比較が対象に新たな姿を与えていく。このような「可塑的」な比較のプロセスの中で、異なる存在論的布置を生きる者同士の相互作用は、両者のいずれにも還元できない不明瞭な概念（状況と適切に対応しているとは言えないような表現としての、否定形のアナロジーとしての「怖がらないソフト」等）を生みだすことによって、比較のネットワークを拡張し、その新たに探索された領域の部分的な安定化を通じて、より明瞭な概念（状況と適切に対応する表現として「自玉の安全度評価の精度の差異」等）がまた確立される。また、その確立されたもののすぐ隣や、それに対する批判が「そうではないのではないか」「こういう場面ではどうなのだ」という形で、拡張が起こっていく。このように考えることができます。

最後に、このような存在論的相対化に注目する人類学的研究の実定性はどこにあるのか、ということを考えてみると（実定性というのはMichel Foucaultの言葉で、「学問的分析の妥当性を支える条件の束」のような意味です）、それは、「異なる仕方では認識される同じ世界」という近代的前提による抑圧や制約が問題化し、異なる存在論的見解が共立する、あるいは対立しながら問題を起こしていく、そういった現代世界の有様において妥当性があるだろうと。一番分かりやすい例はIS（イスラミックステート）だと思います。ほかにもフランスのブルカ禁止法や、Paul Nadasyさんが議論しているような先住民の知識。彼は、科学的知識と民族的知識を分断した上で、科学的知識の対象となるのはみな共有所する同じ世界だからその知識もまた共有されたものであって、それにプラスしていろいろな考え方があってという形で見ていく限り、彼らの自然環境に対する関わり方というのは、部分的にしか取り入れられないといった議論をしています。そういった場面にも出てくるだろうと。

そこにおいて人類学的分析の妥当性は、人類学者の可塑的な比較が被分析者の可塑的な比較と連動する中で発生し、この発表で行ったように、両者が連動しながら〈状況―表現〉が産出され得る新たな領域を探索します。ここで課題2を乗り越え、それにより適切な〈状況―表現〉を産出していくことにおいて、課題1がクリアされる。こうしたプロセスにおいて把握されることになるのではないかというのが、暫定的な結論です。ありがとうございます。

（床呂） ありがとうございます。最初にパネラーの皆さんに三〇分とお伝えしたので、密度の濃い内容をまとめていただいたことなろうかと思います。久保さんのお話、もちろん具体的な電子将棋の事例に基づきつつも、それを超える射程を持った、まさに今回のシンポジウムの全体の趣旨にも関わる、さまざまな理論的な問題提起等もしていただけたのではないかと思います。どうもありがとうございます。

一応四人の発表者の方からのお話、プレゼンテーションは以上になります。これから質疑応答に入っていくわけですが、いずれも大変密度の濃い、興味深いお話が続いたということもありますので、いったんもう一回、ここで休憩を入れさせていただいてよろしいでしょうか。一五分プラスぐらい、やや長めで五時半から再開ということでしょうか。それで質疑応答の最初に、まず内堀先生と田中先生からコメントを頂いてということにさせていただきます。五時半までにこの会場にお戻りください。

――休憩――

（床呂） それではシンポジウムを再開させていただきますと思います。最後のパートという

ことになろうかと思いますが、今まで四人のパネリストの方による、いずれも大変刺激的な密度の濃いお話があったかと思っています。今回コメンテーターとして放送大学の内堀基光先生、京都大学人文研の田中雅一先生においでいただいていますので、まずそのお二人からのコメントをそれぞれ一〇分から一五分以内ぐらいで頂ければと思っています。

それでは、最初に内堀先生の方からよろしいでしょうか。

Ⅲ コメント

内堀 基光（放送大学）

今日、私は何も用意してきませんでしたので、今日の話を聞いてそれに対応するというだけです。基本的には、最初の二人の場合は人間と動物、後の二人は人間と非生物、非生命体を扱われたわけですね。非生命体といっても、人間が作り出したものという共通性を持っているわけです。私自身が興味を持っているのは、実は人間が作り出したものではないものです。取りあえずは、石や、副次的には木など、そういうものに興味を持っていますが、そのことには今日は触れません。

最初に床呂さんがこのシンポジウムの問題として出されたことですが、それを久保さんが最後に随分言ってくれましたが、他の三人の方はあまり触れていませんでした。基本的に「もの」のことです。「もの」を研究すること。とりわけ脱人間中心主義的に語ることによって、それがどういう可能性と課題を持っているのかということです。それが私にはよく分かりませんでした。皆さんのお話を聞く前でも、聞いた後でもよく分からないです。

久保さんは割と明確に可能性について語ってくれました。最後のところですね。ですが、それは私にはあくまでも民族誌家（エスノグラファー）にとつての課題であるというように限定的に語られたと思います。そういうものとしての課題であり、可能性について語ってくれたと思います。ですがそうではなく、もしそういうわれわれプロフェッションの問題ではなくて、全体としてわれわれが生きていく上でのものについて脱人間中心主義的に語るとい



ことはどういう可能性を持っていて、それに対してどういう課題が突きつけられているのかと考えた場合、どうもまだまだ皆さんは明確にはお答えになっていないと思います。

ただし、全員に共通するものはあると思います。私はそれがある意味で、私の言葉ですけれども、「もののきょうい」と捉えてみたいなど。「きょうい」というのは二つの意味がありますが、驚き（驚異）と、脅し（脅威）ですね。要するにものがあることによって、われわれがびつくり仰天、最近ならびつくりぼんとするのか。あるいは怖がって、われわれの存在自体が脅かされるものであるのか。そこに焦点を当てれば、いわば理論的な意味でのものの力ではなくて、まさに現実の意味でのものの力をわれわれは考えることができます。

いつかわれわれがいなくなつて、ものだけの世界になるというプロスペクトも見ることができますし、本当にものが人間より長生きできる、寿命が長いのか。仮面は長いらしいのですが、人間より長く続く物というものがいかなるものであつて、人間がいなくなったこの地球上に、あるいはこの宇宙においてはどのようなもの、どのような存在があるのかという方が、恐らく人類学者の普通考える業務を超えたところで問題になってくるのだと思います。そして、ジャーナリズムなどにおいては、そういうことがよく話題になっているわけですね。もう何年も前から人間がなくなった地球の話が、ベストセラーになるぐらいです。残念ながら、今までの人類学者の営為ではそういうところまでいっていない。ただし、可能性はあり得ると思います。そこで「きょうい」を、今日の四人の方全員に共通するものとして、テーマといいますか、トピックと言つた方がいいのでしょうか。そのように捉えたわけですが、例えば人間対動物でも、普段においては恐らく、いろいろ挙げてはいただきましたが、個々の動物と植物以上に、森に生命を持つて動いているもの全体の「きょうい」であり、バカにおいては中心的にはゴリラであり、そうした「きょうい」であるわけです。これは二つの意味で、どちらも「きょうい」になっているとは思いますが、久保さんの方はどちらかと

いうと「驚異」。半分脅威もあるかもしれませんが、むしろ wonder だと思います。そして、バカの方においては、少し怖いものの「脅威」が入っているかなと。

それでもう一つ、人間が作り出した仮面、あるいはAIにおいては、より後者の「脅威」が前面に出ていると思います。やはり仮面というのは、もうわれわれが見るだけでも怖いし、恐らくバリの人間にとっても wonder である以上に threat であるのかなと。それも非常にアンビバレントな意味での threat かなと思います。そんなふうになっているものもあります。それから、AI等は現実においても threat にもなり得るものとしてよく論じられているわけです。

そういう点から捉えると、われわれはどういうものを扱って、どのように語っていけば、ものについての人類学というのが、今までのものよりは多少豊かに語れるようにとか、豊かというよりも、切実な形で民族誌家の仕事を提示できるかなと思います。基本的に民族誌家の仕事というのは、こればかりは全然切実性がないのですよね。ある意味では切実性がないものを提示するという意味もあつたとは思いますが、今は、それはそれとして悪いとは言いませんが、切実性を持った民族誌というのも大事であると考えています。その点では、モノというのは非常に強い「脅かし性」を持っていると考えているので、そこに切実性への可能性があり、それ（切実性をもつ「もの」）を追いかけるという課題はあるかなと思います。以上です。

(床呂) 内堀先生、どうもありがとうございました。スピーカーの方からのレスポンスはこの後まとめたいと思いますので、先にもう一人のコメントーターの京都大学人文研の田中雅一先生の方からコメントを頂ければと思います。

田中 雅一（京都大学）

それでは、コメントを始めたいと思います。京都大学の田中雅一です。よろしく願います。

#2

昔、私は人類学の3Pパラダイムというのを作って、primitiveからpeasantそしてpervertというように、人類学の対象はどんどん変わってきたのだと指摘しました。このポインタは、文化人類学ははじめprimitiveをやっていたのだけれども、人類学者は未開だけでなく文明の方もやりたいなと思うことになる。しかし、メキシコ、インド、日本など、文字を持つ社会の中でも田舎の方を選択した。いわゆるpeasant studiesが生まれます。しかし、田舎の方をやっていると、だんだん都市の方もやりたくなった。Urban anthropologyの登場です。しかし、都市の方をやっていると、やはりその周縁的な人たちに民族的なマイノリティとか性的なマイノリティに関心がいってしまうという話です。

#3

これを図を変えて考えると、まず人類がいて、それが文明と未開に分かれている。文明の方は、厳密には西洋と東洋に分かれます。人類学者の方はまず未開(primitive)を選んだ（あるいは、未開を対象とする学問として人類学が生まれた）。では、文明社会をやろうと思ったときも、文明社会を構成する都市と村落の中で、村落(peasant)を選びました。最後に都市を対象に研究を始めた時も、中心よりは周縁(pervert)を選び、アイデンティティ・ポリティクスなどをテーマに取り上げてきた。



#4

この後ではどうなったのかと私は考えました。つまり周縁（未開、田舎、マイノリティ・異常者）と中心（文明、都市、マジョリティ・正常者）という対比を考えた時、マイノリティ（あるいは異常者）を選んだあと、同じ論法でいけば、人類学は都市のマジョリティあるいは正常者に注目することになるはずです。そして、その下位区分である周縁に位置する人びとを選ぶことになる。しかし、マジョリティ・正常者はどのような人間や社会から構成されているのか？ 私はもう分からなかったのです。もうこれ以上ないだろうと思いました。

#5

ではどうするかといったときに、三つの選択が想定されます。一つは周縁の順列組み合わせですね。女性について研究していた人が、女性のセックスワーカーの調査をするとか、ゲイの調査をしていた人は、今度はSMのゲイを調査しようとかいって、その周縁的なものを幾つも組み合わせで、対象を増やしている。私の場合は、アメリカのレズビアンSMなどでしょうか。

もう一つは中心に行こうと。もう周縁ばかりをやっていたら駄目なのではないのかと。そのような選択の一つが、私の場合米軍基地の調査でした。

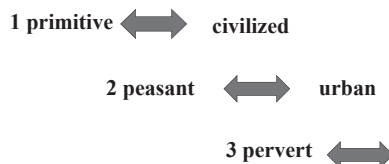
もう一つは今日のシンポジウムの課題のように非人類に行くことです。私の場合はフェティッシュです。

#6

ですから、この図式にもどると、順列組み合わせは、左側の周縁の方を徘徊（はいかい）することになる。二番目の中心志向は右側に行ってしまう。

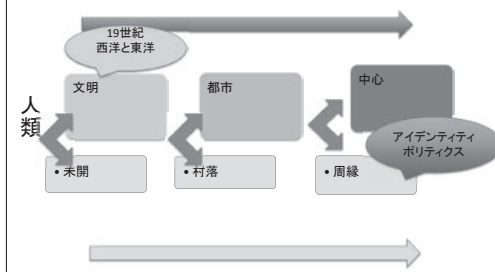
Ⅲ コメント

図1 人類学の3Pパラダイム



2

背景



Ⅲ コメント

非人類というのは、この図には入らない。非人類というのは、もうこの図式からはみ出して、人類を一部とする動物、動物を一部とする生物、生物を一部とするモノなど、この図式に入らない左へどんどん拡大していく。それが私の理解です。

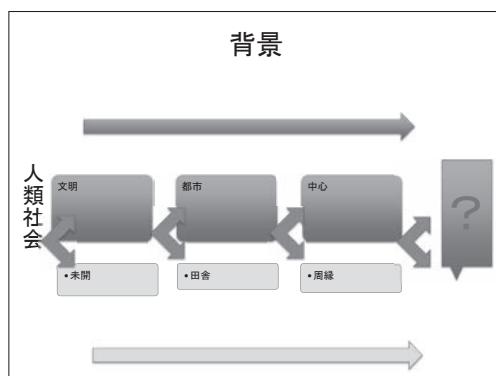
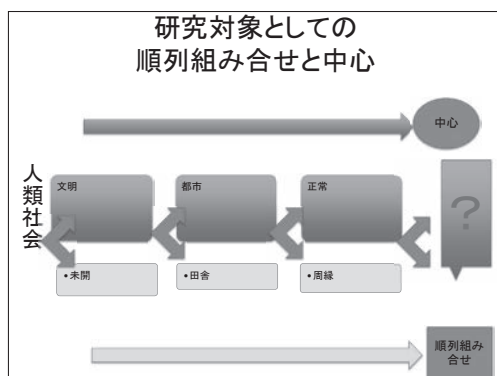
#7

このように理解した上で、いくつかコメントします。まず、対象が盛りだくさんであるということ。非人類、あるいはモノでもいいですけども、やはり課題として広すぎるわけ。人類あるいは類人猿、霊長類以外の動物や、動物以外の生物、自然物、人工物、道具あるいは非道具など、こういうものを入れていくと非常に拡散していく。それが今日のシンポジウムのいいところでもありますし、悪いところでもあるかなと思いました。どこまで、そういう非人類あるいはモノという名前で、多様な非人類を議論できるのか。

#8

さらに、対象が広いと、人間も多様性を考える必要が出てくる。おのおのの非人間（非人類）と、インタラククションする人間というのは、ひとまとめに論じることができるのか。要はプロの棋士とバカ・ピグミーのハンターを、同じような視点で議論できるのか。非人類あるいはモノに対してと同様、人に対してと同じようにひとまとめで議論できるのか。

ですから、私が最初にやった3Pのような何らかの歴史的な文脈化、相互関連的な図式というものが、非人間あるいはモノについて論じるときにも、どこかで必要なのではないかと思っただけです。それがまず一点です。



#9

二点目は相対主義をめぐる問題です。西洋の人間中心主義を相対化するためにある文化が非個人主義的であったり、アニミスティックであったりする（今回の場合だと、特に大石さんや吉田さんの発表がそのように言えると思うのですが）といった言説に注目し、自分たちの分析がこれに依拠すると、結局彼らの考え方を尊重せざるを得ないだろう。しかし、それはもう既に相対化という言葉で人類学者が行ってきたことではないか。文化人類学はもちろん、とくにエスノサイエンスなどにおいては、そういうことをしてきたのではないか。そのどこをどう変えれば新しいことが言えるのか。

私の提案としては、「ここがわたしたちとこれらの考え方を分ける境界ですよ、あちらでこういうことが起こっていますよ」というよりも、やはりある人がモノになったり、今日の話だと大石さんのような生成というか、変化したモノにむしろ注目することが、もしかしたら今までのエスノサイエンスのような議論と区別して、新しいことなのかなと思います。

大石さんはエスノ霊長類学のようなことをおっしゃっていたので、エスノサイエンスと同じかなと思ったら、ちがっていた。

「人でなし」になったり、モノが「モノでなし」になるという過程に注目することが大事ですし、人間とモノとの関係で言えば、やはり痕跡とか、その痕跡から何ら想起されるのか、そういうインタラクティブあるいは生成のプロセスにもっと注目すべきではないかと思いました。

#10

三番目。皆さんの中に出てくるのが、モノを含む他者あるいは他者化の問題でした。奥野

非人類とは？

- ・ 人類（霊長類、動物、生物）
- ・ 類人猿
- ・ 霊長類以外の動物
- ・ 動物以外の生物
- ・ 自然物
- ・ 人工物 道具 非道具

研究対象としての非人類



さんはヤーコプ・フォン・ユクスキュルの「環世界」に言及していましたが、私の理解ではユクスキュルに他者は存在しないのではないかと思えます。これはジョルジョ・アガンベンの『開かれ』などで批判されていますが、『生物から見た世界』における唯一の他者というのは、一八年間死んでいたけれども、後で生き返るようなダニだけですね。つまり他者について環世界論では十分に処理できていないのではないかなと思います。一八年間仮死？状態にあったダニについてもなにも説明はしていません。

この「一八年もののダニ」というのは、アガンベンにとつてのホモ・サケル（『ホモ・サケル』やアウシュビッツの回教徒（『アウシュヴィッツの残り物』）に対応する。あるいはゾンビです。これらに、環世界論は対処できていないのではないか。そうすると、生態的な議論に環世界という概念を入れて再解釈したとしても、どこまで新しい文脈で議論できたのか疑問に思った次第です。

大石さんのご発表については、西洋人とピグミー、また狩猟採集民としてのピグミーと周辺の農民とのインタラクシオンに、霊長類が絡んでくるところが面白かった。西洋人にとつても農民にとつてもピグミーは他者ですし、おなじことはピグミーの視点に立つと西洋人や農民についても言える。そこにもう一人の他者である霊長類が絡んできている。これらの関係をもつれ合いと見たり、あるいはどちらかのシステムの馴化、他者性の馴化として捉えるのか。この辺りのことをさらに深く掘り下げてほしかったと思います。

吉田さんの発表でも、仮面のレプリカを作る動機となっているのは、外部（他者）なわけです。それに対する対処の仕方として、やはりレプリカというものの性格をもう少し考えていく必要があるのではないかなと思ったのです。

コンピューターの打ち方を学ぼうとする千田さんの取り組みは、西洋人が「ピグミーは人間ではない」というようなものと連動したような、他者性に対する取り込みみたいなもの

コメント1

- ・ 非人類あるいは「もの」という名前で一括して議論できるのか？
 - ・ 各々の非人間とインタラクションする人間はひとまとめに論じることができるのか？
- ⇒なんらかの文脈化、相互関連的な図式が必要ではないか？

コメント2

- ・ 今までの文化相対主義的な議論とどう違うのか？ある文化が非個人主義的であったり、アニミスティックであったりすると述べることで、西洋的な人間中心主義の相対化とどこがちがうのか？
- ・ 人のモノ化に注目する？ 境界よりプロセス
- ・ 人が<人でなし>になったり、モノが<モノでなし>になったりする過程に注目する。

して議論していけないかな、と思いました。相対化というのはいいと思うのですが、その相対化というのは一体何なのか。今までの民族誌家が他者について書いていたものと、どこまで違うものとして議論できるのかというようなことをもう少しおっしゃっていただきたかったなと思いました。

(久保) はい、分かりました。

#11

最後に、他者化との関係で非人類を考える上で、フェティッシュとゾンビ、最後に核神秘学を提案しておきます。これらは、非人類をめぐる議論に認められる他者化の相対化に寄与すると思われます。私はフェティッシュをやつて、その後、今ちよつとゾンビについて関心があるのですけれども、こういうものを見ていくと、フェティッシュの場合は西アフリカで、ゾンビの場合はハイチです。フェティッシュあるいはゾンビ、フェティズムあるいはヴードゥーなど、西洋はこうした存在を他者化しつつ、同時に西洋の中にそうした毒を持ち込んでしまっている。どうしても私たちはミクロな文脈でモノと人とのインタラクションみたいなものを捉えてしまいますが、歴史的に捉えていく必要もある。フェティッシュやゾンビに見られる西洋と非西洋の接触の歴史を考察することで一方的な他者化を避けることになるのではないでしょうか。この写真は、一般に釘のフェティッシュ像 (Nail Fetish) という名前で呼ばれている釘がたくさんささっている。イスラエルのヤッファにある Ilana Goor Museum に展示されていました。二つ目のゾンビの絵は雑誌『ユリイカ』から借用しています。

そういうわけでフェティッシュと異なり、バリの仮面は門外不出だと思いますが、吉田さ

コメント3

非人間という他者をめぐるインタラクション

- 1 環世界に他者なしでは？
- 2 もつれあい？それとも馴化？
- 3 相対化 どんな相対化なのか？

んが言及しているレプリカのバリ外部での行方が気になりました。

人類学では、モノ研究の一部としてとらえることもできると思いますが、今サブスタンス論が再度注目されている。しかし、これもインドやメラネシアだけではなくて、一九五〇年代に原子爆弾の脅威を感じたスペインの画家、Salvador Dalí たちが、核神秘学 (Nuclear Mysticism) あるいは量子神秘学 (Quantum Mysticism) という考え方を提案している。作品名は一九五四年頃の作品で『ラファエロの聖母の最高速度』と呼ばれています。こういう絵画表現も、ある種のモノに対する一つの見方であり、これは最初に床呂さんがおっしゃっていたような西洋の中での（個人主義や人間中心主義以外の）オルタナティブなモノの世界、あるいはオルタナティブな人間の世界として議論できるのではないかなと思いました。以上です。

Ⅳ 質疑応答

(床呂)

どうもありがとうございました。それでは、内堀先生、田中先生の方から出されたコメントは以上です。割と全体の枠組みに関するコメントもあれば、個々の発表者の方に名前を出されてコメントなり、ご質問などもあったと思うのですが、それについてお一人ずつパネリストの方からレスポンスを頂ければと思うのですが、よろしいでしょうか。コメントの中には、かなり複数の、いろいろな論点を頂きましたので、全てに網羅的に答えるというのはもちろん難しいかと思いますが、可能な範囲で、特にここはちょっと応答しておかなければと感ぜられる点を中心に、発表者の方からお一人ずつ、発表の順番に従ってレスポンスを頂ければと思います。

まずはいかがでしょうか、奥野さんの方から。ではよろしくお願いします。

(奥野) はい。まず内堀先生からのコメントに対して。これは全体に関わることだったと思うのですが、ちよつと今日のテーマとの関わりで、あまりずれないように「脱人間中心主義」と「人間と非人間の境界」というところに絞って応答したいと思います。

内堀先生からのコメントは、脱人間中心主義についてパネリストがあまり言及していない、あまりそのことが分からなかったというような指摘だったのかなと思います。それについて私は、そこをやったつもりだったので、応答します。

簡単に言うと、「マルチスピースーズ民族誌」あるいは「マルチスピースーズ人類学」という言葉は、今回全く出さなかったのですが、「複数種のネットワーク」という言葉で視野に入れているのは、先ほどおっしゃった、いわゆる人間がいなくなった後にも残るものであるとか、あるいは人間がいなくなった後にどうなるのかというようなことです。それが、そ

のポスト・ヒューマンだとすると、いわゆる人間がこの地球上に存在する以前のこと、プレ・ヒューマンを含めて、人間が、自然環境あるいは周囲の環境とどのような形で関わってきたかが考えられるべきではないかということです。

このことを端的に示す最近の議論は、「人新世」の議論だと思います。それは、人間が地球生態系に対してかなりの負荷を与えてきたことを明らかにしています。その問題を、例えば他種との関係、他の生物種との関係において人間を捉えていくというのが、ある種、非常に生産的なジャンルとして登場してきています。ただ、そうしたやり方では、人間の罪、つまり責任を、他種との関係において少し緩めてしまうことになるのではないかという批判もあるようです。

逆に言えば、人間の在り方をこれまでの human beings ではなくて、他種と共にある、becoming with として捉えるような Donna J. Haraway の視点を踏まえながら、マルチスビー・シーズ民族誌が出てきているのです。考えられるのは、人間が他種との関係を築いて、いわゆる地球生態あるいは環境の中で占めていた位置を、これまで私たちが人間中心主義と言ったときには、もちろん人間の言語において表象する、人間の言語において象徴主義的に書くというようなことをしてきたわけですが、それがあまりにも大きすぎたのではないかということです。逆に人間の位置づけを極小化するというか、非常に小さいものとして人間を扱うようなことが、このプロジェクトで視野に入ってきた。だから、生態系の中で人間の位置を取り上げて、複数種のネットワークの中でどのようにそこに加わっているのかを表そうとしたのが、私の今日の発表だったわけです。その意味で、人間中心主義に対しては、別の方向を示したことになります。

それから、田中先生からご指摘を頂いた環世界論ですが、これに関しては、他者が環世界論にはないのだということをご提示していただいて、そこをちょっと考えてみたのですが、

私が提示したのは、記号過程にみられる「自己と主体」を環世界論で補強することだったのです。私が言いたかったことは何かというと、Eduardo Kohnを踏まえて考え、記号論的に生命を説明するわけですが、その点を考えますと、「生命記号論」にたどり着きます。生命記号論の一番の出発点としては、Uexkillが考えている「意味の理論」に行き当たるのではないかと思います。

Thomas Albert Sebeokであるとか、Jesper Hoffmeyerも同じようなことを言っています。そうした生命記号論を踏まえて、いわゆる多自然的な宇宙をどのように描き出すことができるのか、つまり一つの自然ではなくて、いわゆる多くの自然といえますか、それぞれに異なった多様な自然の在り方、あるいは多様な身体 of 在り方というようなものをどのように記述できるかが課題です。多自然的世界に関しては、Viveiros de Castroなどによって提起されています。議論の前提にあるのは精神、魂のようなものです。ここではそういった言葉を使わないで、いわゆる環世界を生命記号論的に捉えるという試みを行いました。

生命記号論において、ボルネオの森の生態における人間と他の種が絡まり合っている、「エンタングルメント」がどのように描き出せるのかという問題意識が、私の発表の主題であったということです。取りあえず、応答させていただきます。

(床呂) はい、ありがとうございます。それでは大石さん、よろしいでしょうか。

(大石) まず内堀先生から、脱人間中心的に語ることにについて、それができていないということだったのですが、私としては人間とゴリラとの交渉の中で、ゴリラのエージェンシーが生まれたり、生まれなかったりすると。その状態が状況によって違うということですね。それをもうちょっと深める必要があるのではないかなと思っています。僕はいわゆるインタラクシオン学派ではないのですけれども、やはりモノとの出会い方とか、それをもうちょっと全体的なインタラクシオンと捉えてみることでできないかと思っています。人間中心主義で

も、モノ中心主義でもないような、モノと人間が一緒に作り出している状況の中で、どのようにそのエージェンシーが出たり、消えたりするのかというあたりに着目したら面白いのではないかと、そんなことを言いたくて、今日のような発表をしたところがあるかなと思います。

田中先生の方からは、Ethnoscience（民族科学）と何が違うのだろうかということなのですが、けれども、いわゆる従来の民族動物学でしたら、僕の今日発表した話というのは、Cultural cognition⁷、つまりある生き物についての文化的な認識を特定の人がどう思っているのかというところで、多分終わってしまうような話だと思うのです。つまりそういう意味で言うと、いわゆる従来の Ethnoscience、Ethnozology（民族動物学）なども幾分か人間中心主義的であつただろうと思うんですね。そこから漏れ出てくるような話がいっぱいあるわけで、それをどうものの人類学として取り込んでいくことができるのかなということが重要ではないかと思います。

その手法について、今回ゴリラを取り上げたのですが、例えばゴリラと人の話というのは、相互行為として観察するという意味では直接観察がすごく難しく、どこかで語りや思い出しということに頼らなければいけません。そういう意味で言うと、一応、私は生態人類学者ですので、もうちょつと観察可能な形で取り上げることとで今注目しているのは、犬です。犬は非常に日常的にいる存在ですし、農耕民の側にもいますし、ピグミーの側にもいます。ピグミーは農耕民について非常に不満を持っていますが、まるで農耕民がピグミーに対して振る舞うようなダブルスタンダード的な扱いを、ピグミーの人たちは犬に対してある意味しているわけです。犬の行動は観察可能ですから、犬がどこで餌を取っているかとかは観察可能です。そういったことと、人間の側の方の社会の観察みたいなものを組み合わせ、より犬の視点から狩猟採集社会を描くというようなことができないかなと考えています。

モノ化の話、あるいはモノが人になるという話で言うと、僕自身が一番そういったことで認識的な展開があったのは、やはり自分が感染症になったということです。熱帯熱マラリアで死にかかったとき、もう目も見えなくなつて、ぶるぶるになつて、冷たくなつて、それがやはりどんどん分かるのです。関節から硬直状態になつて、周りに居るみんなが泣き出してという。

それから、ロアロアです。そういう原虫が僕の身体に住み着いて、日本に帰つて来てたばこを吸つたりコピーをしていたら、目の玉からミミズみたいなものがニョロニョロ出てくるという。それを見て、「ああ、俺つて、とうとう脳の中が腐つたのか」と思つたのですが。

そういった意味で言うと、病気の体験や臨死体験、そこからの生き返り、そういった感じの研究と接合できるようなところが、今日お話したような話でもあるのではないのかなということを今思いました。そんなところです。

(床呂) ありがとうございます。では吉田さん、よろしいでしょうか。

(吉田) 内堀先生の、モノに注目することの可能性が、あまりよく見えなかったということに関しては、私としてはもうスライドの二枚目である程度言つてしまつたように思っています。つまり仮面研究というのは、そもそもモノ研究というか、モノに着目している研究なので、いかに仮面に注目するというよりは、その仮面がいかにモノであるかということを言わなければいけない。そのときに、モノのモノらしい性質や、モノと関わる演者の身体性、あるいはモノが持ち込むような死、時間性など、そういうものが出てくるのだということが、仮面研究というか、芸能研究におけるモノの着目する意義かなと思つています。

そういう意味では、その後、人がモノ化するか、モノがモノでなくなつたりする過程に注目するという田中先生のことはすごくよく分かるわけですが、今回あまり言っていないですけれども、やはり仮面と一つになるというような言い方をする芸能だと、人間の動きもモ

ノっぽくなっていくのです。仮面がモノでないように扱う、プラス、自分がモノっぽくなっていく、その何か絶妙な「合わり」具合のところ、両者が一体化したようになっていく。そういうことが振り付けの分析などからも言えると思います。

モノがモノっぽくなくなったり、モノっぽくなったりという、その揺らぎのようなものは、今回扱った芸能だとあまり触れられませんでした。前に扱ったトベンやそういう遊びのあるような芸能だと、よく分かることです。パリの文脈を越えても、例えば人形劇で、人形を死なせるというのはよくある手段なのです。例えば人形の首がポーンと飛んでしまうなど。死を見せることによつて、人形の生を浮き上がらせるようなテクニクというか、人形劇あるいは仮面劇の面白い遊びがよくあります。それは久保さんの言っていた否定形のアナロジーではないけれども、否定形にすることによつて、何か命を表すことができるような、そこに関係するのかなと思いました。

怖い、モノが脅威だというのは、確かに私の事例はすごくそうだと思うのですが、恐らくオリジナルの怖さのようなものから逃げようと思つて、レプリカを作ったという経緯だと思うのです。要は、その怖いものを芸術祭などに持つて行つて、何か悪いことが起きたら怖いので、レプリカを作ると。ただ、それを作ったけれども、やはりレプリカも怖い感じというか、尋常ならぬ魅力のようなものを帯びてしまふということだと思います。

田中先生の私への質問で、バリ外部とレプリカはどう関わつたのか、外部がレプリカを作る動機となつたのでは、という話がありました。確かに間接的にはありますが、外部の影響はありました。ご神体の仮面を複製して目的別に使い分けることはおそらく70年代から盛んになったと思うのですが、そのきっかけはヨーロッパからきた大量の観光客でした。観光客向けの上演で、とくに宗教と深く関わる演目を見世物として商売に用いることについて、いろいろ議論されることになり、そのときにとられた対策の一つがレプリカを作つて、

神聖な方の仮面は芸能ショーに出さなくて済むようにする、というものでした。今回お話しした天女の舞の場合は、観光客向けの芸能ショーではなくて、主にバリ人の観客向けの芸術祭での上演をきっかけにレプリカが作られたのですが、観光の文脈で行われていたレプリカ作りという対策が、参考にされたのだと思われます。そういう意味では、外部との関わりを契機に、バリ芸能において仮面をめぐる新しい実践が生みだされていったといえると思います。それから田中先生が後半のところでおっしゃっていた、西洋はゾンビのように、外のものを他者化しつつ内部に取り入れる、という点についてですが、天女の舞の場合、70年代まではほとんど外部の人に知られていなかったもので、西欧との接点は限られていたと考えられます。ただ、稀に写真集で紹介されるときには、非常に神秘的な舞として描かれるので、「神々の島」といったキャッチフレーズで西洋がバリに見出していた神々しい楽園イメージの一角を形成しているとはいえるかもしれません。ちなみにワルター・シュピース財団からレプリカを作るといふ提案があったと言いましたが、当時その提案をしたのは、バリ人の研究者です。あまり答えられていないところもありますが、取りあえずそれぐらいで。

（床呂） では、久保さんの方、よろしいでしょうか。

（久保） 内堀先生のコメントに対してなのですが、まず民族誌家にとつての課題と可能性について語っていたということはもちろんそうで、その中で取りあえずまとめてみようと思つたというところ、民族誌家に限らず、今後の一〇〇年くらいを考えたときに学者は何ができるのかというと、このくらいしかできないのではないかという話です。

全体としてモノについて考える上で、どんなことが言えるのかということに関しては、この発表の中でちょっと伏線を張っている感じなのですが、連続的实践と非連続的思弁といったときに、連続的实践においてはモノと人の区別はないと想定しています。区別する必要がそんなにない。つまり、棋士とソフトが将棋をやっているときというのは、別に指し手に

おいて対話しているのであって、別にそこで人間だろうが、機械だろうが、あまり関係ない。吉田さんが先ほど言われた仮面と人の関係なども、僕は連続的实践で捉えています。それに対して非連続的思弁というのは、人間と人間以外のモノが切り分けられるということと書かれていて、僕の今回の発表の内堀先生的な意味での意義として、もし得るものがあるとするれば、連続的实践の方が非連続的思弁よりも上位にあると言ったということだと思っています。

つまり、人と物の区別がないような連続的实践の効果としてしか、われわれは非連続的思弁を維持できない、発生させられないということを、取りあえず限定的な局面で言ったということですね。

このポイントは、僕にとってはかなり切迫した状況のなかで考えてきたものでもあります。つまり僕のような研究をしていると現在のＡＩブームみたいなものにすぐ結び付けられてしまうわけですね。企業や官庁に呼ばれて、場合によってはシンギュラリティ（技術的特異点）仮説がいつのまにか前提になっていたりもして、「人工知能が浸透する社会を考えるために」人類学の観点からはどんな知見がありますか、といった無茶とも思われる要請が次々とくるわけです。要するに、機械の方が人間より知的能力が上がるのではないかという切迫したものを、何かよく分からない形にすり替えて、何かどんどんイノベーションを起こそうという業界に思い切りたたき込まれたような状況において、では原理的に何が言えるのかというところで、今言ったような連続的实践の方が上位だという議論を展開したい、と考えているわけです。非連続的思弁というのは、そこからの産出物であると。だから、最初から非連続的思弁を当てにしているような議論というのはどうしようもなく、それがどのよう動くかというところで、もつといろいろな探索ができるはずだということを、かなり強く具体的な局面に即して、言わなければならない状況にいるということです。

次に田中先生のコメントに關してですが、まず一番目の非人間のインタラククションする人間とひとともに論じることとはできるのか。何らかの相關図式みたいなものが必要ではないかという点ですが、僕は大石さんの例などはごく同じような例だと思っています。というのは、これは今まで『現代思想』などで若干書いているのですけれども、ゴリラ人間と機械人間は一緒だと僕は思っています。人工知能というのは機械のトーテムズムであつて、それは動物のトーテムズムをぶち壊して近代が作ったトーテムズムであるし、区切りであるし、その間の聖性があると考えています。詳しくは、レジユメの最後に書いてある「非人間への生成—非連統的思弁と連統的实践のはざまで」※で大体書きましたので、それを読んでいただければ、ということにもなります。

つまり、ゴリラは人間を倒せる。ソフトは棋士を倒せる、だから視点が行き来するわけです。向こうは自分をどう考えているのだろうかということができますし、それが人間と人間ではないものが混ざり合つた存在を生みだしていく。

これは、ずっと発表するたびに思うのですけれども、専門家的には、将棋ソフトは絶対にAIではないのです。だって、開発者は皆さん優秀ですがただのプログラマーと言つてしまえばただのプログラマーです。ですが、それを私たちが人工知能やAIと言つてしまうのはなぜかというと、ソフトが人間を倒しているからです。そこで、自分たちがやってきたことを機械の視点から見えてしまうということが既に起こっている。機械のトーテムズムと動物のトーテムズムという仕方で、近代社会と非近代社会を同時に同じような表現で書いていくという、具体的な方法論を整備するというのが、僕にとっては何らかの相關図式を部分的にはあつても作つていくことになつていくのではないかと思っています。

二番目の、どこまでいっても人中心の視点というのを完全に否定できないのではないかということに関しては、まさに先ほど言つた、連統的な実践が非連統的思弁の上位要素だとい

※久保明教「非人間をめぐる比較的可塑性——非連統的思弁と連統的实践のはざまで」『現代思想』二〇一六年一二月号特集「靈長類学の最前線」、青土社。

うことが答えとして考えられます。つまり人間と人間ではないものを、私たちは比較できるということが、既に人間ではないものを通じて、自分たち自身が思ってもいない仕方に変えられ続けられている、変わり続けてしまっているというこの効果でしかないと考えるところです。自分たちがどう変化したから、どういう比較が起こっているのかというのを見えないようにすることで安定化している。それ（連続的実践と非連続的思弁）を両方同時に出してしまつて、その間のつなぎ方の可能性を示すという形で、僕は「人間中心の視点を完全には否定できない」と言い続けるだけに終わらないためのやり方を探っています。そういう意味では、人間中心主義とか反人間中心主義とかはわざわざ言わない方がいいと、最初から僕は思っています。

最後の相対化の話ですけれども、千田さんには、ソフトという他者を取り込んでいるという面と、棋士の中で他者化していつている面があります。つまり、彼は人間の名人になるために研究しているとは言わないのですね。そこは何度か訊いたのですが、人間の棋士として強くなるためにやっているのではないと言うのです。つまり「将棋を指せる存在の中で、できるだけ強くなりたい」と言っているわけです。これが他の棋士とはかなり違うところで、そういう意味では、他者性の取り込みが同時に他者化を含んでいる。

僕はある意味では将棋棋士のやっていることと人類学者のやっていることをアナロジカルに捉えて書いているのですけれども、そこで今回ポイントに挙げたかったのは、「探索」という概念で、今回の書き方自体が棋士と人類学者の間で相対化になっているとすれば、それは世界を探索する、状況と表現のセット自体を探索するということを、棋士と同じように人類学者もイメージできないか、ということを考えています。

そういう意味では、ゾンビや西洋はどうやって毒を取り込んできたかという話の中で言えば、西洋・欧米由来の計算主義的なコンピュータというのが、いかにして日本の将棋の

よく分からない、ドロドロした江戸時代からの部分を取り込みながら、変なものに変わっていくかということをまずは考えながら、シンギュラリティのよく分からない行政的なシンドロームの中で何が言えるかということを、ちょこちょこ道具、武器をいっぱい作ってわかりやすいのに変なことを言い続けるというのが、まずは今考えていることです。

(床呂) ありがとうございます。一般のフロアの方にも議論を振りたいのですが、横の田中先生の方から、どうしてもちよつと一言というのがありましたので、短めでよろしく願います。

(田中) 奥野さんのおっしゃったのはよく分かりますけれども、私が言いたかったのは、やはり他者がないということは自己もないというか。そこで生命力などを出すのは、ちよつと別の方向に行ってしまうのではないかなと思ったのです。

同じことは吉田さんの場合も、最初の方に仮面のカリスマなどを出してきますよね。それもやはり私としてはモノについて論じるときに、非常に危険な方向ではないかなと思ったのです。それは Alfred Gell がアートについて、美を持ち出すのは良くないのではないかという話と重なるのではないかなと。モノについて、そういうものを持ち出さないで議論する方向というのは、やはり考える必要があるのではないかと思ったので、ちよつと付け加えておきます。

大石さんののは、おっしゃるとおりで、私は別に大石さんの Ethnoscience だからだめだ、というのではなくて、思っていたより面白かったということなので、誤解のないようにしてください。ただ、ここで大事なのは、他者性が Ethnoscience 的な知識の中にも入っているところが、面白い。

久保さんののは、最初の生物、ゴリラとコンピュータという話ですけれども、それは戦うというところで見ればそうかもしれないけれども、そうではないところで見れば、そうでは

ないかもしれない。個人的にはもう少し対象を分けて考える必要があると思った次第です。

(床呂) 短めをお願いします。

(内堀) 基本的にももの人類学というのは、僕の言う意味で、本当にものの人類学、脱人間中心主義的になるためには、われわれがいかに神に近くなれるかということなのです。科学は、これまで神の視点を取ろうと思ってきたわけです。けれども、科学の神では足りない。もつといい神でなければいけない。そういうことです。そういう意味では、久保さんの言うことはよく分かります。

(床呂) ありがとうございます。今のコメントにも恐らくレスポンスされたいと思っていらっしゃるかと思うのですが、仕切りが悪く、時間配分が悪くてすみません。

せっかくですので、フロアの方々からも、ご質問なりご意見等を頂きたいと思います。その後で時間があれば、また新たな田中さん、内堀さんのコメントへのリプライとしてお答えいただければと思います。

最初に差し支えなければ、お名前とご所属を一言言っていただければと。よろしいですか。

(大杉) 一橋の大杉です。奥野さんと久保さんに質問したいのですが、奥野さんが挙げられた Eduardo Kohn に対する批判ですね。Herrera and Pallson のような、動物界・生物界ではどれもアイコンやインデックスを活用して、人間だけがシンボリックな、要するに記号操作をしているという人間中心主義の再生産の乗り越えの仕方というのが、ちょっと今ひとつ分からなくて。奥野さんがおっしゃっていることも結構シンボルを使っているのかな、人たちは。リーフモンキーとリーフモンキー鳥の関係について、非常にシンボリックな、比喩的な語り方をされていたので、その点を聞きたいです。

また、久保さんは同僚なのでいつも話せばいいのですが、今日のはすごく面白かったのですね。聞きたいと思います。もともとの題名が「プレ・シンギュラリティにおける存在論的相対主

義」という話で、シンギュラリティをどう考えているのかなと。今、若干答えられていたが、そのシンギュラリティというのは、いわゆるシンギュラリティ問題のシンギュラリティ、つまり技術が人間を超えてしまうというのと、あともう一つ、もう一点関わっていると思うのです。つまり、個別具体から立証した比較の視点のようなものを想定し、その超越的な視点をシンギュラリティというふうにも呼んでいるのかなという感じがしたのですけれども、そういうわけではないのですね。

（久保） ではないです。

（大杉） では四ページで、要するに計算機械が将棋を全部解析し尽くしてしまつて、いわゆる自然科学が言うような、同じ世界を想定できるのだつたら、認識論的相対主義というふうに言ってもいいだろうと言っているので、そのように考えたのですが、違つたら違つたで置いておいてもらつていいです。

問題はその比較の可塑性というところで、これは多分 Marilyn Strathern などから結構影響を受けて発想されているのだと思うのですが。そもそも比較というのが内在的なものでしかあり得ないとしたら、つまり今まで勘違いして、認識論的相対主義にせよ、存在論的相対主義にせよ、第三の超越点、つまり外部を想定してしまつたけれども、存在論的相対化というのは、そういうものを想定しないとおっしゃる。けれども、比較というのはそもそも内在的でしかあり得ないのだつたら、今までと同じ、つまり今まで単に勘違いしてきただけというふうには言えないのですか。

（久保） 勘違いしていたというのは？

（大杉） つまり、今まで実際にやってきたことの延長線上にあると。第三点を今までだと本当は想定できないのに、想定しているかのように勘違いしてきただけで、そうでないのであれば、それほど存在論的転回とは別に言わなくても良くてというふうには思わないのかな

と。その点を質問します。

(床呂) では、奥野さんからですかね。

(奥野) ご質問いただいたところですね。Eduardo Kohnのいわゆる「諸自己の生態学」に対する批判があつて、象徴思考を人間に、アイコン、インデックスを人間と非人間の両方に振り分けると、それは結局、二元論そのものを再生産していることになるのではないかということです。そこを乗り越えるというのは、どのようにしたら可能なのかというのが、今回のテーマだったのですが、それはなかなか難しいところだと思います。

リーフモンキー鳥やテナガザル鳥というものを、いわゆる象徴的に解釈するブナンの人たちのやり方も、それからいわゆるテナガザルやテナガザル鳥も同じレベルで論じるというのがここでのやり方です。それらの間に階層関係を入れていないということです。だから、ここでは、つまり人と鳥と哺乳動物の関係という形で、interspeciesな関係ではなくて、multispeciesという三項関係に考えています。ただ、それがうまくいっているかどうかというのは、あまり自信がないのですが。

言いたいことは何かというと、脱人間中心主義は、なかなか記述のレベルでは難しい。そして、言語というものを用的形で、民族誌の中で表現することが可能なかどうかというようなことが、最近の私の非常に大きな関心としてあります。そのあたりをどのように乗り越えていったらいいのかというのを、逆に教えていただけるとありがたいと思っています。

(床呂) では久保さん、お願いします。

(久保) 取りあえず最後のところでいいですかね。シンギュラリティの話は先ほど言ったところで考えているのと、特に方法論としてシンギュラリティという言葉概念として使っていた意識は全くなかったというのはいいいですか？

(大杉) 分かります。

(久保) それで三つ目、第三点という話ですが、僕はこの発表で外在的な視点というのがうそだったとも言っていないし、それは成立しないとも言っていないで、内在的なものに従属していると言っている。つまり連続的实践は非連続的思弁の上位だと。連続的实践の効果として非連続的思弁が出てくる。だから、それは変わるという意味で、それは常に妥当であるし、常に変容できるという立場です。つまり外在が内在の下位要素であるというふうに考えるということです。

(床呂) では、岡崎先生。

(岡崎) 岡崎彰と申します。もともと一橋にいた者なのですが、今はもう退職しています。

私がお聞きしたいのは、床呂さんに少しコメントというか質問というか、若干意見があります。それから、田中さんのコメントの三つの他者関係というのが出てきて、pervertのあたりでちょっと止まっているのですけれども、この全体の流れの中で一瞬にしてひらめいたことがありますので、その辺のところをちょっと申し上げられたらと思うのです。

初めの人間中心主義、それから脱人間中心主義というのは、どこから始まったのか。歴史的、政治的な意味合いで言うのと、僕はやはり一七世紀ぐらい、奥野さんも動物裁判を出していましたけれども。Michel Foucaultの『言葉と物』は、ヒューマニティというものが、いつ始まって、そのヒューマニティによって定義された人間という概念がだんだん今終わりつつあるという形で終わる本です。あの本というのは、結局ヨーロッパのヒューマニティという、要するに人文主義ですか、そういう学問がいかに人間をつくってきたのかを述べてきた本ですよ。そして、それが終わりつつあると。

そのような大きな流れの中において見ると、やはりこの人間中心主義が、ヨーロッパで当然がんがんはやりだす、それが一六―一七世紀からだ。この元になるのはキリスト教の偉大なる連鎖というか、人間が頂点にあって、虫けらまでずつつながっている、あの辺のと

ころから、そのまま来ているというのは誰でも分かることなのです。ですが、一方で日本人や東洋の人というのは、仏教のような、まさに非人間中心主義的な中にずっといたわけですよね。その辺の大きな歴史的な違いというのがまず一つ、これは床呂さんに対しての全体の枠組みですけれども、多分そういうのをご存じで、どこかで書いていらつしやるかもしれないけれども、重要なのではないかなということが一つです。

それからもう一つ、人間中心主義というのがヨーロッパから生まれたということで、人間概念というのを、人権という概念も含めてどんどん広げていったという歴史が、近代のヨーロッパの歴史なわけですね。その人権を今までない人たちに与えてやると。次には人、例えばアフリカ人や黒人などですね。その次にフリッパーとか、クジラとかいろいろなものに与える。それから、今度は *pervert* にも人権を与えていくのかもしれないけれども、そのような大きな流れにおいて考えていくことも、一つ大切なのではないかと思うわけです。

それで、長くなってしまうので簡単に言いますと、田中さんの *pervert* のところで思ったのは、そのような今まで人間として思われていなかったもの、あるいは人間的な価値と全然違う価値しかないものだと思われたところに、どんどん与えていくような、これを一つのヨーロッパ的ヒューマニズムというか、ヨーロッパ的な普遍主義のようなものです。

それで実は先日ドナルド・トランプさんが勝ったということですよ。これは *pervert* が認められていくプロセスだと思うのです。そういう点で言ったら、大きなこの脱人間中心主義が、今やそこまできているのかなというふうに、ちょっと半分冗談で思っています。

(床呂) 岡崎先生、ありがとうございます。最初は私への質問ということですので、一応ちゃんとお答えできるか分かりませんが、

人間中心主義の起源ということなのですが、私は、思想史の専門家ではありませんので、これから言う話は半分ぐらいいうか、半分以上、結構怪しい話かもしれません。先ほどス

ライドで出したのは、今日のスライドではなかったのかな。René Descartes以降の動物機械論などはよく言われますが、思想史の中ではもともと古く、例えば旧約聖書、あるいはユダヤ・キリスト的な中に既にある種、人間に対して人間以外の動物というのは、被造物というのは、人間の用役のために作られたのだという思想が指摘できるなどと指摘する思想家もいますよね。

ただ、今日ちょっと誤解を招いたかもしれないのですが、私の狙いとしては必ずしもヨーロッパの人間中心主義対非西洋世界の脱人間中心主義というような、非常にナイーブな人間論を言いたいのではなくて、少しスライドの中で言ったかと思うのですが、ヨーロッパ的な文脈でも、脱人間中心主義的思考の系譜というのは、プレ・モダンから実は現代に至るまで連綿とあるし、それは裏表としてずっと現代まであるのではないかということを逆に言いたかったわけです。ですから、私自身は必ずしも西洋対非西洋というニュアンスではなかった。

ただ、岡崎先生のご指摘はいろいろ非常に重要で、例えばある種、語義矛盾のだけれども、まさに non-human へのヒューマンライツを拡張していこうというような動きは、確かにもものすごくありますよね。

それで私は、実はものの研の第一期では真珠養殖の研究をしていたのですが、最近ちょっと捕鯨に関して少しいろいろ、それこそ太地町に行ったり、山口県に行ったりして聞いています。まさに捕鯨では鯨類（クジラやイルカ）に対してヒューマンライツ的なものを認めるのか、認めないかをめぐって、それこそカルチャーウォーではないですけども、いろいろなせめぎ合いがあります。この話を詳しくする時間はちょっとないのですが、岡崎先生のご指摘の部分、そのせめぎ合いというのが実際ある。

それから、ロボットやAIの話で言うと、Googleなど、Googleに限らずですが、人間の

ドライバーがいなくても、車を操縦する自動運転を今開発していますけれども、その中でいろいろ言われているのが、交通事故を自動運転が起したときの法的責任はどうなるのかという議論です。これについて、真剣に自動運転の研究者、関連する人たちが言っています。AIならぬAMA (Artificial Moral Agent) のような議論がすごくあって、中世の動物裁判ではないですが、ロボットや車が法廷に立てるかということ、アメリカでは一部議論がされていると。それをどのように見るかというのは、またいろいろな議論があるので割愛しますが、そのご指摘は重要なご指摘だと思います。すみません。ちょっと長くなってしまいました。

田中先生の方はよろしいですか。

既に時間はちょっと越えています、あとお一人、お二人ぐらい、もしあれば手短にフロアの方から。もしなければどうしましょうか。先ほど田中先生、内堀先生から新たなコメント等があったかと。スピーカーの方でレスポンスを、言われっぱなしでは何なので、言い返しておきたいというのがあれば、奥野さんなどはよろしいですか。

(奥野) 田中先生がおっしゃった、環世界論に他者がないし、自己がないとはどういうことでしょうか。つまり、記号の受け手と与え手というパース的な考えを踏まえて生命論は論じることとはできないということですか。そこはちょっと議論の前提が違うのでは……

(田中) いや、生命論を。環世界というのは、他者もないし、自己もないようなインターフェースの世界とか。けれども、他者も自己もないような、融即、相即という言い方もしますよね。そういうところを強調すると、今、私が理解する限りでは自己も他者も融解するような、そういうシステムとして環世界は捉えられているのではないかと思うのです。では、その代わりに、そこで生命などを出してくるのは、モノ研究にとってはむしろ危険なのではないかということです。

私自身は、環世界というのはもうやめましようという立場なのです。だから、その辺でちよつと、環世界を残して、なおかつ生命というものを取り入れるのか。環世界はちよつともうやめましよう、生命もやめましよう、アウラもカリスマもやめましよう、それでモノに行きましようという、その辺の選択が迫られているのではないかなと。

(床呂) 内堀先生も。

(内堀) 田中さんが言われると分かるのだけれども、まさにそこが大事なですよ。自己も他者も仲のいい世界を描くのです。環世界のいいところはそこなのです。生命もなくていいのです。それを描くのがものの人類学。もし可能性があるとすればそうです。

けれども、できるかどうかは保証の限りではないというのが私の立場で、できる限りそこに近いけれども、多分無理だろうと思います。先ほど僕は神と言ったけれども、神の立場に、神の視点を取りたいけれども、神になれるわけがないわけですから、それだけの話です。

だから、環世界に生命を持ち込むのはナンセンスだと思いますよ。生命のないところではないですか。

(床呂) ありがとうございます。吉田さんはよろしいですか。先ほど田中先生の、カリスマやタクスーなどは言わない方がいいのではという話もありましたが。

(吉田) 多分、質問の意味があまり分かっていません。でも、Alfred Gellの論との整合性がないという点については、反論できると思うのですよね。Alfred Gellは、要は美学の中で、いかに現地の美を抽出するかという研究の仕方ではなくて、そのモノが何を起こしているのかとか、人からどのようなことを引き出しているのかを調べようということで、結局、美の話もしているのですけれども、それは全部アブダクションの中に入り込む。特に文化的な差異のようところは全部アブダクションに入っていて。

ですから、私も別に美、いかにタクスーが出るのかという話をしたいわけではないだけ

れども、でもタクスーを出すとか、出すかもしれない存在であるということは、仮面の一つの重要な側面です。それによって、やはり人々のアブダクションとか、そこからどんなことが引き出されるかが変わってくるので、タクスーについては議論の上で必要な情報だと思っと思っていますけれども、田中先生は、多分そういうことが言いたいのではないのですね。

(田中) やはりアブダクションだとかそういうのを入れないまま、あるいはペイシエントとか、エージェントなどという議論に向かわないで、そのままもう「これは仮面です」「神様を表象しています」「パワーがあります」とおっしゃっているような印象を受けました。既にそれは存在しているのだという、所与のものとして議論しているように思ったので、それはちよつと危険ではないですかということです。やはり、それはどうやって出てくるのかというのを、ちゃんとプロセスとして議論すべきではないですか。

(床呂) 久保さんが先ほど手を挙げていらつしたので、短めに。申し訳ありません。

(久保) 先ほど田中先生が言われた中心・周縁の図式ですけれども、僕はまず中心・周縁という図式をもう取らない方がいいと思っています。例えば *pervert* に対して、例えばコミュニケーション(コミュニケーション障害)といった最近の言い回しを対置させますと、要するに倒錯者とかそういう人というのは確定できるのだけれども、「コミュニケーション」というのはある領域から見れば「コミュニケーション」であつても、その人たちから見れば、そう言っているやつらが「コミュニケーション」というようなことは、幾らでも起こるわけです。中心と周縁が入れ子になる。ある中心にとつての周縁は、その周縁にとつては中心で、むしろ最初の中心は周縁になると。こういう複数の中心・周縁の相互入れ子状の相互作用を考えるために、僕はこの存在論的相対化の実定性があると考えているのが一つです。

内堀先生の話に対していいますと、さまざまな神の戦いを集約し調停するものとしての経験的Ⅱ超越論的二重体としての近代の人間、世界の根拠としての神の位置を人間が譲り受け

るという設定が壊れてきている、そのように考えた方がいいだろうと思っています。つまり存在論的相対化というのは、近代的理性あるいは学問という唯一神に還元されることのない神々の戦いであって、僕らはそこにどう従軍するか、そこでどう振る舞うことができるかということを考えるための武器であると思っています。ですから、唯一の神などという話は、もう意味がないと思っています。

(床呂) では。

(田中) 僕も、それには賛成です。私の図式は、あくまで大きな文脈の中で、本当はpervertに対してはノーマルとかいうのが良かったのですけれども、取りあえず一般化しようとして周縁・中心と言っただけで、別に入れ子状になっていようが、それはもう全然おっしゃるとおりで、反論もしません。

(久保) というか、僕は最後に何が来ると考えるときに、「コミュ障」的なものが来ると考えたのですが。

(田中) 今のは、最後に何かが来るのではなくて、今までの二〇〇〇年ぐらいまでの人類学の歩みを図式化すると、こうなりましたよということです。

(床呂) どうもありがとうございます。まだまだ、何となく話を聞いていますと、これからさらに盛り上がりそうな感じでもあるのですけれども、会場の時間の関係もありますので、取りあえず本日のシンポジウムのプログラムは、以上で終了ということにさせていただきますければと思います。

また、最後になりますけれども、本日の四人の大変面白い、興味深いお話をいただいた発表者の方、コメンテーターの皆さま、それから全ての参加者の皆さま、本当にありがとうございます。特に発表者の皆さま、どうもありがとうございました(拍手)。

最後に締めの一言を、基幹研究人類学班代表の西井から。

(西井) 今日には本当に長時間にわたり、最後まで熱のこもった議論をありがとうございました。こういう形で、私たちも年間数回ぐらい、いろいろな研究会のシンポジウムやセミナーを行っていきますので、ぜひ今後とも、またこのような機会に来ていただいて、議論に参加していただければうれしいです。

この後、「プロペラ」というところで懇親会をしますので、書いていらつしやらない方もどうぞ、ぜひ参加して、また今日の発表者やコメンテーターの方と親密なお話をしていただけるのではないかと思います。では、今日は本当にどうもありがとうございました。

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求―人類学におけるミクロマクロ系の連関2」とは

基幹研究人類学班では二〇一六年度から、アジア・アフリカにおけるグローバル化や近代化に伴う現代的諸問題への対処という課題をふまえ、研究テーマ「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求」を展開する。この研究テーマは、「アジア・アフリカ地域の諸問題の正確な理解に基づく問題解決に貢献するとともに、その研究成果を国際的に発信する」というA A研の中・長期的目標に照応するものであり、現代社会の抱える喫緊の課題に対処するものである。

グローバル化や近代化については、欧米中心的な理解では把握できないリスクやハザードが世界各地において現在進行中である。すなわち、人には御しがたい狭義の自然的災害のみならず、各種の紛争、環境変動、人口変動（限界集落問題など）、経済危機も含む、生活全体が脅威に晒される状況である。こうした状況が昂じるにつれ、理性に基づく近代的テクノロジーによって、政治・経済・社会的事象はもろんのこと、自然現象さえも人間にとって好ましい方向にコントロールしうるとの認識が、さまざまな地域において複数の異議申し立てに直面し、それに有効な答えや対処法を提示できずにいる。

本基幹研究では、このような硬直した事態に対応するため、それぞれの地域に根付いたやり方Ⅱ「在来知」の可能性をあらためて検証することを提唱する。多くの人類学者が明らかにしてきたように、アジア・アフリカの日常生活において人々は、「在来知」を駆使して新たな現実柔軟に対処している。しかしながら、その多様な「在来知」は個別の文脈に留め置かれ、広範な知的影響力を獲得するに至っていない。

こうしたアジア・アフリカの「在来知」を、本基幹研究が「人類学をめぐるマイクロ・マクロ系の連関」という主題のもとで整備してきた理論的・方法的地平から捉えなおし、リスク・ハザードに対処する人類の知を統一的に構想することが本研究テーマの目的である。こうして得られた「リスク・ハザードに対処する在来知」をめぐる知見は、日本を含む世界のどこにおいても検証や適応が可能である。基幹研究に集う人類学研究者の使命とは、アジア・アフリカからの「在来知」の個別を越えた多様な状況への適応可能性に道を拓き、国内外に向けて発信し、アジア・アフリカの諸問題の解決に寄与することであるにちがいない。

「もの」の人類学をめぐって―脱人間中心主義的人類学の可能性と課題

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求

―人類学におけるミクロ・マクロ系の連関2」

二〇一六年度 公開シンポジウム

編 集…床呂郁哉

編集補佐…古谷伸子、郷田りか

発 行…東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の

可能性の探求―人類学におけるミクロ・マクロ系の連関2」

〒一八三―八五三四 東京都府中市朝日町三―一一―

TEL ○四二―三三〇―五六〇〇

FAX ○四二―三三〇―五六一〇

ホームページ <http://www.aatufs.ac.jp/kikanjinrui/>

発 行…二〇一七年三月二三日

表紙デザイン…中村恭子

印刷・製本…株式会社ワードオン

〒三三五―〇〇〇四 埼玉県蕨市中央七―五六―三

