

「人格」の手前にあるもの

— ヴァヌアツ・アネイチュム島からみるかけがえのなさ —

福井 栄二郎

目次

はじめに	(1) アネイチュムにおける名前と人格
1. 人格について	(2) 名前の手前
(1) 生命倫理学における「パーソン」	(3) 「パーソンでないもの」へのまなざし
(2) 文化人類学における人 ^{パーソン} 格	3. パーソンのようなもの
(3) 問題の所在	4. 比較考量のできないもの
2. 人格の手前	まとめ

はじめに

漫画家ジョージ秋山に『アシュラ』という作品がある。舞台は飢餓が蔓延した中世の日本。物語は、半狂乱の女がひとりの男児を産み落とすところから始まる。だが、その女も空腹ゆえに幼子を焼いて食べようとする。幸運にも子どもは一命を取り留めるが、誰も頼る者がいないなか、時には人を殺め、その人肉を喰らいながら、彼はひとりでその過酷な環境を生き抜いていく。物語の中盤まで、彼は言葉も覚えず、名前も持たない（彼の名が「アシュラ」だということが判明するのは、物語の後半である）。そして何度も「生まれてこないほうがよかったのに」という悲痛な台詞が叫ばれることになる。

ある時、食べ物を得るためアシュラが雨の中を彷徨っていると、道すがらひとりの法師と出会う。法師は獣同然に生きてきた彼を見て呟く。「じぶんが人間であることも知らぬのではないか」。では、彼の言う「人間」とは何か。それは生物としての「ヒト」を指しているのではない。アシュラは明らかに「ヒト」ではある。だが法師の目には、人間が人間であるための要件が致命的に欠落しているように映る。言い換えればそれは「人格」、つまり human being としてではなく、person としての資質が問われているのかもしれない。

これまでも「人格（人間、パーソン）」は様々な角度から論じられてきた⁽¹⁾。ここではまず生命倫理学と文化人類学で論じられてきた議論を複眼的にレビューし、その特徴を概観する。そのうえで、筆者が断続的に調査しているヴァヌアツ・アネイチュム島の事例も踏まえながら、これまで論じられてこなかった、人^{パーソン}格のもうひとつの位相を明らかにしたい。

1. ^{パーソン}人格について

(1) 生命倫理学における「パーソン」

生命倫理学において、人工妊娠中絶と関連した「パーソン論」という議論がある。「人工妊娠中絶を希望する母親、苦痛に苦しむ重度の障害新生児、重度の障害児を育てる負担に苦しむ家族、脳死状態の患者の延命停止を望む家族といった人々に対する思いやりから生まれた議論」[蔵田 1998 : 105]としてこのパーソン論は位置づけられる。

先に断っておくと、本論は、中絶や嬰兒殺しや脳死患者の延命停止の賛否に与するものではない。そうではなく、あえてここで生命倫理学における「パーソン」の特徴を概観するのは、その「パーソン」の概念が、非常に限定的なものでしかないことを明らかにするためである。

周知の通り、中絶容認派のパーソン論の口火を切ったのはトゥーリーである。まずトゥーリーは^{パーソン}人格を「生存する（重大な）道徳的権利を持っている」[トゥーリー 1988 : 97]ものだと定義する。そのうえで、ホモ・サピエンスという種は、そのままパーソンとイコールではないという。では、どの段階でホモ・サピエンスはひとりのパーソンとなるのか。彼はそれを「自己意識要件 (self-consciousness requirement)」に求める。「ある有機体は、諸経験とその心的状態の持続的主体としての自己の概念を持ち、自分自身がそのような持続的存在者であると信じているときに限り、生存する重大な権利を持つ」[トゥーリー 1988 : 102、傍点はトゥーリーによる]。つまり、自己意識を持ち、生存権の主体であることが、人格を持つこと（パーソンであること）の最低条件だと主張するのである。

またエンゲルハートも生物学的な人間と^{パーソン}人格は異なるという峻別から議論を出発させ、前者を「生物学的生命」、後者を「人格的生命」と定義する。そしてカントの人格の定義に依拠しつつ、トゥーリー同様、パーソンであることは自己意識に存するという立場を取る。

「理性的で自己意識を有する行為者は、目的自体として扱われるべく要求することができる。なぜなら、彼らには自己自身を経験することができ、さらに自己自身を経験しているということを知ることができ、なおかつ、そうした経験の状況を決定づけたり、支配したりすることができるからである。自己意識を有する行為者は自己決定的であり、そうしたものとして尊敬を受けるべく要求することができる。換言すれば、彼らは自由な行為者として尊敬される権利を要求することができる」[エンゲルハート 1988 : 21]。

だが他方でエンゲルハートは、トゥーリーの定義では、胎児だけではなく幼児でさえ^{パーソン}人格を有しないことになる^{パーソン}と批判する。そこで彼は人格をさらに二つの用法に分ける。ひとつは「厳格な意味での人格」であり、もうひとつは「社会的概念ないしは社会的役割としての人格」である。前者がトゥーリーの主張するパーソンと同義であるのに対し、後者は「人間の生物学的生命のある種の事例が、実際にはそうでないにもかかわらず、あたかも

「厳格な意味での人格」であるかの如くに扱われる」[エンゲルハート 1988 : 26] ことを含意しており、具体的には「母—子関係」を挙げている。つまり「母—胎児」の関係が社会的承認とは無関係な生物学的な紐帯のみで成立している一方、「母—子」の関係は「社会的な実践」だというのだ。つまり「社会的役割としての人格」を考慮するにあたっては、「最小限の社会的相互作用には参加できる」[エンゲルハート 1988 : 27] ということが肝要なのであって、胎児は（あるいは無脳症児や脳死状態の成人も）その資格を持ちえないことになる⁽²⁾。

エンゲルハートはカントの議論に依拠していたが、そもそもこのパーソン論は、カント以前、ロックによる人格同一性の議論をその源流にもつとされている[森岡 1988 : 218, 田村 1998 : 113]。例えばロックは『人間知性論』のなかで次のようにパーソンを定義している。「私の考えるところでは、人物とは、知性と省察とをもち、自分自身を自分自身と考えることのできる、思考する知能ある存在者、違う時間と場所で同じ思考する事物であり、こうしたことは、思考と分離できない、私には思考に本質的だと思われる、意識によってだけなされる」[ロック 1974 : 312]。ロックの議論は、法的主体としてのパーソンであり、中絶や生命のはじまりに関して言及しているわけでない。だが、パーソンが自己意識と理性に存するという観点は、みごとに現在の生命倫理学へと継承されている。

ここで生命倫理学における「パーソン」概念がどのような観点から意味づけられているのか、その特徴を挙げてみよう⁽³⁾。まずそれは、いま言及したように、①自己意識であり理性をもつことである。これはロック以来の、人格の成立要件でもある。そしてそれは、②人間本来の性質として、生得的に備わっているものと考えられている。さらに、③抽象的な「生命」という観点から照射されたときに立ちあらわれるものである。エンゲルハートの提唱した「人格的生命」という述語が端的に示しているように、それは「生命」「いのち」という視点があってはじめて浮かび上がる。換言すれば、「パーソンの始点」は、そのまま「(生き延びるべき) 生命の始点」であるともいえる。そしてその点はロックのパーソン概念には含意されなかったものであり、むしろ近代の生命倫理学に受け継がれたときに、はじめて付与された特徴だといえる。

この点に関していえば、フーコーが示したように、18世紀以降、西洋社会において「生命」という知の枠組みが作り上げられ、権力と結びつきあいながら人間の「生」そのものが統治対象となっている[フーコー 1986]。そして現在を生きる私たち自身にも、その潮流は一層身近なものとして感じられる。尊厳死、脳死、生殖医療などをめぐって、まさに知と権力の臨界点で、日々、新たな言説が生み出されているし、またアカデミックな議論でなくとも、「生命の尊厳」を焦点に据えた話題を目にすることは、それほど難しいことではない。

例えば 2012 年 5 月 24 日付の朝日新聞朝刊に、タレントの稲川淳二氏のインタビューが

掲載されている。彼の次男（由輝^{ゆうき}さん）はクルーズン氏症候群という先天性の重い障害を抱えている。その次男が生後間もない頃のエピソードであり、父親としての苦悩を告白した記事だ。

「本当に許されないことですが、うちの子のことですから、こんな話をどうか許してください。私はね、次男に死んで欲しいという気持ちがあった。助けたい。でも怖い。そして悲しい。この子がいたら、女房も長男も将来、大変だろうな。よしんば助かって生きてとしても、いずれは面倒なことになるんだろうな。いろんなことを考えた。

どういう病気かも当時はよく分かってなかったし、病室には私と次男しかいない。だれにも分からない。小さいから葬式も簡単だし。じゃあ今、自分で殺しちゃおうかな。その代わりに、ずっとこいつに謝り続けて生きればいいんだ、と。

「鼻をつまんだら死ぬだろうな」と思って、次男の鼻先にぐっと手を伸ばした。でも、鼻先数センチのところ、手がぶるぶる震えるんですよ。手が震えて、どうしてもできない。そこに女房が戻ってきたんです。

……。そんなことがありました。

手術は朝から始まって、夜の8時半ごろによりやく終わった。エレベーターが開いて、おりみたいなベッドが出てきた。まわりに先生がたくさんいて、のぞくと次男が寝ている。頭は包帯だらけで、足とか腕にはチューブが何本も刺さっていた。苦しそうに呼吸をしている。

もうね、たまらなかったです。小さな体を切り刻まれて、ぼろぼろになっても頑張っている。私はベッドにすがりついて、「由輝！オレはお前の父ちゃんだぞ。由輝っ！」と叫びました。

実は、次男の名前をこのとき、初めて呼んだんです。それまでは、名前を呼べなかった。自分の中から抹消しようとしていたんです。心のどこかで拒絶していたんです。自分が望んだ子どもなのに、オレは命を否定した。最低です。本当に最低です。何て最低な父親なんだと。……。思いました。」[朝日新聞 2012]

重度の障害を抱えた新生児、あるいは望まれない胎児は、常に「死」に晒されている。裏を返せば、「生きていてもよい人間／生命」をどこかで峻別しているということである。もしこれが「殺されてもやむを得ない」と考えるなら、多くの場合その根拠は、上述の①②に照らし合わせて、「(たとえ生命であっても) パーソンではない」という点に置かれることになる。ごく簡単にいうと、「生命」という基層の上に「パーソン」という上位のレベルが据えられているのである。

あるいは中絶や嬰兒殺しの否認派は次のように主張するかもしれない。たしかにそれらは「パーソンではない」のかもしれないが、一つの完結した「生命」なので、殺してはならない、と。この場合、基層である「生命」の部分をもより重視するか、あるいは「生命」と「パーソン」をまったく異なったものとして設定することになる。

だがいずれにせよ、「パーソン」は「生命」「いのち」という抽象的な概念と常にセットになっていることがわかるだろう。つまり「生命」という概念に条件づけられないと「パーソン」は浮かび上がってこないのである。

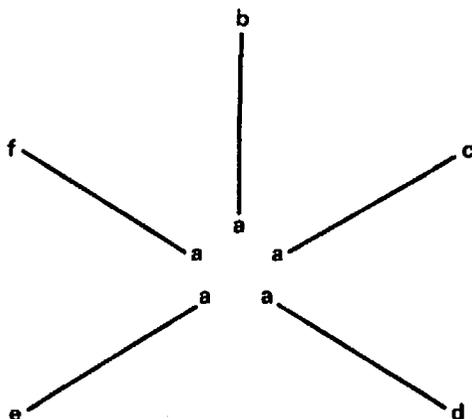
しかし上のインタビューを、そうした「生命」と「パーソン」という点からのみ論じてもよいのだろうか。換言すれば、「パーソンとは何か」という問いは、常に「生命」を参照点にしないと考慮できないものなのだろうか。

(2) 文化人類学における人格

他方、まったく異なる文脈ではあるのだが、文化人類学においても、しばしば「パーソン」が議論の対象となってきた。その発端はモースによるものである。よく知られているように、モースは人格の概念が歴史的にも文化的にも多様で変化するものだ — いささか進化論的にはあるが — 主張した。彼の用意した用語（「人格 *personne*」「人物＝役割 *personage*」「自我、自己 *moi*」「ペルソナ *persona*」）は正確さを欠き、しばしば読者を混乱させるが、それでも以下のことは読み取れる。まず彼は、社会的なパーソンの概念と、人間ならばだれにでもある自己意識とを区別し、前者の法的諸権利や道德責任の複合体のみを研究の対象とした。そして「未開社会」において「人格 *personne*」は「人物＝役割 *personage*」として表出すると考えている。例えばプエブロ・インディアンでは「各氏族ごとに一定数の個人名が存在」し、「氏族の「配役表」のなかに各人が演じる正確な役割が規定されており、しかもそれはこの名によって表示される」[モース 1995 : 21、傍点はモースによる]という。つまり、ある名前を冠した個人は、社会のなかで独自の — 主に宗教的な — 役割を演じることになる。

この観点を継承したのがレーナルトである。彼が宣教師として長らく滞在したニューカレドニアでも、「人格（現地語でいう *kamo*）」とは社会的・関係論的な「人物＝役割」としてあらわれる。「彼は自分が他の者とは結びつなぬ関係をとおしてしか自分自身を認識しない。彼はそうした関係の働きのなかで、自分の役割を果たしている程度に応じて実在する。彼はそうした関係にかかわっていくことをとおしてのみ自らを位置づけるのである」[レーナルト 1990 : 266]。それを示したのが上図である。ある人物 a の存在とは、他の人物 b や c や d（例えばオジや妻やクラン）との関係性のなかで「空白」として浮かび上がることになる。

そしてモースの示した事例同様、その「人物＝役割」 — いわば「空白」の位置 — は名前として顕現し、ゆえに同名者は社会において同じ地位に位置づけられることになる。「同



出典：[レーナルト 1990：266] より

一性を構成するには名前の総体が必要なのである。その同一性のおかげで、同名者は互いに兄弟として遇しあう。彼らは等しい諸権利をもち、各人はひとつの同一の個性のレプリカなのである」[レーナルト 1990：271] (4)。

フォーテスが明らかにしたタレンシ社会における人格 (*nit*, pl. *niriba*) も同様に、より社会に依存している [Fortes 1987：247-286]。まずパーソンの成立に必要なものとして、魂 (*sii*) がある。これは各人によって個別性をもち、死によって身体から分離するものである。またそれは所有物などにも染み込んでおり、混ざること想定されている。ゆえに、持ち物を共有することは重大な禁忌とされている (とくに父-息子間で)。そしてある種のワニなどはこの *sii* を有しており、その場合、パーソンである — つまり *nit* である — と考えられている。

そして何よりフォーテスが繰り返し述べているのは、タレンシにおけるパーソンというのは、存命中に確定されるものではなく、死後、回顧的に定められるのだということである。典型的な男性を例にすると、父系リネージュヤクランの正式な成員として生まれ、結婚し、子ども (とくに男児) を育て、地位を確立し、父親の死後は祖先崇拜の儀礼を遂行し、そして自らの死後はつつがなく祖霊に統合される者が、「人格」を持つ人間 (*nisaal*) だと認められることになる。そうした意味で、ラ・フォンテーヌが評するように、タレンシのパーソンとは「生活総体の産物」[ラ・フォンテーヌ 1995：241] であるし、私たちの言葉を用いてより平たくいえば「一人前さ」だとも換言できるだろう。それゆえフォーテスは、パーソンが獲得されていく度合いを示す際、「成熟した (*matured*)」「十全な (*full*)」という形容詞を用いることになる。

このパーソンの獲得的側面は、ラドクリフ＝ブラウンの説明にも端的に表現されている。

彼はパーソンを次のように説明する。「社会の中で生きている各人は二つの面を持っている。人は個体 (individual) であり、同時に人間 (person) である。… (略) … 個体としての人は生理学者や心理学者の研究対象である。人間としての人は、社会的諸関係の複合である。彼は英国の一公民であり、夫、父、煉瓦工であり、特定のメソジスト派の成員であり、ある選挙区の投票者であり、トレード・ユニオンの成員であり、労働党の支持者であるなどである」[ラドクリフ＝ブラウン 1975 : 268]。ここまでくれば、人格とは社会的属性の束であるといえる。人間とはどこまでも社会的な存在であり、与えられた、あるいは獲得した社会的属性によって、そしてその権利義務関係を適切に遂行することによって、ヒト (human being) は人格 (person) になるのである。

これら人類学的なパーソン論を概観したうえで、いくつかの特徴を挙げてみたい。まず、モース以降の大前提として、①パーソンの概念は、あるいはその成立要件は、社会によって異なるという点である。そしてそれは、②生得的に備わっているものではなく、後天的に獲得するもの、あるいは他者から与えられるものとして想定されている。言い換えれば、ある人物が、「その社会のなかでどのような位置を占めるのか」という点であり、常に「人物＝役割」を問うてきた。そして — これもモースの出発点であったのだが — ③パーソンの対概念として、普遍的な自己、心理的な自己が想定されているということである。これらに鑑みると、そこには驚くほど「生命」という観点が欠落していることに気づく。いやむしろ、「生命」とセットでなければ「パーソン」が浮かび上がってこない、生命倫理の特異な視点こそ相対化されるべきなのだろう。他方、人類学的議論において、パーソンは常に社会に埋め込まれ、社会のなかでのみ立ちあらわれることになる。

(3) 問題の所在

このように生命倫理学と文化人類学における「パーソン」を概観したが、はたしてパーソンとは、前者が論じるように「生命」という概念からしか考察できないものなのだろうか。あるいは後者で自明となっているように、それは徹頭徹尾、社会的なものなのだろうか。筆者がこの点に疑問を抱くのは、これらの議論は常に「線引き問題」の陥穽に至る危険性を内包しているからである。つまり「受精卵はパーソンなのか」「名前を持たない子どもは人格を有するのか」「異民族は人間なのか」といった境界的事例が、常に議論の軛となる。だからこれまでの議論では、どこかで「ここから先はパーソンではない」という「線引き」をしつつも、その彼岸がどのようなものであるのかは閑却されてきた。

例えばヴァヌアツ・タンナ島では前述の人類学的事例と同様、名前によって社会的人格が付与されるのだという。そこで調査を行ってきたリンドストロームは次のように述べる。「命名は個人に社会的人格を与え (まだ名前を持たない若者は完全なパーソンだとはみなされない)、特定の地域集団に成員を補充するのである」[Lindstrom 1985 : 33、傍点は福井による]。彼は名前の重要性について多くの紙数を割いて詳細な説明を施している。だが

一方で、名を持たぬ者が「完全なパーソンだとはみなされない」のであれば、「それ」はいったい何なのであろうか。その問題は等閑に付されたままである。あるいはトゥーリーが主張するように、胎児が「パーソンでない」ならば、「それ」はいったい何なのであろうか。彼は中絶問題のなかでこの論を展開したが、パーソンでないことが、そのまま中絶の積極的な容認に帰着するわけではないだろう。

もう一点、重要な問題が隠されているとすれば、それはそのパーソン観そのものかもしれない。例えば「生命」という抽象性のなかでパーソンを語ったとき、そこで問われるのは「パーソンであるか否か」であり、それがどういった者であるかは埒外に置かれる。つまり、不可避的にそれは代替可能なものとしてあらわれることになる。また「社会」という観点からパーソンを考察したときも同様である。たしかに人類学的議論では、社会的属性や位置づけとしての「人物=役割」は明らかになるだろう。だがその代価として、ある人物は、まるでモザイクのパーツのごとく、いくらでも代替可能なものとして捉えられてしまう。

もちろん、こうした抽象性のなかで「パーソンとは何か」という問いを彫琢することも肝要ではあろう。だが他方で、人類学者がフィールドで目にする「パーソン」は — あるいはより敷衍して私たちが日常生活のなかで接する「パーソン」は — みな顔や名前を持ち、容姿や性格が異なる、より具体的で個別的なものである。この個々のパーソンの位相を、補完的に掬い取ることはできないだろうか。本稿はその試論ともいえる。

この問題を考えるにあたって、2009年2月にNHKで放送された『ヤノマミ — 奥アマゾン原初の森に生きる』のなかに興味深いシーンがある。ブラジルとベネズエラ国境付近に暮らす狩猟民ヤノマミは、シャボノと呼ばれる円形家屋に暮らしているが、通常、出産はシャボノを出て、近くのブッシュで行う。そして産み落とした嬰兒を前にして、母親はひとつの選択を迫られることになる。それは、子どもをシャボノに連れて帰り、人間（「ヤノマミ」とはまさに「人間」という意味である）として育てるか、あるいはその場で殺めて「精霊として天に返すか」である。

映像作品では、母親が嬰兒を抱いてシャボノに連れて帰るシーンもあるが、他方、「精霊として天に返す」ことを選択した女性の事例も出てくる。そしてその母親が、子を「天に帰した」まさにその夜、シャボノ中に響くような声で嗚咽を上げるのである。番組ディレクターの国分は、その点に関して次のように記している。「誤解のないように言っておきたいのだが、ヤノマミの女たちは何の感情もなしに子どもを天に送っているのではない。僕たちは、天に送った子どもたちを思って、女たちが一人の夜に泣くことを知っている。夢を見たと言っては泣き、声を聞いたと言っては泣き、陣痛を思い出したと言っては泣くのだ。ヤノマミのルール（掟と言うより習慣・風習に近い）では死者のことは忘れねばならないのに、女たちは忘れられないのだ」[国分 2010 : 198]。

彼らの規範に従うなら、つまり社会的観点からすれば、シャボノに連れて帰られる前の嬰兒は「精霊」であって「パーソン」ではない。何の役割も属性も与えられていないし、名前さえまだついていない。だがそれでも女たちは涙を流す。これまでのように、パーソンの概念を社会的な次元からのみ考察するだけでは不十分ではないかという疑義は、まさにこうした事例の前から発せられる。すなわちパーソンというものを論じる際、生命倫理学のように「生命」「いのち」といった抽象的概念から照射するのではなく、また文化人類学のように「社会」という全体的・包括的な概念にも依拠しないような第三の位相を探求する必要があるのだ。筆者がこれまで断続的に調査を行ってきたヴァヌアツ・アネイチウム島の事例は、この問題を考える一助となるかもしれない⁽⁵⁾。

2. 人格の手前

(1) アネイチウムにおける名前と人格

アネイチウム島はヴァヌアツの最南端に浮かぶ島で、現在の人口は約 900 人。タロイモ、マニオクなどのイモ類を耕作しながら自給自足的な農業を営んでいる。宗教はキリスト教だが、長老派、カトリック、SDA (Seventh Day Adventist) 教会など、宗派は多様である。

アネイチウム語で「人間、人格、パーソン」を指す語を「ナティミ (*natimi*)」という。「動物 (*intaclimedou*)」に対する「ヒト」も意味するが、他方、人柄や性格、属性を示す際にも用いられる。例えば「ナティミ・アルパス (*natimi alpas*)」は「大きな人」という意味だが (アルパスは「大きい」の意)、一般には体格が大きい人物ではなく、政治的な重要人物を指す語である⁽⁶⁾。また「ナティミ・イニェヴ (*natami iñev*)」と言えば、「口先だけの人物」という意味になる (イニェヴは「不注意に話す」の意)。

タレンシにおける *sii* のように、生物学的な「ヒト」が社会的な「パーソン」となる決定的な要件を、現在のアネイチウム社会で見出すことは困難かもしれない。たしかに「これが欠落すると *natimi* にあらず」という唯一無二の要素は存在しない。だが他方で、彼らが社会生活を営む上で、もっとも重要なものが名前 (*nide-i natimi*) である⁽⁷⁾。

アネイチウムにおいて名前は、勝手気儘につけてよいものではなく、そこには明確なルールが存在している。詳細は別稿 [福井 2005, 2012] で論じたので、ここでは理念としての規範を概観するに留めておこう。まずアネイチウムには「ネテグ (*netec*)」と呼ばれる親族集団が存在している。そして各ネテグには、そのネテグの成員だけがつけてもよい名前が、いわば「ストック」としてある。例えば a という名前は、ネテグ X の成員のみがつけてもよい名で、他のネテグ Y やネテグ Z の成員がつけてはならない。また a という人間が存命中は、たとえネテグ X の成員であっても、重複して使用することはできない。そして a が死ぬとストックへと戻され、またいつかこのネテグに新たな子どもが誕生した際に

名づけられることになる⁽⁸⁾。これは男性名も女性名も同じルールをたどる。つまり、ある任意の時点で、アネイチュムの全成員は異なった名前を有していることになる。

男性名に限定すると、名前の重要性はさらに浮き彫りになるだろう。各ネテグは、島のどこかに土地(*nopotan*)を保有している。その土地はさらに、小区画の土地(*inuwuri opotan*)に分割されるのであるが、これが各男性個人名と結びついていると考えられている⁽⁹⁾。つまり a という名前を冠した時点で、その男性はネテグ X の土地のなかの、さらに一筆の土地に対する権利を有したことになる。

実際の土地保有や名づけの実践は理念通りに進まず、時として諍いを引き起こすのであるが [福井 2005, 2008, 2012]、それでも次のことは確認できるだろう。つまり名前は、ある人物がどのネテグに帰属しているのかを明確にし、男性の場合さらに、どの土地を保有しているのかを宣言する。名前は、譬えていえば、土地権、帰属権の「権利証」だということになる。

だから、新生児が生まれる際、周囲の大人たちは注意深く名前を勘案することになる。名前もネテグの共同財産なので、親だけが独断で決定することはなく、必ずネテグの長 (*nitjini netec*) や高齢者 (*nomrang*) たちに相談したうえで、ふさわしい名前を選択する。

これらのことからわかるのは、現地語名を持たない者（とくに男性）は、社会的に十全な人格を有していないと考えられていることである。実際、未婚の男女間や浮気によってできた子ども — 現地の言葉でいう「路の子 (*inhalav a nefalañ*)」 — の場合、現地語名を持たないケースもしばしばみられる（洗礼名を持つので呼び名に困ることはない）。母方親族や父方親族が一時的に養育するのは難しいことではないが、他方でその子どもに自ネテグの名前を与えることは、それほど容易ではない。それはネテグへの帰属権を与え、(男児の場合) 土地を分与することを意味しているからである。

もうひとつの例として、都市部で生まれ育ったアネイチュム島民のケースが考えられる。一般的には、都市住民であっても彼らのアイデンティティは村落部にあるといわれている。それを象徴するのが、ビスラマ語でいう「マン・プレス (*man ples*)」という概念である。この語は「同郷人」を意味し、「マン・アネイチュム」「マン・タンナ」「マン・ペンテコスト」など、後ろに島の名前を入れることで、「〇〇の出身者」という意味になる。重要なのは、たとえ都市部で生まれ、村落部で暮らしたことがなくても、そして現地語が話せなかったとしても、彼らは父方あるいは母方をたどり、「私はマン・〇〇だ」と自称することを好むという点である [吉岡 1994, 白川 2002]。つまり、都市部での生活はどこか「仮住まい」であり、村落に暮らすのが本来の生活なのだという認識を彼らは持っている。

そして、都市部に生まれ育ち、アネイチュム語に堪能ではなく、村落にほとんど暮らしたことの無い人間が、「正しい (*atoh*)」アネイチュム島民になろうとするならば、やはり

現地語名を持つことが求められる。その場合、もしアネイチュムに暮らす親族と良好な関係が維持されていれば、それほど問題もなく名前が贈られる（つまりネテグへの成員権や土地権が付与される）が、他方で、良好な関係が築けていないと、現地語名を持たないまま長じ、「路の子」と同様、「半人前」で「根なし草」のような扱いを受けることになる。もちろん都市生活者が、めったに赴かない島に土地を有しているということそれ自体に、実際的な利害はほとんどない。しかしそれでも彼らは島とのつながりを保ち、「十全たるパーソン」「一人前」として承認されることを望んでいる。つまり名前は、正しいマン・アネイチュムになるための「権利証」でもある。

（２）名前の手前

これまでの人類学におけるパーソン論のように、アネイチュム社会におけるパーソンを「人物＝役割」という観点から考えてみよう。上述のとおり、十全たる人格を満たそうとすると、どこかのネテグに帰属し、（男性は）土地を有し、そこでの権利義務関係をきちんと遂行しなければならない。そしてそのためには現地語名を付与されることが必須の条件となっている。

それはたしかに事実なのだが、他方で「社会的に十全な人格を有しない」ということは、そのまま彼らが社会の周縁に追いやられたり、疎外されているということの意味しているのではない。以下の「路の子」の事例を少し詳細に検討してみよう。

【事例 1】

1998年ごろ、A（当時20代後半）はB（20代前半）との間に女兒Dをもうけた。ふたりの仲は周囲も知るところであったが、結局、結婚にまでは至らず、別れることとなった。その後、Aは出稼ぎのため首都に赴き、Dの養育はAの両親、B、Bの両親が協力して行うことになった。具体的にいえば、DがEの家とBの家を数日ごとに行き来し、各々の家で面倒を見てもらっていたのである。

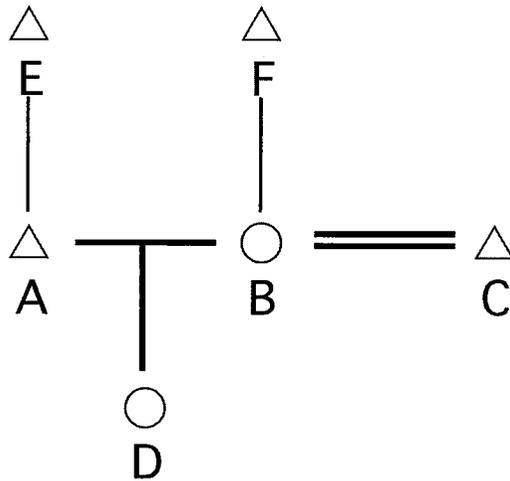
2000年、Bは別の男性Cと正式に結婚をする。Cは他島出身の教会関係者で、アネイチュムにはその仕事のために常駐していたのだった。Cは結婚に際して、Dも引き取り養育したい旨を周囲に漏らしていた。実際、Bとの生活を始めてからも、CはDを実子同然に可愛いがったのである。同様のケースで「連れ子」を望まない男性も多くいるなか、Cの決断と行動力は、周囲から高い評価を得るものであった。

だが、BとCが新婚生活を始めてからも、DはEの家（つまりはAの実家）を頻繁に往来し続けていた。Eの家で食事をしたり、そのまま数日宿泊することもたびたびであった。C自身はそのことを快く思っていなかったのだが、大きな声でクレームを主張することはなかった。

このような状況下で、Dには現地語名がつかなかった⁽¹⁰⁾。本当のことをいえば、EもFも自分のネテグに由来する名前をつけたがっていたし、実際、名前も用意し

ていたようである。つまり、自分のネテグの成員としてDを受け入れる準備はできていた。だが現状として、Dが双方の家を行き来しているなか、どちらも勝手に名前を与えることはできない。もちろんDのネテグ帰属をめぐって、話し合いが何度も持たれたが、互いに譲り合うことなく、話し合いは平行線が続いていた。

そのようななか、2003年、Cが他島へ赴任することになった。結局、Dも連れていくことで、この問題は決着をみないまま — つまりアネイチウム語の名前を持たないまま — 、一応の終焉を迎えることになったのである。



筆者が島に赴くと、Eは今でもDの話をする。連絡は取り合っていないので、どこでどのような暮らしをしているのか、近況の詳細を彼は知らない。それでもDの将来を案じ、会いたいと言う。Dが生まれたとき、双方の家で養育を分担したのは、決して育児が面倒だからではない。どちらの家族もDを溺愛し、なんとか自分のネテグの成員にしようとした結果、名前を授けられなかったのである。

実際には、この逆の事例も多く存在する。上述したように、未婚男女や浮気など、ふたりの関係が一時的なものの場合、できた子どもを自分のネテグの成員として認めたがらず、遠い親族や、他島に預けるということも珍しいことではない。そう考えると、このDの事例は、ある意味で恵まれていたともいえるだろう。

結果的に、Dはアネイチウムでの現地語を持たずに長じた。Dが他島で暮らしており、かつ女性であることも踏まえるならば、今後、改めて命名される可能性はほとんどないと考えられる。これまでの人類学的な議論と、アネイチウムの社会通念に鑑みるなら、現地語名を持たないDは、社会的には十全なパーソンではないことになる。だが他方で、EやFの心情や態度から判断できるのは、Dが決して社会のなかで紐帯を持たなかった、あるいは

人間関係を構築しなかったわけではないということである。

ここで注目に値するのは、社会的なパーソンの「権利証」である名前が付与される少し手前に、より個人的、心情的な紐帯が先んじて存在しているという点である。それは、現前の他者を代替不可能でかけがえのないものであると承認するような構えでもある。

柄谷は、このかけがえのなさ、代替不可能性を「単独性」と称し、その単独性のメルクマールとなるのが名前(固有名)だと論じている。「ソクラテスという固有名を使うかぎり、他の誰にも替えられない個体の個性が示されている。この個性は、集合のメンバーとしてのそれではない。固有名は、個体の個性を一挙に指し示すのであって、それを集合のなかの一員として見いだすのではない」[柄谷 1994: 26]。他方、出口はそれを批判し、名前とは徹頭徹尾、共同体的なもので、名前を通して単独性に到達することはできないと断じる[出口 1995]。また筆者自身は、名前を呼ぶことでしか単独性に到達できない事例を示し、(ある意味で柄谷を擁護するかたちになるのだが)名前と単独性の関連性を再び論じたことがある[福井 2012]。

筆者も含め三様の立場であるが、興味深いことに、人格(およびそれを可能にする命名)は常に単独性に遅れてやってくるという点においては、三者とも一致している。柄谷が「われわれがあるもの(個体)の「顔」、すなわちその単独性を意識するとき、それを固有名で呼ぶ」[柄谷 1994: 34]というとき、それは単独性への意識のほうが名前に先行していることを示唆している。また出口も次のように述べる。「単独性が顔や表情と関係があるということは、個人ないし個体の単独性を何かに置き換えて語ることはできないということだ。それは会話レベルでは同義反復的発言しかもたらさないということではないだろうか。「彼女は誰だい」—「彼女は彼女だよ」。しかし「彼女は出口ゆづきだよ」と答えるとき、単独的個人である彼女と「出口ゆづき」とのあいだには存在論的差異とでもよべるようなあるへだたりが忍びこんでいないだろうか」[出口 1995: 127]。ここでも命名前の — つまりその単独性が承認されただけの — 剥き出しの存在が想定されている。名前と単独性の関係に関して、両者はまったく相反する立場ではあるが、無名の社会的人格を有しない何者かに対し、すでに単独性を認めるという点においては同意している。この点は、再度、強調しておいてもよいだろう。

(3) 「パーソンでないもの」へのまなざし

名前やそれに付随する「人物=役割」が、常に単独性に遅延するということは、裏を返せば、その単独性が向けられる対象は、必ずしもヒトでなくてもよいということを意味している。以下の事例を検討しよう。

【事例 2】

A(現在 60 代後半)は、自分の曾孫に亡くなった息子の名前をつけようと考えている。

A の長男であり、将来、ネテグの長も任されるはずであった B は、2001 年、30 代半ばで病死する。遺されたのは妻と一人息子の C (当時 2 歳) であった。通常、C は A のネテグの成員だと考えられるし、実際、A もそれを望んでいた。ただ、当時 20 代後半だった B の妻が別の男性と再婚する可能性は高いし、その際、新しい夫が C を自分の息子として引き取りたいと申し出ることも十分考えられる。ならば C に名前を授けるのは、時期尚早かもしれない。A はそう考えた。しばらく B の妻は息子とともに A たちと一緒に暮らしていたが (B の家屋は A の家の隣であった)、結局、2007 年、別の男性と再婚する。そしてその際に、息子はそのまま A のネテグに残すということが話し合いで決められた。それを受けて、A は、改めて C という名前を与えることにした。この C という名前は、自分の亡父の名前であり、A にとっては思い入れの強いものでもある。

現在、C は 13 歳の少年に成長した。結婚にはまだ少し早い、A にはひとつの望みがある。それは、C に男児ができたら、自分の亡き息子である B という名前を与えるということである。A はその日が来るのを心待ちにしている。



Cの息子は未生の存在である。いかなる意味においても、それは「人間 *natimi*」そのものではない。またBの生まれ変わりだとも考えられていない。Aの「計画」を想像にすぎないと一蹴することは容易い。だが2001年にBが亡くなったとき、Aはしばらくの間、日常生活がきちんと送れないくらいにまで悲嘆したのだという。そう考えれば、まだ見ぬ曾孫への命名は、かけがえのなかった息子Bの痕跡を未来に託すような行為だと考えることができる⁽¹¹⁾。

ここで重要なのは、Aは亡くなったBだけでなく、その未生の単独性も承認しているという点である。彼は将来、Cの息子にBという名前を授け、生前Bが使用していた畑を与える。そしてさらに成長したBは、その土地でブタを育て、タロイモを栽培し、居を構え、家族を養う。「それまで自分は生きていないかもしれないけどな…」とA自身は笑って話す、そのような将来像を語るAにとって、Cの息子はもはやリアリティをもった存在として実感されているのである。そこでは「パーソンでないもの」が、あたかも「パーソンのようなもの」として捉えられている。つまり単独性が駆動することによって、実在さえしない「パーソンでないもの」は「パーソンのようなもの」に変換されるのだといえるだろう。

この点に関して加藤は、「呼応（呼びかける／呼びかけられる）」という行為から、かけがえのなさを再考している[加藤 2007]⁽¹²⁾。たしかに私たちは、「十全なパーソン」だけに呼びかけるのではない。死者に呼びかけ、ペットに呼びかけ、クマのぬいぐるみにさえ呼びかける。そして彼はそこに「パーソン」の片鱗を見出している。「私たちにとって意味のある「他者」の本質とは「生命」などではなく、それが〈誰か〉であるということなのである。言い換えれば、「物」ではなく「者」であるか否かが問題なのである」[加藤 2007: 42]⁽¹³⁾。たしかに、呼びかけられる死者やペットやクマのぬいぐるみは、「パーソンのようなもの」であるし、同様に、名を与えられ呼びかけられる未生の曾孫は、Bにとってもはやひとりの「者」として捉えられているのである。

この呼応という行為は、先述した稲川氏の記事にも読み取れる。障害を持つ息子を殺してもよいのではないかという苦悩のなかに欠如しているのは「親—子」という社会関係ではない。また問題は、それが「生命」を有しているかどうかでもない。インタビューにあるように、重要な点は、手術のためにぼろぼろになった息子の姿を見て、彼がはじめて名を呼びかけるところにある。つまり彼の苦悩とは、それまで息子の名を呼べなかったことであり、欠落していたのは現前の他者を代替不可能なものとして捉える姿勢だったのではないだろうか。加藤のひそみに倣っていえば、それは名を持たない「のっぺらぼう」だった「物」が、名を持った「者」に変わった瞬間だといえるだろう。

3. パーソンのようなもの

船曳は自身の編んだ『新たな人間の発見』という著書のなかで、「人間とは何か／人間のようなもの」という題の序論を著している〔船曳 1997〕。その冒頭で彼は、「人間とは何か」という問い以外に人類学に課された問いはないと宣言する。一方、現代社会とは、人間／非人間という安易な二元論だけですべてが截然と解決できる牧歌的な世界ではない。少し辺りを見回しただけでも「ロボット」「病人」「脳死」など、その境界に位置づけられるものの存在は枚挙に暇がない。ゆえに「人間のようなもの」を認識することが、今後、重要となるだろう。彼はそう主張する〔船曳 1997 : 10〕。

しかし現代的問題に限らずとも、人類学は、その黎明期から常に「パーソンのようなもの」を中心に展開してきたのではなかったか。アニミズムは動植物を「パーソンのようなもの」として捉えることで、呪術は祖霊や精霊を「パーソンのようなもの」として考えることで成立している。先のタレンシの例を挙げると、*sii*をもつ特別なワニは、祖先の生まれ変わりであると擬人化され、それを殺害すると、あたかも人間を殺害したのと同じような手順を踏まなくてはならない〔Fortes 1987 : 249〕。つまりそれはパーソンそのものではないが、「パーソンのようなもの」として位置づけられている。ゆえに船曳の見解に正確を期するなら、人類学は「パーソンのようなもの」を研究対象にすることで、「パーソンとは何か」を問い続けてきたのだということになる。

だが、船曳のいう現代的な事象であれ、あるいはタレンシのワニであれ、これら「パーソンのようなもの」は、あくまでも社会に埋め込まれたものである。つまり「〇〇はパーソンのようなものである」という成員全体の合意がある。だが、筆者が本稿で述べたいのは、そのような社会的のなかですでに独自の場所を有している「パーソンのようなもの」ではない。それは、「パーソンでないもの」や「存在さえしないもの」が他者に承認されることによって、かすかに「パーソンのようなもの」として浮かび上がる、より個別的なものである。

この点を確認するために、話を冒頭の『アシュラ』に戻そう。物語は荘園社会の最下層 — いわば見捨てられた「外部」 — に位置づけられる「散所」を中心に展開していく。しかし孤児であるアシュラは、物語の途中までこの散所の社会にさえ加わっていない。つまり彼は共同性、社会性、つながりといったものを一切持たない。当然、彼のかげがえのなさを認める者もない。だが物語が進むにつれ、彼は労働力として散所に拾われ、そこで同じような境遇の孤児たちと人間関係を（不器用ながらではあるが）結んでいく。そして後に知り合った、若狭という荘園の娘から言葉を覚え、会話を習う。それは彼にとって生まれてはじめてのコミュニケーションである。若狭とアシュラの関係は、擬似的な母子関係とでもいえるものだが、結局、すぐにこの関係も破滅を迎える。しかし他方で、この短い蜜

月の時期が、作品全体のなかで唯一、読者が目を細めて物語を追うことのできる箇所でもある。それはおそらく、若狭がアシュラをかけがえのないものとして承認する場面だからであろう。言い換えれば、ただの浮浪児であった「何か」が、具体的な顔を持った「誰か」に変わる瞬間である。実はこの場面では、アシュラという名前はまだ明かされておらず、若狭も彼の名前を呼ぶことはない。先の出口の引用を念頭に置くと、名前を持たないがゆえに、より一層、彼の存在そのものが剥き出しとなって引き立ち、若狭とアシュラの間にあるつながりが前景化されるのである。

この後、アシュラは他の孤児たちの畏敬を集めることになり、彼をリーダーとして一団は都へと上る。つまり、彼には重要な役割が負わされることになる。だから物語を俯瞰すれば、この『アシュラ』という作品は、「外部の外部」に位置づけられた孤児が、社会に組み込まれ、役割を与えられていく過程を描き出したものである。本稿に照らし合わせて換言すれば、「パーソン」でさえなかった「のっぺらぼう」が、名前を持ち、関係を築き、「人物＝役割」^{ペルソナージュ}を与えられて「パーソン」へと至るビルドアップスロマンだともいえる。そう考えると、物語中盤におけるアシュラと若狭との蜜月は、アシュラが「パーソン」と「パーソンでないもの」の中間的存在、いわば「パーソンのようなもの」として承認されたことを示す場面だと位置づけることができるだろう。

だがここで重要なのは、アシュラが「パーソンのようなもの」として存在できるのは、(タレンシのワニのように) 社会全体における合意によるものではなく、あくまでも若狭の個人的な感情に存しているという点である。また事例2においても、Aは未生の曾孫をかけがえのないものとして、そして「パーソンのようなもの」として考えているが、アネイチュムの他の島民が同様に考えているわけではない。それはAやそのごく近親だけがもつリアリティなのであり、より個別的なものである。つまり、若狭によるアシュラも、Aによる曾孫も、単独性が承認されているのだが、一方で、他の者にとって「それ」は、まったくそうではない可能性を内包している。むしろ「それ」は、顔や名前や個性のない一般性のなかに埋没する存在としてあらわれることの方が常なのかもしれない。たしかに他の者にとって「それ」は代替可能な「one of them」でしかないのだけれども、他方でその人にも、その人なりの「かけがえのないもの」が存在する。すなわち『私のかげがえのないもの』と『あなたのかげがえのないもの』の指示するところは違うけれど、『かけがえのないもの』そのものが存在するという点では一致している」という構造を取る。筆者が「社会的」ではなく「個別的」という語で示しているのはそのような意味においてであり、おそらく単独性はこのようなかたちでしか顕現しないだろう。柄谷はいう。「単独性は、主観や客観という認識論のタームでは語りえないのである」[柄谷 1994 : 19]。

4. 比較考量のできないもの

これまでの議論は、「パーソン」を単独性からみるという作業であった。たしかに単独性や代替不可能性という概念を補助線にしてみると、「十全なパーソン」だけではなく、生命や名前を持たず存在さえしない「パーソンのようなもの」まで包含されうることになる。本稿の最後に、パーソン概念を拡大することの意義について考えてみたい。

冒頭にも述べたように、「生命」や「社会」という観点から描き出されたパーソンは、代替可能なものとして抽出される。あるパーソンと別のパーソンが置換可能であるということは、彼らはみな同一の規範に従っているということの意味している。このような同一の「言語ゲーム」を共有する者の集まりを、柄谷は「共同体」と呼んでいる [柄谷 1992]。彼にとっての「共同体」とは均質で内閉的なものであり、かつての文化人類学が想定していたそれと近似している。「共同体にとって肝心なのは、内と外の境界を保持することであり、いいかえれば、社会的な交通から身を閉ざすことである」 [柄谷 1994 : 348]。

他方で柄谷は、同一の言語ゲームを共有していない、外部の者も想定している。彼は違う言語ゲームに生きる者を「他者」と呼び（ゆえに「共同体」に「他者」はいない）、この彼岸の他者とコミュニケーションを行う場を「社会」と称している [柄谷 1992 : 7-30]。そして単独性は、まさにこの共認不可能性の前で発露することになる。つまり『私の単独性』と『あなたの単独性』はまったく比較考量ができない」という意味で、代替不可能、かけがえのないものとなるのである。

だが柄谷にとって、他者の単独性があらわれたり、コミュニケーションを行う場は、あくまでも社会という領域であり、共同体の内部ではない。彼は次のように述べる。「共同体が本来的に拒否している外部や他者は、社会的な交通空間にある」 [柄谷 1994 : 349]。そしてこれまでの人類学も、こうした共同体観のなかで代替可能なものとしてパーソンを扱ってきた。たしかに、クマのぬいぐるみに話しかけ、名を持たぬ浮浪児に語りかけ、自ら殺めた子に落涙し、未生の曾孫の将来を気にかけるとき、それらは「私の言語ゲームが通用しない他者」へのコミュニケーションだともいえる。しかし、先の加藤の論のキーワードであり、「誰か」の代替不可能な単独性を認める「呼応」という行為それ自体は、共同体の外部へ向けられたものに限定されるわけではない。実際、言語ゲームが通用するごく身近の隣人に、私たちはかけがえのなさを感じ、呼びかけている。ならば、徹頭徹尾、同一の言語ゲームが通用する内閉した共同体を想像することが、そもその誤りなのかもしれない。あるいは共同体のなかに常に「他者」は存在しているのだとも換言できる。

この点は名前を考えてみるとより明確になる。柄谷は、単独性のあらわれとして、つまり社会的なものとして名前を位置づけたのだが、他方、彼の論を批判するかたちで出口は、名前と共同体を係留する。「むしろ名づける側の規範に名づけられるものを強引なくらい一

方的に取り込もうとする極めて「暴力的」な行為が命名ではないのだろうか」[出口 1995 : 129]。

先のレーナルトやレヴィ＝ストロースの有名な議論に見られるように [レヴィ＝ストロース 1976]、そして先述のアネイチュムの事例で概観したように、たしかに名前は社会的な分類指標であり、「共同体成員のしるし」である。その名で呼ばれるということは、その共同体の成員として生きていくということでもある。だが「あなたはウチの人間です」という宣言の反復は、むしろ言外に「あなたはもともとウチの人間ではなかった」という含意があるのと同じように、ある名前と呼ばれ続けることは、逆説的に共同体の外部を想起させる契機にもなる。

筆者はアネイチュム島に長期滞在していた当時、滞在先の「家族」から現地語の名前を与えられ、その名前と呼ばれることもしばしばあった。たしかに現地語名で呼ばれると、その社会に「一人前のパーソン (*natimi*)」として認めてもらえたという気持ちになる。だがその一方で名状しがたい違和感も覚えていた。それは端的に言えば、長年「福井栄二郎」という名前を使い慣れていたことに起因するのだが、決してそれだけではなく、同時に「私はもともとアネイチュムの成員ではない」というメッセージをそこに読み取っていたからである。いわば「福井栄二郎」という私の「半身」は、アネイチュムの外部に係留され続けている。だからこそ私は現地語名で呼ばれるたびに、現地の成員ではない私の「半身」を想起せざるを得なかったのである。

では、日本においてはどうかだろうか。もちろん「福井栄二郎」という名で違和感を抱くということはない。だがそれでも同様に、「私が「福井栄二郎」と名づけられる前の状態」を想像することはできる。それはまだ私がこの社会の「外部」に剥き出しで存在しているときであり、かけがえのなさの承認という構えのみで両親や近親とつながっていた瞬間である。

そう考えると、名前は常に名前の外部、あるいはその共同体の外部をイメージさせる。つまり名前とは外部から来訪したという痕跡であり、実は共同体はその元異邦人たちが満たされているのである。

これらのことに鑑みると、柄谷の見解に修正を迫らなくてはいけない。つまり、内閉した共同体と、共同体同士が交通しあう社会的領域があるのではなく、共同体そのもののなかに比較考量のできない「外部」は存在するのである。

単独性から人間を考えることの意義は、まさにこの点に存する。つまり、私たちの身近な人間を「代替可能なもの」と捉えるのではなく、「代替不可能な他者」と捉え直すことである。それは人間の集団を、まさに柄谷のいう「社会」という観点から再考することになるだろう。

ま と め

本稿では、生命倫理学と文化人類学における「パーソンとは何か」という議論を端緒に、その批判的考察を行なってきた。一連の議論では、「パーソン」と「パーソンでないもの」の間に「線引き」が不可避的に求められるにもかかわらず、その境界的事例が「線引き」そのものを困難なものにしてきたという経緯がある。これは問題が「パーソンとは何か」という問い、つまり「what」という疑問詞による問いであることと大きく関連している。そして「線引き論」は、ともすると「パーソンでないもの」を生きる資格のないもの、社会の周縁に追いやられるべきものとしてみなしかねない。他方、本稿で議論してきたのは、もうひとつのパーソンの位相、あるいはパーソンとさえ呼べないかもしれない、その少し手前にあるもの — 「パーソンのようなもの」 — であった。

また本稿で示した諸事例は、「パーソンではない何か」であっても、そこにかげがえのなさを読み取り、「パーソンのようなもの」として見立て、さらには名前を与え、呼びかけ、「それ」を「誰」に（「物」を「者」に）変換させるプロセスであるといえる。それは「社会」という関係性とも、あるいは「生命／いのち」といった抽象概念とも関係がなく、むしろ個別的な単独性や代替不可能性、つまり「who」という観点から浮かび上がるものである。

モースやレーナルトの言明に明らかなように、これまでの人類学的パーソン論は、常に「換えがきく」ということが前提となっていた。そこには（柄谷のいう意味での）他者とのコミュニケーションが存在しない。だがパーソンを代替不可能なものとして捉え、さらに「パーソンのようなもの」まで包含したところから「パーソン」そのものを問うてみることも重要であろう。

註

- (1) 本稿では、日本語の「人格」「人間」、また英語のpersonに当たる語を、基本的に「パーソン」というカタカナ書きで統一している。ただ文脈によって適宜使い分けている箇所もある。
- (2) 他方で「老衰者や知恵遅れの者や、その他の重度精神障害者」[エンゲルハート 1988: 27-28]は「厳密な意味での人格」ではないにせよ、最低限のコミュニケーションは可能であり、「社会的役割としての人格」を持つので、その生命は守られるべきだという。
- (3) もちろん上述の議論だけで生命倫理学における「パーソン論」の全体を概観できるわけではない。しかし本稿は中絶問題の是非や、どこからが人格なのかという、その「線引き問題」に関与するものでもない。ここでは、あくまでも生命倫理学において「パーソン」という言葉が何を含意しているのかを確認できればよい。
- (4) だからこそ、彼らには「身体的な個別性」という考え方がなかったのである。「あるとき私は、長年教えてきたカナク人たちの思惟がどの程度進歩したかを確かめてみようとして、わざと暗示的な質問を試みた。「結局、われわれが教えたのは精神という観念だったんだろう」。すると彼は反論した。「精神ですって、とんでもない。あなたたちは精神など持ってき

- てくれたんじゃない。私たちは精神というものは知っていましたよ。私たちは精神にしたがって事をおこなっていたんですからね。あなたたちが教えてくれたのは、体ですよ」[レーナルト 1990: 283-284]。
- (5) ヴァヌアツでの現地調査は2000年以降、断続的に行っているが、本稿で用いるデータは、主に2011年8月～9月に行った調査に基づいている。
- (6) ビスラマ語(ヴァヌアツの国語)の「ビッグマン」に相当する。これは近隣のメラネシア地域のピジン語でも同様である。
- (7) アネイチュムの人々は、通常「現地語名」と「洗礼名」のふたつを有している。ここでは紙数の都合上、「現地語名」に限定して議論を進める。
- (8) 慣例として2世代ほど用いないことが多い。
- (9) つまり、女性は基本的に土地を保有することができない。
- (10) もちろん洗礼名は生後すぐにつけられていたので、呼び名に困ることはなかった。
- (11) 波平によれば、日本でも「生まれてすぐ死んだ子供の名前をその後数年経ずに生まれた子供にそのままつけることがかつて頻繁に行われた」[波平 1996: 45]という。
- (12) また加藤の議論の背景には、大庭の議論[大庭 1997]がある。
- (13) たしかに加藤の指摘は卓見といえるが、ここで注意すべきなのは、かけがえのなさ、あるいは単独性とは、こうしたあたたかみをもった感情のことを指すのではないということだ。たとえばエヴァンズ＝プリチャードの妖術の議論[Evans-Pritchard 1935]を受けて渡辺は、妖術とは、なぜ特定の間人が不幸に合わなければいけなかったのかを説明する因果関係の系だと述べる[渡辺 1990]。憎悪や嫌悪も、必ず名前や顔を持った「誰か」に対して向けられる。つまり妖術においても「代替不可能」な個のあり方が問われているのであり、そうした意味において、負の感情もまたパーソンを作り出すのである。

【参 考 文 献】

- 出口顯, 1995, 『名前のアケオロジー』, 東京, 紀伊國屋書店
- エンゲルハート, H. T., 1988, 「医学における人格の概念」加藤尚武・飯田亘之(編)『バイオエシックスの基礎 — 欧米の「生命倫理」論』, pp. 19-32, 神奈川, 東海大学出版会
- Evans-Pritchard, E. E., 1935, "Witchcraft" *Africa* 8(4): 417-422.
- Fortes, M., 1987, *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, New York, Cambridge University Press.
- フーコー, M., 1986, 『知への意志 性の歴史1』(渡辺守章訳), 東京, 新潮社
- 福井栄二郎, 2005, 「伝統文化の真正性と歴史認識 — ヴァヌアツ・アネイチュム島におけるネテグと土地をめぐる」『文化人類学』70(1): 47-76, 東京, 日本文化人類学会
- 福井栄二郎, 2008, 「「伝統を知らない」老人たち — ヴァヌアツ・アネイチュム島における老人の現在と社会構築主義批判」『国立民族学博物館研究報告』32(4): 579-628, 大阪, 国立民族学博物館
- 福井栄二郎, 2012, 「名の示すもの — ヴァヌアツ・アネイチュム社会における歴史・土地・個人名」『文化人類学』77(2): 203-229, 東京, 日本文化人類学会
- 船曳建夫, 1997, 「人間とは何か／人間のようなもの」船曳建夫ほか(編)『岩波講座文化人類学 第1巻 新たな人間の発見』, pp. 1-27, 東京, 岩波書店
- 加藤秀一, 2007, 『〈個〉からはじめる生命論』, 東京, 日本放送出版協会
- 柄谷行人, 1992, 『探求I』, 東京, 講談社
- 柄谷行人, 1994, 『探求II』, 東京, 講談社
- 国分拓, 2010, 『ヤノマミ』, 東京, NHK出版

- 蔵田伸雄, 1998, 「パーソン論 — 概念の説明」加藤尚武・加茂直樹 (編)『生命倫理学を学ぶ人のために』, pp. 97-108, 京都, 世界思想社
- ラ・フォンテーヌ, J. S., 1995, 「人格と個人 — 人類学的考察」(中村牧子訳), カリザス, M.・コリンズ, S.・S.ルークス (編)『人というカテゴリー』, pp.225-255, 東京, 紀伊国屋書店
- レーナルト, M., 1990, 『ド・カモメラネシア世界の人格と神話』(坂井信三訳), 東京, せりか書房
- レヴィ=ストロース, C., 1976, 『野生の思考』(大橋保夫訳), 東京, みすず書房
- Lindstrom, L., 1985, "Personal Names and Social Reproduction on Tanna, Vanuatu" *The Journal of the Polynesian Society* 94: 27-45.
- ロック, J., 1974, 『人間知性論 (二)』(大槻春彦訳), 東京, 岩波文庫
- モース, M., 1995, 「人間精神の一カテゴリー—人格の概念および自我の概念」(中島道男訳), カリザス, M.・コリンズ, S.・S.ルークス (編)『人というカテゴリー』, pp.15-58, 東京, 紀伊国屋書店
- 森岡正博, 1988, 『生命学への招待 — バイオエシックスを超えて』, 東京, 勁草書房
- 波平恵美子, 1996, 『いのちの文化人類学』, 東京, 新潮社
- 大庭健, 1997, 『自分であるとはどんなことか』, 東京, 勁草書房
- 白川千尋, 2002, 「不在の名称— ヴァヌアツ・ポートヴィラにおける名乗りをめぐる」『社会人類学年報』28: 55-78, 東京, 東京都立大学社会人類学会
- 田村公江, 1998, 「「パーソン論」をめぐる使用上の注意」加藤尚武・加茂直樹 (編)『生命倫理学を学ぶ人のために』, pp. 109-118, 京都, 世界思想社
- トゥーリー, M., 1988, 「嬰兒は人格を持つか」加藤尚武・飯田亘之 (編)『バイオエシックスの基礎 — 欧米の「生命倫理」論』, pp. 94-110, 神奈川, 東海大学出版会
- 渡辺公三, 1990, 「森と器 — 治療者はどのようにして治療者となるか (クバ王国の例から)」波平恵美子 (編)『病むことの文化 — 医療人類学のフロンティア』, pp. 2-35, 東京, 海鳴社
- 吉岡政徳, 1994, 「〈場〉によって結びつく人々—ヴァヌアツにおける住民・民族・国民」, 関本照夫・船曳建夫 (編)『国民文化が生れる時』, pp. 211-237, 東京, リプロポート

【新聞・その他】

- 朝日新聞, 2012, 「最低の父でした」— 障害者の親・稲川淳二さんに聞く, 2012年5月24日付朝刊
- ジョージ秋山, 2006, 『アシュラ (上) (下)』, 東京, 幻冬舎文庫
- NHK エンタープライズ, 2010, 『ヤノマミ』, ディレクター: 国分拓, 制作総括: 山本篤