

哲學的身體論の射程

―比較身體論ノート(1)―

内
田

樹

Summary

La portée de la "Corpologie" philosophique — Introduction à la corpologie comparée (1)

Tatsuru Uchida

En matière du corps, nous connaissons pratiquement plus que n'importe quelle doctrine scientifique. De là vient l'aporie d'une science intégrale du corps.

Quand nous avons une raideur aux épaules, nous avons le choix de consulter le rhumatologue ou l'acuponcteur, ou bien, tous les deux successivement. Mais le traitement rhumatologique ignore délibérément l'existence de la "Keiraku" qui est le principe même de la cure acuponcturice. Si on doit être exclusivement fidèle à un principe thérapeutique, on risquera de manquer la chance de guérir. Nous le savons bien. Donc, nous acceptons la "cohabitation" de diverses méthodes thérapeutiques.

Si un discours qui se veut "universel" échoue nécessairement à recouvrir toutes les expériences corporelles, c'est qu'il n'est qu'une interprétation, ou, si vous voulez, une croyance. De même que nous sommes nés dans notre langue maternelle, nous vivons notre "corps maternel". Un Japonais vit, pour ainsi dire, dans un corps "japonais" qui est tout autre que celui d'un Américain.

Notre travail consiste à mettre au jour la différence des corps à travers les cultures. Nous voulons appeler ce travail la "corpologie comparée". Elle a pour objet de démontrer qu'une expérience corporelle ne fait qu'un avec le discours qui la décrit, c'est-à-dire, le corps est un phénomène culturel par excellence.

Le chapitre premier de cette analyse se focalise sur la corpologie philosophique d'origine occidentale, qui ne peut concevoir le corps que dans la dichotomie: chair inerte et esprit vivant.

身体と心とが、あるいは身体・心と精神とが究極的かつ形而上学的にどのような関係を互いに保っているかという問いについては、何世紀にも互る思索にもかかわらず、何ら所見が求められなかった。

(アルノルト・ゲーレン『人間学の探究』)⁽¹⁾

1

身体にかかわる整合的言説の根本的な難点は、それが私たちのごく日常的な身体経験さえ記述し切れないことにある。

私たちは肩が凝れば鍼灸医に通い、骨が折れば外科医に通う。気分がふさげば精神科医に薬剤を処方して貰い、嵩じれば神仏に祈願する。

私たちはそれらの「癒し」の体系がそれぞれに実効的であることを経験的に知っている。しかし、呪術医の治療は薬理学的には無効であり、祈禱によって身体に変異が生じるのは病理学的にはありえぬことである。経絡の存在は身体的には確信できるが、解剖学的には検出できない。悪霊の憑依は精神科医にはなじみの症例だが、むろん彼らが除霊を試みることはない。

「癒し」を求める私たちの身体はこれらの相互排除的な身体観の間のことみなげに行き来している。

身体論の難点はここにある。それは私たちの日常的な知が学知よりも(整合性においては劣るとしても)容量においてはまさっていることである。いずれかの整合的な身体論に専一的に忠実である限り、その説明は私たちの具体的経験のかなりの部分を逸してしまっただろう。

それゆえ私たちは対立する身体観を等権利的なものとして受け容れ、その矛盾の共存を日常的には生きている。

その共存のうちに私たちは現在も大量の身体論言説の生産に立ち会っている。それらは準拠する文献資料の違いによって大きく二つに類別されるように思われる。

一方に専ら西欧の哲学的身体論に想を借り、その精密化をはかろうとするものがあり、一方に東洋の伝統的身体論の哲学的なパラフレーズを試みているものがある。

私たちは以下便宜上、前者を「西洋的身体論」、後者を「東洋的身体論」と類別して論をすすめてゆきたいと思う。かなり雑な分類ではあるが、これはあくまで行論上の方便であって結論を暗示するものではない。

私たちの当面の仕事は、これらの個別身体論を等権利的なものとしてひとまず受け容れ、その理のある点をできるだけ取り込んでゆくことにある。私たちはこの作業を「比較身体論」と呼びたいと思う。

比較身体論の作業仮説についての確認をはじめに済ませておきたい。

「西洋的身体論」「東洋的身体論」と私たちは書いたが、これは同一の身体についての二つの異なった認識の仕方ではない。身体経験はその身体がどのような文化に属しているかによって異なる。歴史的・文化的な条件づけを異にする場では当然にも人々は別の身体に棲みついているからである。

同じ一つの身体についての「西洋的」「東洋的」二つの認識や操作の仕方があるのではなく、二つの別の身体があるのだ。万人に共通の「一般的身体」なるものは仮説としてしか存在しない。

卑近な例を取り上げて私たちの作業仮説の有効性を検証してみよう。

日本語の身体部位名称に対応する語をもたない国語の人は、その部位で生起する身体経験を日本人と同じようには感知することができない。

日本語の「腰」に対応する英語は存在しない。和英辞典を引くと「腰」の訳語にhipとwaistが当てであるが、明らかにこの英語は「腰」に対応していない。「腰を落とす」とか「腰を決める」とか「腰をためる」とかいう身体運用は私たちには熟知された動作であるが、英語国民はこの動作の習得に多大の困難を経験する。「腰を落とす」という動きは決して「ウエストとヒップを下げる」という動きではない。「ウエストとヒップを下げる」という動作のときに意識を集中する点や動いている筋肉は「腰を落とす」ときに私たちが操作するのとは別ものである。

英語国民が日本の伝統芸能の所作や古武道の動きに習熟するためには、彼らの母国語の語彙には存在しない身体部位を言語的に分節できるようにすることが必要である。それは身体名称にかかわる言語編制に組み替えが生じることを意味している。ソシユールの「差異」という考え方に従えば、koshiという語で自らの身体を分節した英語国民にとって、hipとwaistが指称する身体部位はもはやかつてと同じものではなくなっているはずである。語彙の変化と身体の変容は同時に生起する。

身体の方節の仕方を左右するのは言語ばかりではない。歴史的、文化的な条件の違いや風土の違いも、身体運用の機能に決定的な影響を与える。

例えば日本人は近世までナンバ（右足と右手、左足と左手を揃えて歩

行する半身の姿勢）で歩いていた。舞踊でも相撲でもナンバのすり足は動作の基本である。

武智鉄二によると、これは「深田耕作において足を泥にとられることを防ぎ、生産の可能性を高めるための労働の姿勢」に起源をもつという。⁽²⁾ナンバはかなり緩慢な動作であり、甲野善紀は、江戸時代までの農民はそもそも「走る」ということができなかったはずだと推測している。火事や戦乱で庶民が逃れ散る様子を描いた絵巻物などでは、人々がみな盆踊りのように両手を上にあげている。これはナンバで「自分のからだを精いっぱい前へ運ぼうとしている状態」であり、「一生涯走ったことがないというのがふつうの人」だったと甲野は述べている。⁽³⁾

私たちは舗装道路と明るい街灯に馴れているので、近代以前の日本の地面がどれほど深い泥濘を隠し、どれほどの暗闇が行く手に拡がっていたかを想像することが難しくなっている。けれども暗闇の中で膝までの泥濘にはまり込んで身動きがとれなくなるという恐怖はわずか百年前までの日本人にとって珍しいものではなかった。

前方の空間と地面を手探り足探りで緩慢に歩行する日本人と、アスファルトの上を疾走する日本人では当然のことながら身体運用の文法が違ってくる。歩行速度の違いは視点の違い、速度感覚の違い、時間の流れ方の違いへと連鎖し、世界の眺望そのものを決定的な仕方では異化するだろう。

私たちは歴史的・場所的な条件づけによって身体運用を変化させ、変化した身体に基づいて世界は再び分節される。このような相互規定的な世界と身体との「対話」という形式で私たちの身体は世界に棲みついてい

る。硬い表現を使えば、身体は共同主観的に構成された意味連関の中に織り込まれている。身体は意味によって織り上げられ切断されている。意味の介入を排した純粹に物理的な身体なるものは存在しない。

生理学的・解剖学的な身体は意味に穢されていないという反論があるかも知れない。しかし例えば、末期癌の患者の苦痛は在宅時より入院中の方が激しいという報告がある。これは患者の身体が医師や看護婦の「期待」に無意識に応えてしまうからではないかと北之園明久は分析している。⁽⁴⁾「苦痛」が際立って有徴的な身体徴候である病院という環境においては、患者の身体が「苦痛」を主要な軸に編成され、一方、在宅時は日常的なもろの意味に身体が「蝕まれて」いるので、「苦痛」の主題化の度合が弱まるのである。

比較身体論が扱う身体はこのように歴史化・社会化された身体である。私たちが扱うのはこの「意味に蝕まれた身体」あるいは「身体を蝕む意味のシステム」に他ならない。

当然のことながら、比較身体論の観測点もまた固有の身体論の言説編制のうちに取り込まれている。私たちはあらゆる臆断をまぬがれた中立的観測点を不当前提するものではない。私たち自身の「歪んだ身体」に基づいて身体は記述される。

しかしそれでもなお私たちは個別身体論を律している「水面下の文法」の差異を際立たせることはできる。それともう一つ私たちに有利な条件があるとすれば、それは冒頭で例示したように、私たち日本人が矛盾した身体観の間を平然と往来する特殊にハイブリッドな身体を歴史的・文化的与件として現に生きているということである。

私たち現代日本人に固有の民族誌的な身体の特性は、私たちの身体が雑多な身体論言説によってでたらめに分節されたキマイラの身体だということである。そのような意味で、比較身体論は私たちにとって特権的な学的領域となる可能性を蔵している。

2・1

ここに山本信の『物』と『私』という論文がある。その結論は次の通りである。

「要するに、心と身体は、もちろん二つの独立した物ではありませんが、さりとて同一物の二つの現象面とか、一方が他方の随伴物ないし所産というわけでもありません。両者はわれわれの経験において明確に二元的に、すなわち相互に還元不可能なものとして区別されますが、しかし両者を切り離れたかたちにして人間や世界のことを考えると、われわれの生活と経験を満たしている意味の具体性が見失われてしまいます。そこでこうした状況を包括的に捉えるための枠組あるいは原理として私が提案してきたのが相補的三元性ということなのです。」⁽⁵⁾

これが山本信の身体論の「結論」である。

この論文がつまらないのは、私たちがその結論を経験的に熟知しているからである。心―身の相関性・相補性は私たちの日常的な身体経験の前提である。私たちはさまざまな説明がたい身体経験を日常的に大量に蓄積している。身体論的学知に私たちが期待するものがあるとすれば、それはそのような大量の分類不能・了解不能の経験のたとえ一部に

ついでであれ、私たちが気づかなかった説明の仕方を提示してくれることである。

私たちがすでに知っていることを学術的な業界用語で言い換えてみても、それは学的知見とはみなされない。にもかかわらず私たちの眼に入る「哲学的」身体論の過半は「経験知の学術的言い換え」の域を出ていない。

ほとんどの哲学的身体論はデカルトの心身二元論から言説史を再構成するところから開始される。

古典主義的なデカルトの心身二元論がロマン主義的な「身体の復権」を経由して、ニーチェとベルクソンにおいて「生命の自律」という概念を獲得し、フロイトにおいて精神医学の長大な臨床例を蓄積したのち、メルロー＝ポンティの洗練された身体論に収斂してゆく、というのが哲学的身体論の「定石」である。

現代の哲学者たちはこれに、さらに大脳生理学や動物行動学の新しいデータを付け加えてシステムの充実をはかっているが、「デカルトに始まりメルロー＝ポンティに終わる」という基本的な「話型」は揺がない。

「デカルト以前」の身体論はこの言説史の視野には入らない。「殉教者の身体」「奴隷の身体」「王侯の身体」「騎士の身体」といったきわめて興味深い事例さえ顧慮されない。まして「西欧以外」の身体については資料的にはほぼ完全に無視されている。

「デカルトからメルロー＝ポンティまで」という時代的・地域的限定は、その身体論言説が取扱う身体をそのまま限定するだろう。私たちが「西洋的身体論」とよぶものは言い換えれば「近代・西欧」の身体を中立

的・無微的な身体とみなす言説群である。

例えば中村雄二郎の次のような記述はその意味で徴候的である。

「身体について現在、私たちがいちばん強く抱いている一般的な見方、通念はどういうものかといえば、それは心と軀、精神と身体とを分けて別なものと考える見方であろう。(…)現在の私たちの身体観を大きく支配しているのはデカルト的な二元論である。」⁽⁶⁾

この記述は「私たち」がフランス人を指すのであれば問題なく正しい。フランス人にとってデカルトの二元論は「分かり易い」説明であり、メルロー＝ポンティの心身相関説は「分かりにくい」説明である。身体論の目次が「常識」すなわち「支配的なイデオロギー」としてのデカルト二元論から始まり、難解な新説であるメルロー＝ポンティ身体論へ段階を追ってすすむのは理にかなったことである。じじつ中村はここから始めていわゆる「社会的身体」へと論をすすめてゆく。

しかしこの書物が書かれた一九七七年の日本人読者たちははたしてデカルトの心身二元論に「大きく支配」されていたと無条件に言い切つてよいのだろうか。

「私は一つの実体であって、その本質あるいは本性はただ、考えるということ以外の何ものでもなく、存在するためになんらの場所をも要せず、いかなる物質的なものにも依存しない」と日本人の大半が思い込んでいるという判断に与することは難しい。

純粹な精神と機械としての身体という截然たる二元論に支配されている日本人はむしろ少数派にすぎないだろう。「個の確立」が決定的に立ち遅れ、度し難い集団主義を批判されることの多い日本人が、その思考の

出発点において実はカルテジアンであったという論理的な不整合を少なくとも私たちは承認することができない。

山本の場合も中村の場合も、彼らの身体論の結論は「身体と精神の不可分」である。この結論が有用な学的情報であるためには、読者はそのことを彼らの書物を読むまでは知らずにすごしていたのだければならない。しかし現実の読者は哲学的術語では表現できなくても、「心頭滅却すれば」とか「病は氣から」とかいう通俗的な知のかたちで心身の相関を了解している。それゆえ哲学者たちは「無知な」読者（カルテジアン！）を仮構し、彼らを教化啓蒙して、彼らが熟知していることをもう一度教えるという面倒な仕事に貴重な時間を割くことになる。

「精神とか理性とかいった形而上学的（メタフィジカル）超自然的な存在を拠点にし、自然に属する身体を一塊の惰性的な物質としてあるいはせいぜい一束の機械的運動として『侮蔑』してきた伝統的な形而上学に反逆して」哲学的身体論は深化されてきたと、例えば木田元は書いている。くどいようだが、このような通史的説明が妥当するのは西欧社会だけである。私たちの社会がロゴス中心主義の「伝統的な形而上学」を有していたとするのは一種の経歴詐称に当たるだろう。

このような通史的了解の上に成り立っている哲学的身体論は「デカルトからメルロー＝ポンティへ」を飽くことなく反復して私たちを退屈させる。私たちが退屈するのはそこで語られていることが私たちの身体についてではないからなのである。

2・2

哲学的身体論の好個の例として私たちは以下に市川浩の身体論を取り上げ、それを分析してみたいと思う。市川身体論はメルロー＝ポンティの身体論をベースに、丸山圭三郎の二重分節論、廣松渉の共同主観性論などを配分し、心理学や動物行動学や生物学の最新の知見をも目配りよく採り入れた、一種の「スタンダード」である。市川の身体論はそれほど退屈ではない。それは市川が「メルロー＝ポンティから先へ」進もうと悪戦しているからである。

西洋的身体論の基本的な論理構制をおさらいするという意味でも、またその射程を検証する意味でも、市川身体論の分析から始めるのは行論上たいへん都合がよいと私たちは考える。

哲学的身体論の「定石」として、市川もまたデカルト的三元論をしりぞけるところから『精神としての身体』の論述を開始する。早くもここで私たちは暗い予感にとりつかれる。この「定石」は決して間違いいではない。けれどそれ以外の出発点を選択する可能性を市川は吟味したのだろうか？ それ以外の出発点を選択したら全く別の思想的行程を進むことになるかもしれないという可能性を吟味したのだろうか？

とまれ市川はきわめて穩当に話を切り出す。「精神といい身体といっても、それは生を理解するための一つの手がかりであり、一種の極限概念にすぎない。われわれの具体的な生の大部分は、いわゆる精神とも身体ともつかない独特の構造のなかで送られている。（…）この独特の構造

をこそ基本的なものと考え、いわゆる精神と身体は、この独特の構造の抽象化された一局面とみなすべきであろう。⁽⁹⁾

市川はデカルト的心身二元論をしりぞけ、「意識の明るい地平から、晦冥な、なかば霧にかすむ地平までをつらぬいて」いる「心身合一体」を考察の対象にすえる。

「そのさい、なによりも必要なことは、われわれが知性によって理解する精神の概念や、身体概念をひとまず忘れさり、われわれが日々生きている具体的な身体を、あるがままに、そのはたらいっている姿においてとらえることである。⁽¹⁰⁾」

平明な文章である。しかし市川の行論の行くえをかき乱す根本的な混乱がすでに入り込んでいる。それはデカルト的な二元論の文脈において定義された「いわゆる身体」（知的に了解された「物体」としての「身体」と、「いわゆる精神とも身体ともつかない独特の構造」（「心身合一体」としての「具体的な身体」）とともに「身体」という同一の名詞で指称していることである。

つまり市川は「身体」という語を「精神／身体」という二項対立のうちの一項を指示する場合と、「精神／身体合一体」を指示する場合と両義において使うと宣明しているのである。もちろん厳密な使い分けが必要なところでは「いわゆる身体」と「精神としての身体」といった区別を強調するけれど、同一の名辞をクラスとメンバーの両方に用いることによって生じる論理階型上の混乱は軽視しえぬものとなるだろう。（それはmanという語がman/womanの二項のうちの一項であり、かつ両者を包括する概念であるときに「いわゆるman」と「woman」をも含

むman」を使いわけながらmanとは何であるかを説明することの困難さに似ている。）

市川は「身体」という語をデカルト的な一義的身体という意味とメルロー・ポンティ的な両義的身体という意味と、二つの意味で使い分けながら論をすすめてゆくことを選んだのである。

なぜこのような面倒臭く非能率な用語法を市川はあえて選んだのだろうか。この問いはただちに比較身体論の核心的な論件にかかわることになる。

市川がかかる複雑な用語法を選んだのは、フランスの哲学者たちの論述の枠組みをそのまま踏襲したためである。そしてフランスの哲学者たちにとってはこの「複雑な用語法」は決して「複雑」でも「非能率」でもなく、むしろ一つの学的立場の積極的な表明だったのである。

問題は「身体」というキイワードの語義にかかわる。

フランス人が「身体」corpsという場合、その語はただちに「死体」「物体」を連想させる。veiller le corpsは「身体を監視する」ではなく「通夜をする」であり、corps solideは「頑健な身体」ではなく「固体」であり、corps célesteは「神のような身体」ではなく「天体」である。

フランス語では語義自身のうちにデカルト的身体観がすでに染み込んでいる。だからこそ「corpsは物体ではない」とか「corpsは生きている」という両義的定義は強い衝迫力を持ち得るし、一種のパラダイム・シフトを読み手に強要することにもなるのである。

一方、日本人が「身体」という時、それが「死体」や「物体」を意味している可能性は日常的了解ではまず排除してよい。「身体は物体では

ない。身体は生きている」という断定は私たち日本人にはほとんど何の異和感も抵抗感も呼び起こさないだろう。

その一方で、「身体は物体である」という見解もまた「デカルトの二元論」として私たちには熟知されている。もう一度市川の文章に戻ってみよう。「われわれが知性によって理解する身体概念」(これを「物体・死体としての身体A」としてみよう)を「ひとまず忘れさり」「日々生きている具体的な身体」(これを「生きている身体B」としよう)に立ち戻らなくてはならない、と市川は書いている。

繰り返し言うように、「身体A」から「身体B」への移行は、「物体・死体・身体」を同一語で指称し、同一カテゴリーのもとで扱うというような世界分節の仕方をする国語の使用者の場合においてであれば、深刻なパラダイム・シフトを意味せずにはおかない。

しかし、かかるパラダイム・シフトや認識論上の地殻変動は、「身体は生きている」ことを自明とするような世界分節になじんでいる文化圏の住民の場合には起こらない。

フランス人の作り上げた身体論の精密化や深化を企てることそれ自体は間違っていない。しかし「歴史化・社会化された身体」を哲学者たちもまた生きている以上、フランス人の哲学者が corps というときと日本人の哲学者が「身体」というときでは指示する対象が違いかもしないという可能性は顧慮すべきであった。まして身体論の基本戦略が「身体概念の改鑄」から始まるときに、身体「概念」の彼我の違いを勘案せずに同義語として無造作に扱うことはできないはずである。

しかしこれは市川ひとりのケアレスマスではなく、日本の「哲学的」

身体論の通弊である。さきに二、三例を上げたが、これらの哲学的言説はその基本枠組を西欧の文典に借りているので、どうしても「私たちは無反省的にはデカルト的な身体概念になじんでいるが、これを批判的に省察しなくてはならない」という形で行論は組み立てられることになる。けれども、これは事実ではない。私たちは「身体」を「物体・死体」と同一カテゴリーのものとして取り扱う習慣を持っていない。

そこで苦しまぎれに、例えば中村雄二郎は次のような語源解釈に訴えることになる。

「日本語のからだも、古くは枯^{から}や殻^{から}(水分や生命が失われて、ぬけがらになったもの)に由来し、魂のぬけた身体、精神を捨象してとらえられた身体を意味したものといわれる。このような考え方も、現在まで私たちのうちに意外とつよく残っている(1)。」

私たちがここに見出すのは「人間は無反省的にはデカルト的身体観を自明のものとして受け容れているはずである」とする一種の「原信憑」である。市川もまたかかる「原信憑」から自由ではなかったように思われる。だが結論を急ぐには及ぶまい。「身体」概念の多義的使い分けを戦術として選んだ市川の行論を順を追って見ていくことにしよう。

2・3

「純粹意識から物体まで」の全領域にわたる「心身合一体」を前にした時、私たちの知性はまずどこかに分節線を引いて境界を設け、階層をつくり、命名・理解しようとする。タクシノミーは学知の基本であり、

業病である。

市川の場合は「心身合一体」を五つのクラスに分ける。このクラス分けはサルトルの身体三クラス区分をベースに、ポール・ヴァレリーの「錯綜体」とメルロー・ポンティの「身体図式」説を加味したもので、市川の創見とは呼びがたいが、この身体区分の仕方はいくつか重要な知見が含まれている。一つは身体を「自我」と「他者」の相互作用の中に位置づけて機能的に分類するという考え方であり、一つは「見えざる身体」という考え方である。とりあえず市川の五分類を順を追って見てゆこう。

(一)主体としての身体(主観身体)。これは「私である身体」つまり私たちが「内面からそれを生き、直接にそれを把握している」身体のことである。私たちは無反省的、即目的にこの身体に棲みついている。⁽¹²⁾ゆえに主観身体は「それ自体としては意識されないままにとどまっている」。

日常的なさまざまな身体運用の結果、私たちは「習慣化されて沈澱したあるていど恒常的な構造」を「身体空間」として有している。この「身体空間」は解剖学的な身体とは別のものである。

その一例が「幻影肢」と呼ばれる病的症候である。幻影肢とは切断され、もはや存在しない四肢の部分に患者が痛みを覚えたり、それが動くのを感じる現象である。これは「身体空間の解剖学的基体の一部が失われているにもかかわらず、習慣的身体空間はそのまま保存される」⁽¹³⁾からであると市川は説明している。(幻影肢現象に基づいて「習慣的身体(corps habituel)」を導出する市川の論述はメルロー・ポンティの『知覚の現象学』に依拠している。⁽¹⁴⁾)

この主観身体の「習慣的身体空間」は固定的な輪郭をもたず、「しばしば対象化された身体の限界をこえて、そのかなたへとのびる」。⁽¹⁵⁾

例えば、一つの道具を使う作業に習熟してくると、道具は身体の一部のように感じられてくる。外科医の探針、盲人の杖、ドライバーの車両感覚などは「拡張された身体」とみなすことができる。剣や杖や槍を操用する古武道では、武器を手の延長のように感じられるようになることを理想とするけれども、これもその実例の一つに数えられるだろう。愛用して体になじんだ道具の「手沢」を古人は珍重したし、座右の道具はしばしば「形見」として、遺骨や遺髪に準ずる取り扱いを受けた。これも道具は「習慣的身体」の一部であると考えられていたことを証示している。

それよりさらに拡大して、動物に見られる「逃走距離」(他の種の個体が接近すると逃走反応を起こす距離)や人間の「パーソナルスペース」も「拡大した社会的身体」としてとらえることが可能である。(盲人の杖)などの道具から「身体図式」(schéma corporel)を導く論述もメルロー・ポンティに準拠している。⁽¹⁶⁾

以上が市川の考える主観身体である。

(二)身体第二のクラスは「客体としての身体(対象身体)」と呼ばれる。これは私が「外側から把握」し、「対象化」する身体である。

私は私の身体を眺めたり、触れたりすることができ。このとき私の身体は「内側から」把持されているときは別のクラスに移転している。私の身体は私の前にいささかの懸隔をはさんで存在している。

「対象身体は、私と身体の分離を顕在化する。私は私の手をながめる。

私はながめるものであり、同時に私はながめられるものでもある。私は主観であり、かつ客観の対象でもある。⁽¹⁷⁾

主観即対象というこの身体の特種な存在状態がはらむ問題については、のちに詳しく論じることにする。ここでは対象身体がただちに第三の身体クラスへ移転することに注目しよう。

(三)第三の身体クラスは「私にとっての私の対他身体」と呼ばれる。これは「他者によって把握された私の身体として、私がとらえる身体」⁽¹⁸⁾である。

何だかややこしいけれど、要するに私が他人になったつもりで眺めた私の身体のことである。私が漠然と私の手を眺めている限り、それは「対象身体」に分類される。しかしそれをしげしげ眺めながら「肌がみずみずしく張り切っている」とか「骨ばっている」とか、公共的な判断枠組の中に置いて改めてとらえ直したとき、身体はいわば他者の視線を介在させて私によって見られていることになる。このとき「対象身体」は「他者に見られた私の身体（と私が想像するもの）」となる。これが第三のクラスである。

(二)と(三)の分類はサルトルの身体区分をふまえてなされているものだが、少し異同がある。先に進む前にそれを確認しておこう。

サルトルの身体区分は三クラスをもつ。

「私は私の身体として実存する。これが身体的第一の存在次元である。私の身体は他者によって利用され認識される。これがその第二の存在次元である。(…)私は他者によって身体として認識されたものとして私にとって実存する。これが私の身体の第三の存在論的次元である。」⁽¹⁹⁾

サルトルの「第二の存在次元」(seconde dimension d'être)は「他人によって利用され認識される」身体である。これは市川の「対象身体」とは別のものだ。市川の定義によればこれは「他者にとっての私の対象身体」というものになる。(市川はこれを「対他身体」として第四のクラスに分類する)

さらに話がややこしくなったので改めて要説すると、市川はサルトルのクラス分けより(とりあえずここまでの話に限ると)一つクラスをふやしているのである。(二)の「対象身体」というクラスはサルトルにはない。クラス新設の理由を市川はこう述べている。

「私が手で私の足にさわるとき、私は私の手が足にさわるのを感じると同時に私の足が手によってさわられていることを感ずる。これに反して医師が私の足にさわるときには、このような二重感覚をもつことはできないであろう。」⁽²⁰⁾(強調は市川)

サルトルが引いているのは「私の病んだ脚」を診察している医者の例である。「このとき私が医者の身体について有する視覚(perception visuelle)」と、私の脚について有する視覚(perception)と、私自身が私の脚について有する知覚の間に本質的な違いはない。⁽²¹⁾(強調は引用者)

ご覧の通りサルトルは「視覚」を論じており、市川は「触れ―触れられる知覚」(二重感覚)を論じている。「視覚」に限定して考えれば、サルトルの言うとおり、医者が見ている私の脚と私が見ている脚は別ものではない。診察台に半身を起こしている私はいわば医者の眼を通して、医者の立場になって私の病んだ脚をみつめている。しかし医者が

私の脚を触診するときは状況は一変する。私の脚は触れられるが、医者はこの感覚を私と共有することはできない。

二重感覚の有無を指標に市川がクラス新設する理由は、この説明の限りでは筋が通っているように思われる。

しかし「私にとっての私の対象身体」「他者にとっての私の対象身体」「私にとっての私の対他身体」といった複雑な細分化が市川が言うほど身体論の理論的利器として有効かどうかは疑わしい。

例えば全く他者の視線を介在させない純粹に私にとっての対象身体というものがあろうだろうか。私が鏡を見ると、そこにまず見るのは疲労や不安で土気色になった私の「表情」「苦悩」とか「不安」という社会的な意味であって、私の顔の造型や輪郭は遙か後景に退いている。私が公共的な予断を全く排して対象身体を知覚するということがあるとすれば、それは自分の身体が他人にどう見えているかということをもまだ知らない鏡像段階以前の幼児の場合だけであろう。

また、サルトルの例示が示す通り、対象身体でも、視覚に関する限り二重感覚は発生しない。二重感覚が生じなければ「私にとっての私の対象身体」と「他者にとっての私の対象身体」は区別できない。

市川はサルトルの分類は「生きている具体的な身体」をとらえようとするならば「不適切」であると難じているが、市川の分類がより適切であると主張するのも同じくらいむずかしい。

その最も端的な例がナルシスの鏡像という現象である。この鏡像は一体どのクラスに分類すべきなのであろう。

鏡像は第一次的には私の外部にある「他者の身体」として与えられる。

しかし私がそれを鏡像と認知すればそれはすなわち私の「対象身体」である。さらに俳優がメイクの出来を点検するように、この鏡像を仔細に検分すればそれは「私にとっての私の対他身体」となる。つまり鏡像は私の主観身体以外のすべてのクラスに分類できることになる。まさしく市川が言うとおり（そして同じ言葉をサルトルもメルロー・ポンティも用いているけれど）、ここには「めまいにも似た魔術的な転換」があり、私の身体は「これらのいずれの項にとどまることもできずに循環をつづける」のである。⁽²²⁾

しかし、ことは「魔術的」と言ってすませておくほど容易ではない。ジャック・ラカンの鏡像段階理論によって私たちは「私という機能」がまず鏡像として外部から到来するという知見になじんでいる。私たちが最初に出会う鏡像は「他者の身体」である。それを私たちが「私にとっての私の対他身体」（つまり「他人の眼から見た私の姿」と読み換えるとき、「他者の身体」は一気に「私の身体」となる。そして「私の身体」を内側から生きている「私」なるものが事後的に「想像的に騙取」される。つまり鏡像は「他者の身体」であり「私にとっての私の対他身体」であり、「私の対象身体」であり、かつ「私の主観身体」の起源でもあるのだ。

もし「主観身体」を私たちが「直接に把握して」おり、それが「われわれの行動の基体」であるという通俗的な身体理解を無批判に受け容れるのであれば、市川の書くように「われわれが最初に出会う身体は、私である身体、つまり〈主体としての身体〉（主観身体）である」と書き始めることもできるだろう。しかしラカンの知見に拠るならば「われわれ

が最初に出会う身体」は「他者の身体」であり、「私の主観身体」は鏡像を経由して間接的に事後的にしか把握されないのである。

市川はラカンの理説を吟味する必要性を感じなかったのだろうか。市川はこれに関連して次のように書いている。

「自己が実体的存在ではなく、関係的存在であるかぎり、私は私のアイデンティティを維持するために、自己確認のみならず、他者による承認を必要とする。その意味で、自己とは本質的に〈対自〓対他的存在〉である。」⁽²⁴⁾

この論定において「私のアイデンティティ」は「維持」され「確認」されるべきものとして「他者」に先立って権利上すでに指定されている。「私」の起源について市川はラカンの理説を斥ける立場をとっていることになる。

もし市川の言うように「主観身体」を「基体」としてその上に第二、第三、第四の身体クラスを積み上げることができるのであれば、身体は整然と成層的に記述されるはずである。しかし実際には鏡像やあるいは「右手で左手に触れる」「再帰的動作や「自分の病んだ脚を見る」と「触れる」場合に見られる「重感覚の点滅の事例を徹する限り、これらの四つの身体クラスは瞬時にかつめまぐるしく入れ替わっている。市川はこれを評して「身体が魔術的であるのは、主観的なものと対象的なものの、この定めがたい混淆にある」⁽²⁵⁾と述べている。

ある現象をいくつかのカテゴリーに分類して記述することを提案したものが、その現象が設定されたカテゴリーをすり抜けてゆくさまを「魔術的」と呼ぶのは、科学的態度としてはあまり健全ではない。そういう

場合は作業仮説そのものの有効性を吟味するのがふつうである。しかし市川はカテゴリーをさらに細分化することによって事態を收拾しようとする。

2・4

ここまでの四つの身体クラスは「わがちがたく融合した一つの統合体」としてはたらいっている」わけだが、そのすべてを包摂する身体の最深層を市川は想定し、これをヴァレリーの用語を借りて「錯綜体」(M. Dasein)と呼んだり、メルロー＝ポンティの用語を借りて「生ける身体図式」と呼んだりする。この第五の身体クラスは「ポジティブな形でその存在をたしかめることができず、その欠如や異常といったネガティブな形でその存在が想定されるにすぎない」⁽²⁶⁾。

市川はその一例として、次のような実験を挙げている。

「ウィットライヒは、外界がゆがんでみえる眼鏡をかけて鏡の中の自分をながめると、正常人では他の人の像よりも自分の像の方がゆがみが少なく見えるのに、精神病者では、その逆であることをみいだした」⁽²⁸⁾。

その理由を市川は「正常人」においては「統合体としての身体心像が私の対象身体の下層にあってそれを強化している」のに対し、「精神病者」においては「身体心像のゆがみ」ゆえに、対象身体までもが歪んで見えるからであるとしている。歪んだ視像を補正する機能、衰弱した統合を強化する機能、これを市川は「より高いレベルでの身体図式」と呼ぶのである。

疾病や障害を経由して欠性的に把持されるこの「想像上の、あるいは理念としての身体」は「錯綜体」とも呼ばれる。

「錯綜体」は、可能なもろもろの統合とその背後に潜在するもろもろの系列の総体である。現実的統合体としての身体は、こうした錯綜体としての身体の偶発的な一機会にすぎない。⁽²⁹⁾

ここで市川が「統合」と言っているのは、言語学でいう syntagme のことであり「系列」とは paradigme のことである。

「私が『歩く』という動詞を活用させるとき（私は歩く、私は歩いた、私は歩いていた、私は歩くだろう…）、その錯綜体の変動の片鱗がわれわれに察せられるようなものである。⁽³⁰⁾」

私たちの行動は無数の「統合」的文型に、無数の「系列」的語詞を配する形でなされるわけだが、私たちが一つの行動を選択したとき、爾余の無数の統合的・系列的選択肢は排除されたことになる。その排除され、主題化の機会を逸した、可能的選択肢の全体を市川は「錯綜体」と術語化するのである。平たく言えば、私の身体が選択可能であったにもかかわらず選択しなかった身体運用の全体が「錯綜体」なのである。

この宏大な可能性の層が身体の最基層であることは市川の言うとおりであるだろう。問題は「統合が達成することによって錯綜体は意識下に沈められる」ことだ。定義上私たちは「錯綜体」を積極的に認識することも記述することもできない。まさしくいまこの瞬間に私たちの主題化をのがれ去ったものを「錯綜体」と呼ぶからである。それはつねに「われわれの分析の少し彼方にある」。

私たちは「魔術的」に「混淆」した身体の四つのクラスを包括する第

五のクラスを手に入れた。しかしそのクラスは記述不能なのである。（市川が「主観身体」に分類した「幻影肢」のような「習慣的身体図式」と「錯綜体」に分類した「生ける身体図式」はどこがどう違うのかというような細かい疑義はもう問わない。）

「混淆」する四つの身体クラスと「記述不能・分析不能」の第五のクラスに細分化されたことによって、果たして私たちは身体について豁然たる展望を得たと言いうるであろうか。

身体を成層的にカテゴライズするのは単なる作業仮説である。サルトルについて市川が述べたように、問題は仮説の「真偽」ではなく「適切」さである。仮説は使い勝手のよさを基準に取捨選択される。

身体を五つのクラスに分け、その全てが截然たる分類を受けつけない場合、この分類は身体についてはクラス分けを試みること自体が不適切であるという知見以上のどのような有効な情報をもたらしてくれるのであろう。

「両義性」「曖昧さ」「混淆」「融合」といった言葉が気前よく許容されるということは、作業仮説が分析に不適切であるということの意味してはいまいか。

事実、市川は身体の種類から出発しながら、自ら定義づけた身体概念を以後の論述では分析の道具としては全く使用しないのである。

おそらく市川は、分類の不適切さを証明するために分類の労をすすんで引き受けたのであろう。市川がそののちの論述ですべての身体クラスをただ一つの包括的概念に流し込んでゆくを見ると、そう考える他に説明のつけようがない。

主にサルトルとメルロー・ポンティに依拠した身体のクラス分けの試みのあと、市川は一転して身体の動態的分析とでもいべきもののへ向かう。この分析のベースになっているのはメルロー・ポンティの行動分類と、ユクスキュルとゲーレンの「環境／世界」説である。まずこれらの理説を手短かに瞥見しておこう。

生体はつねに特定の「有意的な環境」の中に位置している。この環境の意味は環境に固着しているものでも生体が専ら創造するものでもなく、いわば両者の合作である。

「意味は生体が環境にあたえるものであると同時に、環境によって生体にあたえられるものでもある」⁽³²⁾

生体の関与ぬきの「裸の事実性」としての環境は存在しない。生体の活動に高い関与性をもつ環境的与件だけが有意的に分節され、生体の生に関与しない感覚与件は無視される。「環境世界」(Umwelt)について、ユクスキュルは次のように書いている。

「環境の客観的現実とは、けっしてそのままの形で環境世界の中に現われるのではない。客観的現実とは、つねに知覚標識あるいは知覚像に変化し、作用のトーンを与えられる」⁽³³⁾

ユクスキュルによれば、トカゲは枯葉の音であればどんなかすかな音にも反応するが、そばで銃を発射しても反応しない。それは銃声を伴うような危険因子がトカゲの「環境」には存在しないからである。銃声は

トカゲの「刺激閾」を超えないので、音響的には実在するが「環境世界」には存在しないのである。

ゲーレンはこの事態を要言してこう述べている。

「リスとクモは同じ樹に棲んでいても互いに相識らず、お互いにとってはいないも同然である」⁽³⁴⁾

ユクスキュルの言う「環境世界」は、生体がおのれの生存と繁殖にとっての有用・無用、有益・有害を指標にして、その種に固有の編制に全世界を縮減することを指示している。

明度覚・嗅覚・温度覚といった三つの感覚しかもたないダニは「酪酸の臭い」にめざめ「温かい皮膚」に針を突き刺して吸血するという要請だけに基づいて環境を分節している。三つの感覚標識だけから構成されるダニの環境世界は、その種にふさわしく過不足なく完全な対応で編制されている。

動物の場合、環境世界は種に固有のものであり、個体や集団の発意によってこれを変更することはできない。銃器による襲撃の可能性を考慮して銃声に反応するユニークなトカゲの個体は存在しない。動物はおのれの環境世界に繫縛されており、生存と繁殖に最適であるはずの環境分節は固定化されている。

しかし人間はそうではない。人間は「人間の目的に合わせて自然に変更を加えることができる」ゲーレンによると、これが動物の「環境世界」と人間の「世界」(Welt)の決定的な違いである。

人間はおのれの生存と繁殖に無益な行動(星を眺めたり詩を作ったりするような「生物学的には無意味な」無数の行動)をとることができる。

それどころか自分の生存に有害な行動さえ遂行することができる。生物学的に無意味なものを人間は有意的に分節する。ゆえにゲーレンによれば「人間には環境というものはなく、ただ『世界』がある」ことになる。「環境」と「世界」を二分することによって動物の行動と人間の行動もまた二つに類別されることになる。

人間の行動を特徴づけるのは「生物学的に無意味」な行動さえ遂行しうる「世界開放性」である。ゲーレンによれば、これはそもそも人間が敵性的自然に対する保護手段を欠き、本能が退化し、感官が鈍麻した「欠陥生物」であることに由来する。この欠陥を補償するために、人間は「なまの自然が何であれ、またどのような性質であれ、これを変更して自分の生に役立たせるようにするという能力」⁽³⁵⁾を開発せざるを得なかった。生物としての欠陥が過負荷を回避する「負担免除」を要請する。かくして人間は「象徴的行動」をとることになる。

「象徴」とは簡単に言えば、一つのが複数の意味をもつという機制である。それによって経験は「短縮」される。「苦勞して獲得された長大な経験連鎖を、いわば短絡させることによって負担を免除すること、これが「象徴的行動」である。⁽³⁶⁾

例えば私たちの視覚はものの「重さ、硬さ、軟かさ、湿り気、乾き」などという本来は触覚印象であるはずのものを、わざわざ手を差しのべることをしてしないで「象徴的に見る」ことによって大幅に運動器官の負担を軽減している。

私たちの使う道具は「環境に一義的に適合した器官」の代用品ではない。それは多様な状況に対応して別の使途に開かれている。一本のナイ

フは切る、削る、刻む、突く、掘るといった多様な用途を持ち、どのような動物の歯よりも応用範囲が広い。

言語は「負担免除のこの過程を直線的に押し進めたもの」であり、言語の使用によって「状況からの解放の最後の仕上げ」が果たされる。

私たちは事物を自在に指示し、了解することによって運動器官の負担を劇的に軽減することができる。私たちはある触覚印象を表象するためにその場に赴いてその事物に触れる必要がない。「いま、このこという時空の限界を思うがままに乗り超えて」私たちは遠方や未来の経験について貴重な情報を手に入れることができる。これは「欠陥生物」の生存にとって「極度に重要」なことである。⁽³⁷⁾

メルロー・ポンティも人間の行動についてほぼ同様の説明を行なっている。動物は環境に繫縛されているがゆえに、事物を一義的にしか理解できないということをメルロー・ポンティは「信号」(signal)と「象徴」(symbol)の違いとして説明している。

「動物の行動において、記号は依然として信号にとどまっており、象徴には決してならない。」⁽³⁸⁾

ある動物実験によると、「棒を道具として使用した経験のあるチンパンジー」の前に「手では届かない目標」と「枝が折れ易い枯れ木」を差し出しても、猿は枝が棒になりうることに「長い不活動期間ののち」になるまで気づかない。

「動物は視点を換えることができない。それは動物が同一のものを異なるバースペクティヴの中において認知できないことによると思われる。(…)動物に欠けているのは象徴的行動である。外在する事物のうち

に、多様なあらわれの下に、一つの変らぬものを見つけ出すためにはそれが必要なのだ。⁽³⁹⁾

人間は視点を換えることができる。自らをさまざまな可能的な状況の中に想像的に移植し、その想像的に取得された視点からの世界の眺望を想起することができる。この固定的視点からの離脱が人間の象徴能力のきわだった特徴だとメルロー＝ポンティは考える。

「動物は自らを変動するものに擬し、自らを目標として眺めることができない。⁽⁴⁰⁾」

人間は「神の視点」に立つがゆえに対象を多義的に分節できるのではない。逆に人間は究極的な観照^{テオリア}の不可能であることを身を以て知るがゆえにそのつど対象を異なる相貌の下に見ることができるのである。

「同一主題をさまざまに表現しうるこの可能性、この《パースペクティブの多様性》こそ動物的行動に欠けているものである。まさしくこれが認識行動と自由行動を導入することになるのである。⁽⁴¹⁾」

ゲーレンもメルロー＝ポンティも、人間は象徴的行動によって環境から解放され、可能的状況の文脈の中に自在に視点を移すことができるようになったという説明を採用している。市川の行動論も、これを踏襲する。次にそれを検討することにしよう。

3・2

『精神としての身体』の後半の行動論はほぼ全面的に『行動の構造』の論理構制に準拠して書かれている。

メルロー＝ポンティはさきに触れたように生物の行動を「癒着的」(syncretique)「可動的」(amovible)「象徴的」(symbolique)の三形態に分類した。「象徴的」形態は人間の行動の属性であり、「癒着的」形態はほぼ完全に環境に繫縛された「下等動物」の属性である。「可動的」形態というのは環境に完全に「癒着」しているわけではなく、少しは自由に動くこともできるが、特定のパースペクティブにやはり拘束されているという中間的な形態である。

「癒着的」行動の一例は、ガラスで隔てられたミミズを前にしたガマの行動に見られる。ガマは何度失敗しても把握の試行に固執する。それは「動く目標を見たら把握せよ」という本能の指示が試行の失敗のフィードバックを阻止しているからである。

「可動的」行動はイヌやサル⁽⁴²⁾の行動に見ることができる。これらの「高等動物」は経験から学習したり、道具を使用したりすることによって、可能的状況を想起する能力を有することを示す。とはいえ棒を道具として使うために、ある種のサルは棒と目標が同一視野にあることを必要とする。棒の道具としての意味は、それが目標から遠ざかるにつれて薄らいでゆく。

視覚的「文脈」から完全に切り離された「道具」の「意味」だけを持つこたえることが、このサルにはできないわけである。

市川はこの分類と説明をほぼそのまま受け容れ、これを生物学や動物学の知見で補う形で論を進める。ここで市川は癒着的形態から象徴的形態の推移を「脱中心化」という固有の術語で整理し直している。それを見ておこう。

まず「中心化」という機制から考えてみよう。市川によれば「私の知覚や行動は、つねに〈いま・ここ〉にある原点としての私に中心化されている」⁽⁴²⁾。〈いま・ここ・私〉という「癒着的パースペクティヴ」に即して世界や他者とかかわることは、いわば「下等動物」に類比される行動ということになる。むろん「中心化」は生体の維持に必須の前提であり、「中心化のない体など考えられないであろう」。(…)正常な秩序をもった生は、適切な〈中心化〉を欠くことができない⁽⁴³⁾。

しかし幼児が自己中心的な行動から出発して、しだいに社会性を獲得してゆくように、「成熟した〈自己化〉」を達成するには〈脱中心化〉の段階へ進まなくてはならない。

〈脱中心化〉とは〈いま・ここ・私〉から離れて、別の時点、別の場所、別の自己へ想像的に中心点を移動し、状況を再編制する営みのことである。「変換がくりかえされ、中心を移動する操作がかさねられるにつれて、個々の中心化作用は、反省された中心化作用として次第に中性化され、仮設的になる。構造はしだいに特定の状態への癒着から解放され、可動性と可換性をもつようになる」⁽⁴⁴⁾。

〈脱中心化〉は決して〈無中心化〉ではない。「具体的な個々の知覚や行動は、いぜんとして〈いま・ここ・私〉に中心化されているが、同時にいまは別の時でもあること、ここはよそでもありうること、私は別の私あるいは他者でもありうることが了解されるようになる」⁽⁴⁵⁾。(強調は市川)

これはまさに「パースペクティヴの多様性」という表現でメルロー＝ポンティが指摘していた人間の行動の特性の記述と相同的である。

「このようなパースペクティヴの変換、すなわち仮設的に別の立場に立ってみることが『理解する』ということにほかならない」⁽⁴⁶⁾。

「他人の身になってみる」という表現は市川によれば、このパースペクティヴの変換を意味している。「それはまた自他の視点の交換可能性を自覚することによって癒着的な自己中心性(…)を脱却し、真の自己を確立する過程でもある」⁽⁴⁷⁾。

この部分は市川の創見である。メルロー＝ポンティはパースペクティヴの多様性からただちに自他の視点の交換にまではすすまない。「間主観性」という媒介的な概念がここに介在する。(これについてはのちに触れる)。また「真の自己の確立」といった表現もメルロー＝ポンティであれば慎重に回避するだろう。しかし、市川の行論のテンポはもっと早い。

市川によれば、〈脱中心化〉によって私は別な時、別の場所、別の自己(すなわち他者)を想像的・表象的に経験する。「私は知覚的には、ここにとどまりつつ、表象の上では、あそこに身を移してみる。さきほどまで私はパースペクティヴの原点であったが、いまは私のパースペクティヴのうちに配置された仮設的な対象(他者)となる。あそこはことなり、ここはあそことなる。他者は私となり、私は他者となる」⁽⁴⁸⁾。(強調は市川)

他者というのはそれほど容易に「理解」したり「その身になる」ことができるものなのかどうかについて私たちはもう少し懐疑的だが、市川は〈中心化〉〈脱中心化〉のプロセスを上向的に反復しながら、人間は「真の自己」「真の経験」を獲得してゆくという一種の「陶冶」の歷程を構想する。すぐれて教育的な考え方ではあるが、身体の動態的分析にこ

れが有効かどうかということとはまた別の問題である。

3・3

市川は脱中心化の能力を人間的行動と動物的行動の本質的な切断線であると考ええる。

「脱中心化によって、われわれは、より自由に世界にかかわる仕方を変換し、より自由に世界をえらびとることが可能になる。」⁽⁴⁹⁾

状況への癒着から解放へ、自己中心的視点から自他の視点交換へ、状況の一義的解釈から多義的解釈へ。あきらかに動物的生から人間的生への進化はリニアな開明化のプロセスをたどっているように思われる。

「動物的生の自己中心性をこえて、われわれが脱中心化をすすめるには、さしあたって単に生きられているにすぎない潜在的な普遍的構造を顕在化し、反省の対象としなければならない。それを可能にするものが言語（ことに文学言語）であり、用具（機械）である。」⁽⁵⁰⁾

「動物的生」「自然的生」「直接的生」という言葉で市川は行動の癒着の形態を指示し、これの対極に「擬似＝理念的な構造」として「われわれの生自身の完全な脱中心化」を掲げる。「擬似」というのは「完全な脱中心化」は「完全な自己中心化」同様、不可能な仮定にすぎないからである。⁽⁵¹⁾

これを行動の階層的な分類として読む限りは特に問題はないように思われる。しかしこれを身体・の階層的分类と関連して読むと事情は少し深刻になってくる。

市川はこれに先立って〈環境・内・存在〉としての生体の「分節的構造」は「向性的構造」と「志向的構造」に分類できるという理説を祖述している。「向性的構造」とは生体の行動や身体状況のうち「まったく意識をとまわらないか、結果が意識されることはあっても、過程が意識されることのない機能構造」を意味し、「志向的構造」とは「意識をとまわうか、さしあたっては意識されていないが、ように意識化しうる機能構造」を意味する。⁽⁵¹⁾例えば自律神経系や内分泌系の働きは向性的であり、四肢の運動は志向的である。

むろん生体において、二つの構造は複雑な相関関係を営んでいるのだが、要言すれば「向性的構造は、意識以前のレヴェルで、消極的にも積極的にも環境をひそかに分節し」ているということになるだろう。⁽⁵²⁾この無意識な分節が環境の「なまの事実性」から私たちを隔てる「緩衝地帯」を私たちの周囲にめぐらせる。志向的行動はこの「二次的環境」を所与とすることになる。

さて問題になるのはこの二つの構造が「統合」の程度差に対応して出現するという点である。

「志向的構造の統合の水準が低下したり、統合が解体したりすれば、睡眠や麻酔や器質的精神障害者の場合にみられるように、志向的構造の下位の統合が前面にあらわれ、さらには向性的構造がより中心的な機能をはたすようになる。」⁽⁵³⁾

睡眠や意識の混濁は「志向的構造」の統御の弛緩をもたらし、統御が弛むと下位の構造が出現して支配的な機能を果たすという記述は非常に分かりやすい。それはこれが社会構造のアナロジーになっているからで

ある。上に統御する「意識」があり、下に統御される「生理過程」がある。「生理過程」の黙々とした活動が「意識」の自由をひそかに支えている。これは耳に入りやすい説明である。

しかし身体の動態的分析のための分類に、なじみ深いアナロジーを用いることは両刃の剣となりかねない。分析の道具そのもののもつコノタシオンが分析の結果を予め下書きしてしまう危険があるからだ。

市川はさきに行動の分類において「動物的生から人間の生へ」という「進化」のアナロジーを利用した。ここでは身体機能の分類に「覚醒と睡眠・正常と精神障害」という「上下関係」のアナロジーを利用した。進化や位階制のアナロジーで身体を記述することは、そこから強いバイアスを受けずにいることはできないだろう。

「精神と身体」と標題された中心的な章で、市川は身体機能の分類と行動形態の分類を接合してとりあえずの結論を導出するのだが、その議論にはかなり重大な問題が含まれている。

「われわれが精神とか身体とか呼んでいるものは、何を精神と呼び、何を身体と呼ぶかについて、ように意見が一致しないことから察せられるように、生きている具体的全体としての生成的構造を、当面の関心にしたがって、統合のあるレヴェルの特性へと還元した極限概念にほかならない。」⁽³⁴⁾

精神と身体が実際には分離できない。「具体的全体」の「抽象化された一局面」「一種の極限概念」であることは最初に見たとおりである。問題になるのはその次の文章である。

「統合の度合がきわめて高く、環境の支配からより解放され、可能的

成果をも自らの成果とすることができるとき、われわれは精神を自覚する。(…)逆に統合の度合が低く、現実的刺激としての環境に支配され自由度がせめられたとき、われわれは身体を感じる。(…)たとえば睡眠や病氣(ことに精神障害)の場合、人間は身体的となる。質的および量的に環境がせまくなり、体験の統一性が失われ、自由に態度を転換することがむずかしくなる。」⁽³⁵⁾

ご覧の通り、ここでは精神と身体という「極限概念」の対比がきわめて濃密な価値判断を含む二項対立と同定されている。精神の系列には「人間の生・志向的構造・環境からの自由・覚醒・健常」という概念が連なり、一方、身体の系列には「動物的生・向性的構造・環境への癒着・睡眠・障害」という概念が連なる。

読者はここに「身体から精神へ」という「進化・開明化・解放・人間化」の方向づけの指示を読みとらずにはいないだろう。

確かに市川は、身体を棄却して「純粹精神」たらんとするのは不可能な妄想であると念を押している。「身体と必然的に結びついていない純粹精神は、世界を認識することができない」⁽³⁶⁾。市川の言う通り、この心身のヒエラルヒーは、心身の分離を意味するものではなくない。そもそも「解放されたもの」と「解放されざるもの」が同一の系に帰属しているのではなければ、比較や優劣や位置づけは不可能だからである。

さきの社会構造のメタファーが暗示するように、「支配されるもの」抜きで「支配するもの」だけが単独で存在することはありえない。問題は誰がどのように支配するののかということである。

市川は心身の相関ということを確認しておけば、心身二元論から逃れ

られると考えているらしい。しかし心身の相関関係を上位の精神と下位の身体というメタファーに依存して記述する限り、これは姿をかえた心身二元論に他ならない。

市川は身体論という新しい学的領域を切り拓こうと悪戦しているわけだが、そこで彼が駆使するアナロジーやメタファーは手持ちのストックから選ばれている。哲学的臆断は周知のように隠喩の中にひそんでいる。いかに新しい理説であれ、手垢のついたメタファーを以て語られる限り、理説の斬新性は必ず穢される。

さきに私たちは市川における社会的ヒエラルヒーと精神・身体関係の不用意な類比を指摘したが、それは偶発的なミスではなく、かなり広汎に市川のエクリチュールに浸透している。例えば市川は「統合」という語を頻用するが、「統合の度合が高まる」とか「統合が達成される」という表現において「統合」は言語学の術語である syntagme の訳語ではなく、integration（体系化、組織化、集中、同化）の意味で使われている。「統合のレヴェルが高まり、脱中心化がすすむ場合には、われわれは精神的になる。私は自分を自由の中心と感じ、全人格的に充実した統一体として自己をとらえる」⁽³⁷⁾

この文章における「統合」はほとんど政治的である。「私」を「国家」に置き換えればこの文章はそのままヘーゲルのものだ。「精神」(Geist)の顕現としての「統合」の達成と「自由の実現」。「即自的かつ対自的な国家は倫理的全体であり、自由の実現である」(『法の哲学』)というヘーゲルの論理構制に通じるものを、心身の統合による「全体」の成就と「自由」の実現という定式のうちに読みとるのは意地が悪すぎるだろうか。

むろん市川自身は精神と身体のかかわりを社会構造や歴史的進化に就いての通俗的理解と同じ枠組で捉えることには反対するだろう。「いわゆる精神」と「いわゆる身体」のかかわりについては、そのような通俗的理解の余地もあろうが、「生成の構造」である「心身合一」体としての「身体」はかかる既知の図式ではとらえ切れぬものだ。

そうかも知れない。しかしここでまた蒸し返すようだが、ではなぜ「身体」というキーワードを伝統的コノタシオンをひきずった「いわゆる身体」と、心身を統合した「独特の構造」と二つのものを指称するために採用したのであろう。「睡眠や病気(ことに精神障害)の場合、人間は身体的となる」という言明における「身体的」という語は「動物的・機械的」という意味で用いられている。「身体」についての新たな定義を試みる論述の中に繰り返す古い定義を使用することにどのようなメリットがあるのか、私たちには理解できない。

用語法や隠喩や類比が執拗に「なじみ深い図式」への帰還を誘う質のものであることの弊については、のちに改めて論じることとする。とりあえず市川の『精神としての身体』が身体の成層の構造と動態的構造の記述を試みはしたが、いずれにおいても身体論のパラダイム・シフトを励起するような決定的知見は示されなかったことを確認して先へ進むことにしよう。

4・1

「身体」という中心概念の両義的使用によって論述に不要な混乱をき

たしたことを反省したためか、市川は九年後に書かれた『〈身〉の構造』では『身』という日本特有の身体概念による身体論の再構築を企てる。分析のツールとして個別文化に固有の身体概念を使用するという方法はすぐれた着眼である。メルロー・ポンティの生きている「身体」と市川浩が生きている「身体」は別の身体であるという比較身体論的論点を獲得したのであれば、この再構築の企ては収穫の多いものとなる可能性がある。

序文で市川はその意図を明快に次のように語っている。

「哲学史においては、精神優位の心身三元論にたいして具体的身体を復権する動きは、一九世紀の終わりがら起こってくるわけですが、そういう流れと自分の実感が一致したわけです。」⁽⁵⁸⁾

前著でも述べられていたように分析の対象となるのは、「客体としての身体」ではなく「具体的な生きられる身体」である。「われわれに経験されるがままの〈現象としての身体〉」である。これは変らない。

しかし分析の手順は一変する。「芸術作品が持つ多義的な豊かさは、ものの的なもの、そしてそれをさまざまなレベルで受けとめる身体的感応ぬきにしては考えられない。これは身が世界と感応し、相互に分節し合う関係です。これを〈身分け〉と呼ぶことにします。」⁽⁵⁹⁾

〈身〉と〈身分け〉という道具的概念についての確認から始めよう。
〈身〉という語の適切さについてはすでに前著でも言及されていた。

「〈はたらきとしての身体〉が、あるレベルの統合を達成し、『身体が真に人間の身体となった』とき、精神と身体はもはや区別されない。

(…)このような具体的現実を指し示すことばとして、より適切なのは、

日本語の『身』ということばであろう。『わが身』『身につく』『身にしみる』『身を入れる』『身になってみる』『身につまされる』……というとき、『身』は、ある場合には『身体』、ある場合には『心』、ある場合には『自己』、またある場合には『立場』ということばに近似的におきかえることができる。(…)『身』は、単なる身体でもなければ、精神でもなく、(…)精神である身体、あるいは身体である精神としての〈実存〉を意味するのである。」⁽⁶⁰⁾(強調は市川)

興味深い着眼であったが、残念なことに市川は前著では〈身〉についてはこれ以上の展開を行なわなかった。『〈身〉の構造』はこの論点をふくらませたものである。

〈身〉はともかく、〈身分け〉とはききなれない言葉である。このネオロジスムは丸山圭三郎が使い始めたものである。まず「本家」の丸山による定義から確認しておこう。

丸山の「身分け構造」は、本人も認めているようにユクスキュルの「環境世界」の近似概念である。これは「動物一般がもつ生の機能による種独自の外界のカテゴリー化であり、(身体と心の分化以前の)身の出現とともに外界も地と図の意味分化を呈する環境世界にほかならない。(…)そこでは身体的個体は定位されても自我はなく、言語以前—すなわち言語による『主客二分』以前—の感覚—運動的分節が行われる。」⁽⁶¹⁾(強調は丸山)

言語による世界分節(これを丸山は「言分け構造」と呼ぶ)に先立つ一次的分節が「身分け構造」である。状況的与件は生体にとっての有用・無用、有害・無害という原始的要請に依って編制される。そして生体

もかかる編制に「癒着」する形で自らの身体を分節してゆく。

「環境の諸要素は決して裸のデータとして存在するのではなく、常に〈生への関与性〉に即しての〈意味の現象〉として現出し、それにかかわる身の方も環境世界を介して分節される。」⁽⁶²⁾

市川の術語は本人も明言している通り丸山から借りたものだが、概念規定は全く違う。

〈身〉と〈身分け〉について市川は次のように書いている。

「〈身〉は自然的存在であると同時に精神的存在であり、自己存在であるとともに社会的存在であるわれわれの具体的なありようを的確に表現している。」⁽⁶³⁾

「〈身分け〉は、身によって世界が分節化されると同時に、世界によって身自身が分節化されるという両義的・共起的な事態を意味している。」⁽⁶⁴⁾

注意深く読まないといけないが、市川ここではゲーレンや丸山が峻別している「環境」と「世界」、「動物的生」と「人間的生」を区別していないのである。〈身分け〉は丸山の用法では「人間が動物と共有する、シンボル操作以前の感覚・運動的分節」に限定されており、象徴的行動による分節（文化的ゲシュタルトとしての「言分け」と厳密に区別されている。しかるに市川においては言語以前と以後とを問わず、環境世界の分節はすべて〈身分け〉と呼ばれる。というのも〈身〉は「自然的存在であると同時に精神的存在」であり、「社会的存在」でもあるからだ。

例えば市川は「傷口につけた薬が身にしみる」「栄養が身につく」とい

う生理的レヴェルの経験と、「世間の冷たい風が身にしみる」と「教養が身につく」という社会的レヴェルの経験を同時に表現しうる点を〈身〉概念の積極的な意義としている。前者は人間と動物に共有される経験であるが、後者は人間だけの経験である。（ダニの環境に「世間」や「教養」は存在しないからである。）

市川の「身分け」は、丸山の「言分け」の両方を包括する別の概念である。

身体を成層的・分類的に記述することに市川はよほど厭気がさしたらしく、ここでの市川は徹底的に分類を忌避し、あらゆる身体経験を〈身〉というアモルフアスな概念のうちへ流し込もうとする。市川によれば身体そのものが分類や成層化になじまないのだから致し方ないということになる。

「身の特徴は、そういうハイアラキー性を破るような統合形式をもつという点にあります。つまり斜行的あるいは飛躍的に下のレヴェルと上のレヴェルが関係を結ぶ非ハイアラキー型の統合形式をもっている。しかもそれは身のシステムだけではなく、われわれがかかわって生きているリヴィング・システム一般の特徴ではないか。」⁽⁶⁵⁾

市川の言う通り〈身〉が「屍体にたいしては生き身を、他者にたいしては自分を、なんじにたいしては私を、（…）社会的状況にたいしては自己のあり方を、敵にたいしては味方を意味する」（強調は市川）⁽⁶⁶⁾ほどに変幻自在なものであるのなら、〈身〉の分類と標本化は徒労に帰す他ないだろう。これはたしかに正しい考え方だ。そしてこの考え方に基づいて市川は身体の社会性について刺激的な論点を提供している。

用語がすすんで反分類的であるとき、これを用いて心身の「構造」を記述することはむずかしい。しかし、皮膚感覚から社会関係に至るまで無限定的に拡がっている〈身〉の「機能」の網羅的な記述、〈身〉の「危うい統一」や「多極分解」という非体系性・運動性の記述には、これは適切な用語である。市川のねらいは「分極・分裂」する〈身〉の「動的なかわり」をいきいきと記述することにあるからである。

市川が主たる関心を示すのはさきに要説した「中心化—脱中心化というダイナミックな過程」において、私たちの個的な身体感覚が、一種の「集合的」な「文化的共生」のうちに巻き込まれている機制についてである。生理的過程そのもののうちに文化的な規制はいりこんでくるといふ現象は、比較身体論の見地からはきわめて興味深い。市川の所説を手がかりにして少しこの問題を考えてみよう。

私たちはおそらく完全に個人的な経験も完全に非個人的な経験も持つことができない。メルロー・ポンティの言葉を借りれば、「私がある感覚的ままとりのうちに見出す意味はすでにそこに癒着している。(…)意味は受肉している。(La signification est incarnée.)」⁽⁶⁷⁾

〈身分け〉であれ、〈言分け〉であれ、私たちの前に現出する世界はそのつどすでに人間という種のゲシュタルトに應じて、あるいは私たちの帰属する文化のゲシュタルトに應じて「意味を受肉」している。私たちの感官に到来するのは「裸の事物性」ではない。

虹のスペクトルを七色に分節する文化と、二色に分節する文化では世界の色どりは異なっている。平均的日本人は、いくら眼をこらしても日本語の語彙にない色彩（例えば紫色と藍色の中間色）を視像として記憶し、繰り返し表象することができない。黄緑、黄、オレンジ、赤をまとめて指示するリベリアのバッサ族の「ジザ」という色彩を単一色として認識することもできない。

「知覚したい指標を手がかりにして獣道を見分けるアメリカ・インディアンや、自分の集団の成員が残した足跡をただちに誰のものか判別するオーストラリア原住民」の能力は私たちの理解を超えているが、同様に「異文化に属する観察者からすれば、大都会の中心部や高速道路で車を運転することは人間の能力を超えていると思えるだろう。」⁽⁶⁸⁾

食生活や交通手段の変化によって歯列や骨格まで短期間に変化することも私たちには周知の事実である。

私たちの身体は生理的システムの上に、そこからみつくように文化的システムを「重ね書き」したものである。〈言分け〉は〈身分け〉を蚕食している。ゲーレンの言うように、人間には「世界」はあるが、「環境」はないのである。

とすると、市川がなぜ丸山の〈身分け〉という術語を借りながら〈言分け〉を捨てたのか、その理由が了解できる。〈身分け〉と〈言分け〉は截然と分類できるものではなく、これもまた「魔術的に」融合しているからである。融合したものはそのまま扱うというのが市川のここでの原則である。

「身は解剖学的構造をもった生理的身体であると同時に、文化や歴史

をそのうちに沈澱させ、身の構造として構造化した文化的・歴史的身体にほかなりません。つまり身体は文化を内蔵するのです。(…)身の可能的統合の拡がり、時代や社会によって変化します。⁽⁸⁹⁾」

〈身〉概念の導入によって市川は「文化的・歴史的身体」あるいは「社会的身体」という比較身体論の出発点となる論点を提出することになる。だが、残念なことに論点の提出を以て論考は終わってしまう。「あとがき」において市川は「皮膚の限界を超える超身体」の問題を望見し、「超身体」を考える手がかりとして「東洋の身体技法」を研究すべきことを指示している。私たちの比較身体論はおおすじにおいて、この指示に即したものとなるはずである。

さて『〈身〉の構造』は、身体論上の有益ないくつかの示唆を含みはするものの、講演や対談を再録したものが主であるため、「社会的身体」の構制についての踏み込んだ分析に物足りなさが残る。この論件については市川を離れて、メルロー＝ポンティの「間身体性」という概念を吟味することによって西洋的身体論の射程を確認しておく必要があるだろう。

4・3

共同的身体に自「と他者がともに棲みついているとするのはメルロー＝ポンティの卓見である。比較身体論はかかる歴史的・文化的身体に十分な実定性があるという了解に基づいてはじめて成立する。

メルロー＝ポンティ自身は、自らの「経験的身体」を十分に対象化す

るには至っていないと私たちは考えるが、彼が見出した間身体性(inter corporeité)という概念は比較身体論の標準となりうるだけの汎通性を持っている。

間身体性の概念は私たちの身体が「主体的客体」(das subjektive Objekt)という入り組んだあり方をしているというフッサールの指摘から着想された。

よく引かれる例の通り、私たちが右手で左手に触れている感覚は瞬時のうちに左手が右手に触れられている感覚に反転する。右手がなめらかな左手の皮膚に触れているときは、触感の「主体性」を右手は維持できるが、仮に左手に生々しい傷口が開いていれば、触覚の主体は痛みを感じる左手へ移り、「関係は逆転し、触れられた手が触れる手にかわる。⁽⁹⁰⁾」

このように主客の変換が可能なのは、私の二本の手が同じ一つの身体に属しているからである。身体が「主体－客体(sujet-objet)」という特異なあり方をしているからである。

同じことは未だ自他未分化の「癒合的社会性」のうちにある幼児の場合に顕著に認められる。他の子供が転ぶと自分も痛みを感じて泣き出す「転嫁現象」はその一例である。

幼児が母親の微笑に微笑を返すことは周知の経験的事実である。しかし、この単純な現象の合理的説明はむずかしい。幼児が母親の微笑という「他者の可視的身体」を通じて、母親の愛情という「不可視的心理」を推測し、その逆プロセスを自分で反復するという説明は成立しえない。というのは幼児はきわめて早い段階から母親の表情を知覚するけれども、鏡像段階以前の幼児は自分の笑顔などというものを見たことがな

いから、他者の笑顔と内心の喜悅の關係を自分の内面的プロセスと類比して推察することができないはずだからである。

この現象をメルロー＝ポンティは、右手と左手の場合と同じように母親と幼児が同一の行動の系に属しており、主体・客体が「魔術的に」入れ換わるのだとして説明する。二者はこのとき同一の身体に共属する分肢なのである。

この自己を共軛する身体は、哲学的な文脈ではハイデガーの「ひと」(das Man)と結びつけて考察される。

ハイデガーは、自他の癒合的な存在様態を「共存在」(Mitsein)と術語化した。ハイデガーは「他者」を、「ひと自身がそれからおのれをたいていは区別しないであり、ひととまたそのなかに存在しているところの人々」と定義する。⁽⁷¹⁾「私」はそのような「人々」と「世界」を分かち合っている。私たちの世界は「共世界」(Mitwelt)である。

「現存在の存在は共存在であるがゆえに、現存在の存在了解内容には他者の了解内容がすでにひそんでいる。」⁽⁷²⁾

他者の心理が私に察知できるのは、私が巧みに「類推」や「感情移入」を行なうからではなく、私が「日常的な共存在としては」すでに他者とひとつであり、「他者に隷属している」からである。⁽⁷³⁾

かかる中性的「他者」をハイデガーは「ひと」と術語化したのである。ハイデガー自身は「ひと」を「本来的自己存在」(das eigentliche Selbstsein)の奪還を阻む「偽装」として否定的に捉えるわけだけれども、メルロー＝ポンティは身体論の深化という要請に基づいて「ひと」という「前存在論的」様態あるいは「われわれのうちに前史」(préhi-

storie)の積極性に着目する。(ハイデガー自身は『存在と時間』において「身体」にほとんど言及していない。)

メルロー＝ポンティはハイデガーの「共存在」「共世界」という考え方をほぼそのままに受け容れる。

「身体が知覚する事物は本来の意味で存在してはいない。それらの事物が他者たちによって見られていることを私が知って、はじめて事物は存在するのである。(…)即自は他者の構成ののちに出現する。」⁽⁷⁴⁾

まず「前人称的」な共身体がある。「私」と「他者」はその共身体が「人称化」した分肢である。端的に言えば、私が他者と握手するとき、そこに確かに相手の手があると確信できるとき、「二つの手は単一の身体の二つの手」になっている。「他者はこの共現前(Comprésence)の拡張を介して出現する。他者と私は単一の間身体性(une seule inter-corporéité)の器官なのである。」⁽⁷⁵⁾「ある人がそこで見ているのを私が見ている、というのは私が自分の右手に触れながら、自分の左手に触れているのと類比的である。」⁽⁷⁶⁾

『無定形的』な知覚的世界「(le monde perceptif (amorphe))」であるこの共身体を、メルロー＝ポンティは「未精製の」(brut)あるいは「野生の」(sauvage)「存在」と呼んでいる。晩年の思索のキータムである「肉」(chair)という概念が指示しているのも、かかる「共身体」のことと思われる。

「私の身体は世界と同じ肉からできている。(…)私の身体のこの肉は、世界によって共有されており、世界は肉を映し出し、世界は肉を蚕食し、肉は世界を蚕食している。」⁽⁷⁷⁾(強調はメルロー＝ポンティ)。

例えば私が六つの等しい面を持つ立方体を見ている時、私の眼には最大限三面しか見えない。立方体が等しい六面を持つことを知覚しうるのは、六面を同時に見ることで「非場所的なまなざし」だけである。にもかかわらず私の無反省的な、場所的なまなざしは、それが立方体であることを知っている。つまり「私がそれを見ている」ということは、それを知覚しつつ私は私を去って対象へ赴き、私から脱け出て対象のうちへ入り込んだということである。私と私の視覚、私たちは対象とともに同一の肉の世界 (Le même monde charnel) に捲き込まれている。つまり、私の視覚と私の身体そのものがここではたまたま立方体となっている同一の存在 (le même être) から浮かび上がってきているのである。⁽⁷⁸⁾

「要するに、私と立方体とともに包摂する〈存在〉の厚みのある単一性、野生で、未精製の (…) 〈存在〉、それが立方体をあらしめているのだ。」⁽⁷⁹⁾

「世界の肉」とは、私という知覚主体と知覚される客体が「同一の存在」の分枝であるという事態を指している。だから「事物は私の身体の延長であり、私の身体は世界の延長であり (…) 触れることは自分に触れることなのである。」⁽⁸⁰⁾

世界を満たす「永遠の原質」たる肉。それが私たちを産み出し、産み出された私たちは倦むことなく〈存在〉を「精製」、「馴致」しようと努める。メルロー＝ポンティは絵画を例にあげて、なぜ画家たちはあらゆる表現形式を踏破してまで〈存在〉の表象を反復するのかをこう説明する。

「『無定形定』な知覚的世界——絵画を描き直すための永遠の原質

(ressource perpétuelle) ——はいかなる表現様式も持たず、あらゆる表現様式を呼び求め要求し、ひとりひとりの画家のうちに新たな表現のための努力を賦活させる。」⁽⁸¹⁾

「母胎」の肖像を描き続ける画家たちは、「存在の意味」を試問し続けるハイデガールの「存在者」を連想させずにはおかない。事実、メルロー＝ポンティは、「この知覚的世界は要するにハイデガールの言う意味での〈存在〉である」とまで言い切っている。⁽⁸²⁾

「野性の、未精製の存在」、ハイデガールの「存在」と類比される共身体、それをメルロー＝ポンティは「母」(la mère)とも言い換えている。⁽⁸³⁾ 身体が〈肉〉であり〈存在^{ザイン}〉であり〈母〉であるとしたら、ハイデガー存在論が身体に言及していない理由もよく了解できる。〈存在〉が〈肉〉で〈母〉なら、エマニュエル・レヴィナスが「非人称で無名の、しかし鎮めがたい存在の、〈焼尽〉」「夜の恐怖」「出口なし」というような否定的な語詞で〈存在〉の遍在性を記述した理由も分かるような気がする。

しかし、この興味深い論件に深入りする余裕は今はない。私たちはメルロー＝ポンティが間身体性あるいは共身体性という生産的な論点を提出しながら、歴史的・文化的身体分析にほとんど興味を示すことなく、一気に超歴史的・超文化的な〈肉＝存在＝母〉のうちに彼の身体論を流し込んでしまったことを確認するだけに、市川の〈身〉に戻ることにしよう。

市川の〈身〉は自己と他者を分肢とする通底層という定義においては〈肉〉に近い。しかし、〈身〉には〈肉〉に伴う否定的コノタシオンが完全に欠如している。これは両者の「体感」の差異を反映していると考えよう。

「肉」が、「霊」(esprit)の対立概念であることは、平均的フランス人にとって自明のことである。「肉」という著しくネガティヴな宗教的術語を再定義し、重用するメルロー＝ポンティの戦略は霊肉二元論を所与の枠組とするときに際立って有意的なのである。

「肉」は意識的に言い落とされている「霊」を抜きにしては構想しがたい。「肉」は「霊」の「裏面」であり、合わせて一つのものだからである。

包括的で無定形的な「肉」(〈存在〉、〈母〉)から産み出されながら、おのれの出自を問い、「肉」を「暴露する」(dévoiler)ことをメルロー＝ポンティは哲学の使命とした。⁽⁸⁴⁾ 文化的に「型にはめられた」(façonné)知覚から逃がれ出て「《未精製》の、あるいは《野生》の知覚へ帰還する(revenir)」⁽⁸⁵⁾こと、「問いかけとしての哲学」⁽⁸⁶⁾は、「世界がどのように分節してゆくのかを示す」ことを任とするのである。

この哲学は「本来の自我」の奪還をめざし、「人間の完成」を求めて「おのれ自身を選択し把握する自由に向かって自由である」ハイデガーの現存在と重なり合う。⁽⁸⁷⁾ ハイデガーにあって、「おのれの存在をめぐし

て・試・問・する」ことが現存在の使命であった。

これら一連の動作は根本的には同じ一つの身振りを繰り返している。それは肉からの霊の離脱、そして霊による肉の反省である。純粹に析出された〈運動性〉による〈樁性化〉したものの反省。

この原一図式のことを私たちは霊肉二元論あるいは心身二元論と呼んでいる。かかる構図で世界を「分節」することの可否や有効性についてはここでは論じない。私たちが指摘したいのは、どのような洗練された(あるいは斬新な)術語を用いようと、西洋的身体論はどうやら必ずこの二元論の構図に帰着してしまうらしいということである。

この二元論は単なる枠組みであるといふにとどまらず、ある種のヒエラルヒーと価値判断を予断として含んでいる。それは「精神と身体」が「自由と拘束」「運動性と停滞性」のみならず、「健康と異常」の類別にもかかわってくることによって露出する。

さきに述べたように、メルロー＝ポンティが「習慣的身体」という着想を得たのは「幻影肢」「精神盲」「疾病失認」といった疾病障害の事例からであった。彼があげている臨床例はかなりの数にのぼる。彼が、身体についての一般理論は専ら疾病・障害において欠性的に顕在化する事例に基づいて構成することができるという前提を一度も疑ったことがないのは確かである。

臨床例の分析に際して彼は「病人」(malade)と「健常者」(normal)を一義的で判明な概念として無造作に取扱う。しかし「病人」(あるいは「障害者」と「健常者」は普遍的基準に則って截然と区分しようとするのは、一つの歴史的・文化的な「臆断」にすぎない。

身体論の構想において、メルロー・ポンティが参照しなかった資料体のうちでは、人間を身体的に「超人」と「常人」に区分し、ある種の「病人」を「超人」に類別する例もある。

健常と異常の区分基準は、歴史的・文化的に条件づけられた一個の民族誌的偏見にすぎない。しかしメルロー・ポンティ自身も、彼に準拠して身体を語る哲学者たちも、依然として健常と異常という二項対立において異常を有徴化し、そこに欠如として顕在化するものを「正常な身体」として想定するという思考法を問おうとはしない。

市川は『精神としての身体』で全くナイーブに次のように書いている。

「身体図式という概念が、精神医学の領域ではじめてもちいられたという事情が示しているように、われわれは身体図式の欠如や異常をとおして、いわばその影をとおして、ネガティブに身体図法をたしかめている。⁽⁸⁸⁾」

「欠如」としてのみ示され、積極的には把持できない「想像上の、あるいは理念としての身体」「非実在としての身体」を描き出すことを市川は身体論の任務だと考えていた。

すぐに気がつくように、「触れることのできる病んだ（障害のある）身体」と「理念としての、非実在の身体」の対比は霊肉二元論の構図を下絵としている。具体的に経験されるのは欠如・不全であり、「あるべきもの」は想像的に把持される。この思考パターンはプラトンのイデア説、パウロの霊肉二元論からのち基本的に変わっていない。『パイドン』でソクラテスは魂が不可視であり、肉体は可視的であると述べたあと、肉体を「死すべきもの、種々の形をとり、叡智的でなく、分解しやすく、け

っして自己同一的でないもの」と規定する。⁽⁹⁰⁾ ゆえに肉体の本来の姿は「屍体」である。「人間のうち可視的な部分は、——これは可視的世界に属し、屍しかばねと呼ばれ、もともと分解し、ばらばらになり、消えてしまいうべきものなのだ。⁽⁹¹⁾」

同じことをパウロも書いている。

「肉の思いは死であるが、霊の思いは生命と不安である」。「もし肉に従って生きるなら、あなたがたは死ぬほかはない。⁽⁹²⁾」

肉を屍体・死の原理とするのは決して古代的な身体論ではない。市川の文章をもう一度繰返す。

「統合の度合が低く、現実的刺激としての環境に支配され、自由度がせばめられたとき、われわれは身体を感じる。その極限状態が屍体であり、解剖学がそうであるように、われわれは多分に屍体のイメージで身体を考えているが、屍体は身体ではない。⁽⁹³⁾」

冒頭で述べたように「屍体」と「身体」はフランス語では同じ語である。市川のテキストを仏訳した場合に生じる混乱によって私たちは逆に「身体は屍体である」とする思考パターンを如実に知ることができる。メルロー・ポンティも同じことを書いている。

「心的なものと身体的なものの区別は、病理学のうちには占めるべき地位をもつが、健常者つまり統合された人間（*l'homme intégré*）の認識には役立たない。というのは健常者においては身体的プロセスだけが独立して生起することはなく、より広汎な行為連鎖のうちに統合されているからである。⁽⁹⁴⁾」

つまり身体的プロセスが把持されるのは「病理学」的状况——「行動が

解体して、統合度の低い構造に席を譲り、「行動が生命的弁証法の用語や既知の心理学的諸機構によって残りなく理解された」ときなのである。

病んだ身体は「物体」的レヴェルに頹落し、そのとき「理解」され、認識され、把持される。健康な身体は把持されない。それは健康な身体は身体的ではないからだ。

ここで私たちは健康・異常という「科学」の用語が霊肉二元論の偽装された反復であることを知る。病氣（とりわけ精神障害）が端的に身体的な徴候であるのだとしたら、健康とは必然的に精神的・心的・霊的な状態である他ないだろう。

「動物的生の自己中心性をこえて、われわれが脱中心化をすすめるには、さしあたって単に生きられているにすぎない潜勢的な普遍的構造を顕在化し、反省の対象としなければならない」と書くとき、市川が「動物的生」と呼んでいるのは、パウロの「肉」と同じものである。「脱中心化」とは「霊によって体の働きを殺す」ことである。「単に生きられているにすぎない潜勢的な普遍的構造」とは「肢体中存在する罪の法則」である。私たちが「より自由に世界にかかわる仕方を変換し、より自由に世界をえらびとることが可能になる」ための「反省」とは、「罪の律法」の繫縛から解放放たれることである。そして「脱中心化」が「ひとの身になる」（「汝の隣人を愛せ」というすぐれて倫理的挙措として語られるとき、私たちは現代的な装いをこらした身体論がその根本的な構制において古代的な心身観からそれほど隔ってはいないことを知るのである。

疾病や障害が身体的に有徴的であり、健康は精神的・無徴的であると

する思考は、罪と穢れの間である肉は「見えるもの」であり、神的、叡智的な場である霊は「見えないもの」であるとする思考を屈託なく映し出している。身体の理想は「理念上の、非実在の」ものではなく、「長い訓練をつんで、ふつうの人にはみられない高度の心身の能力を獲得したエリートたち」において、具現化した理想として「見えるもの」たりうるとする身体論が別の歴史的・文化的「臆断」としてあることを、この思考は知らない。

たしかにメルロー・ポンティは精神（「心的現象」）と身体（「有機体」）という二つの「極」の間の「往還」（va-et-vient）や「絡み合い」（sentrelacer）として「具体的な生」を記述しようと誠実な努力を示した。しかし彼はついに二極のかかわりというメタファーによってしか「魂と身体の連合」（union de l'âme et du corps）を語ることができなかった。二つのものが実は一つであると言うために、彼は「往還」「絡み合い」「連合」「キアスム」といった話によって、一つに見えるものが実は二つなのだとの際限なく言い続けていたのである。

5

以上、市川浩とメルロー・ポンティの身体論の構制を検討しながら、彼らの理説の「水面下の文法」を素描しようと努めてきた。むろん私たちが「違和感の表明」という形でなぞってみせたものは「西洋的身体論」の輪郭のごく一部にすぎないだろうし、このような素描がただちに彼らの理説の内在的批判へとつながるものでもないことは明らかである。私

たちは彼らにとって「自明」であることは必ずしも汎通的に自明ではないと言うことを通じて、彼らの理説の「徴候」を指し示しただけである。

市川は〈超身体〉という刺激的な論件を予告しており、私たちはこれが展開されることを期待しているけれど、今のところ検討に付すだけの材料が揃っていない。いずれにせよ哲学的身体論は、従来それが顧ることのなかった文献資料や実修経験との接触によって一つの転轍を経験しようとしていることだけは言っておいてよいだろう。この「接触」が生産的なものとなることを私たちは願っているし、比較身体論という作業自体もかかる「出会い」を求める趨勢のうちに位置づけられるべきものだと私たちは考えている。

次章以下では「東洋的身体論」として東洋の伝統的身体論と、それを最新の科学的知見と接合させようとしている言説群を順次検討してゆきたい。

(続)

註

- (1) アルノルト・ゲーレン『人間学の探究』、亀井裕他訳、紀伊國屋書店、一九七〇年、八九—九〇頁。
- (2) 武智鉄二『伝統と断絶』、風塵社、一九八九年、二〇八頁。
- (3) 甲野善紀、養老孟司『古武術の発見』、光文社、一九九三年、七八—七九頁。
- (4) 北之園明久『ターミナルケアと銀河鉄道の夜』、一九九三年。
- (5) 山本信『物』と『私』、『心・身』の問題』、産業図書、一九八〇年、三六—三七頁。
- (6) 中村雄二郎『哲学の現在』、岩波書店、一九七七年、九四—九五頁。

- (7) René Descartes, *Discours de la méthode*, J. Vrin, 1976, p. 32.
- (8) 木田元『身体・感覚・精神』、新岩波哲学講座9『身体・感覚・精神』一九八六年、三頁。
- (9) 市川浩『精神としての身体』、勁草書房、一九七五年、三—四頁。
- (10) 同書、七頁。
- (11) 中村、前掲書、九五頁。
- (12) 市川、前掲書、八頁。
- (13) 同書、一二頁。
- (14) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1944, p. 90.
- (15) 市川、前掲書、一二頁。
- (16) Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 107.
- (17) 市川、前掲書、一二頁。
- (18) 同書、二七頁。
- (19) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 401.
- (20) 市川、前掲書、二三頁。
- (21) Sartre, *op. cit.*, p. 351.
- (22) 同書、三一頁。
- (23) 同書、八頁。
- (24) 同書、三三頁。
- (25) 同書、四四頁。
- (26) 同書、四七頁。
- (27) 同書、五〇頁。
- (28) 同上。
- (29) 同書、五二頁。
- (30) 同書、五一頁。
- (31) 同書、五三頁。
- (32) 同書、五六頁。
- (33) J・V・ユクスキユル『生物から見た世界』、日高敏隆他訳、思索社、一九七三年、一二三頁。
- (34) ゲーレン『人間学の探究』、前掲書、三四頁。

- (35) 同書、九二頁。
- (36) 同書、一二〇頁。
- (37) 同書、五五頁。
- (38) Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, P. U. F., 1942, p. 130. (以下SCと略記)
- (39) Ibid., p. 128.
- (40) Id.
- (41) Ibid., p. 132.
- (42) 市川、前掲書、一〇〇頁。
- (43) 同書、一〇一一―一〇二頁。
- (44) 同書、一〇三頁。
- (45) 同上。
- (46) 同上。
- (47) 同書、一〇四頁。
- (48) 同上。
- (49) 同書、一一九頁。
- (50) 同書、一二〇頁。
- (51) 同書、五八頁。
- (52) 同書、六四頁。
- (53) 同書、六七頁。
- (54) 同書、一二七頁。
- (55) 同上。
- (56) 同書、二八頁。
- (57) 同書、一一七頁。
- (58) 市川『《身》の構造』、青土社、一九八四年、九二〇頁。
- (59) 同書、一〇頁。
- (60) 市川『精神としての身体』、一一九頁。
- (61) 丸山圭三郎『文化のフェティシズム』、勁草書房、一九八四年、七二頁。
- (62) 同上。
- (63) 市川『《身》の構造』、二二二頁。
- (64) 同書、一一頁。

- (65) 同書、四四頁。
- (66) 同書、四七頁。
- (67) Merleau-Ponty, SC, p. 228.
- (68) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Plon, 1962, pp. 265-266.
- (69) 市川、前掲書、一九三頁。
- (70) Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 210.
- (71) マルチン・ハイデガー『存在と時間』、原佐他訳、中央公論社、一九七五年、二二八頁。
- (72) 同書、一三六頁。
- (73) 同書、一四〇頁。
- (74) Merleau-Ponty, op. cit., p. 212.
- (75) Ibid., pp. 212-213.
- (76) Ibid., p. 215.
- (77) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 202.
- (78) Ibid., p. 256.
- (79) Id.
- (80) Ibid., p. 200.
- (81) Ibid., p. 223.
- (82) Id.
- (83) Ibid., p. 321.
- (84) Ibid., p. 224.
- (85) Ibid., p. 265.
- (86) Ibid., p. 314.
- (87) ハイデガー、前掲書、二四〇頁。
- (88) 市川『精神としての身体』、五〇頁。
- (89) 同書、五一頁。
- (90) プラトン『パイドン』、池田美恵訳、中央公論社、一九六六年、五二八頁。
- (91) 同書、五二九頁。
- (92) バウロ『ローマ人への手紙』。
- (93) 市川、前掲書、一一七頁。

(94) Merleau-Ponty, SC, p. 195.

(95) 市川、前掲書、一二〇頁。

(96) 湯浅泰雄『気・修行・身体』、平河出版社、一九八六年、九六頁。

〔本稿は神戸女学院大学研究所一九九二年度研究助成金による研究成果である〕

（原稿受理 一九九三年七月二日）