慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	「身体」における個体性と関係性 : 新しい社会学的方法のために
Sub Title	Human body ; its collectivity and individuality : toward a new sociological framework
Author	福田, 泰子(Fukuda, Yasuko)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1989
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.29 (1989.) ,p.85- 93
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000029-0085

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「身体」における個体性と関係性

——新しい社会学的方法のために——

Human body ; its collectivity and individuality

—Toward a new sociological framework—

福　田　泰　子
Taiko Fukuda

In the modern sociological tradition, the human "body" has been conceived of as a substantial entity which is strictly distinguished from "mind". However, this author has been dubious about sucn a belief in dualism. Although it seems to be ordinary thinking, it is deeply rooted in the subject-object schema of the modern science tradition. When we understand "mind and body" phenomenologically as an unity, we should change our "reality" which we construct in everyday life and change the concept of "body" and "mind".

In the philosophical sphere, modern European thinkers, from Descartes to Sartre, have long been dominated by solipsism. In contrast, phenomenology offers a strong argument against it. According to Merlau-Ponty, our "embodied" being is considered to already and always leap over the gap between subject and object, and also over the distance between self and other. Moreover, it is possible to understand "collectivity" in relation to "body", by the concept of "intercorporéite" (Merlau-Ponty).

This epistemological change is expected to have much influence upon sociology. For it inevitably modifies the conception of "society" as an ensemble of conflicting individuals.

In this paper, the author has tried to work out a frame of reference for a theory of "Leibhaftig" (Binswanger) society, by giving special consideration to "interporéitique" phenomena which can be found in tne situation of the therapeutic interaction, including traditional healing.

はじめに

今日様々な領域で，心身を相関的な統一体として扱う試みがなされている。さらに人間の心身存在は，個体という枠を越え，それが状況に開かれていることや，社会との関係をも把握せずには語れぬことも明らかにされてきた。「身体」という新しい問題領域が社会の考察に影響を与えないはずがない。

伝経的な社会学は，近代的〈主－客〉の対立図式から出発しているため，行為主体にとって客体にあたる身体は，理論の中核として取り上げられることはなかった。現在では，身体を哲学的主題とすることを可能にした現象学の影響により，エスノメソドロジーや象徴的相互作用論などの研究領域に「身体」が登場し，服装やしぐさとともに関心が高まっている。ジェンダー論もこれに関与しているといってよい[1]。社会史でも身体的存在のあり方の変遷を描き，M. フーコーの「飼い馴らされた身体」[2]の概念を受けて「ボディ・ポリティクス」の社会学を論じる方向も登場した[3]。これらが社会学の研究対象目録に「身体」という項目をしかと書き加えたことは大きく評価されるだろう。それにより「社会」に関する認識の幅も拡がったといえる。だが，まだ「付け足し」と「拡張」に留まり，全般的に「社会」の見方を変えるに至ってはいない。〈主－客〉の統合，自他の相互作用の根源的な場として「身体」を捉えれば，認識そのものが改められ，当然「社会」の認識にも及ぶと考えら

れるが，そうした統一的なヴィジョンにはまだ出会わない。

一つには，「身体」の経験は言語的な理解と把握を越え，概念化が困難なことがある[4]。よって，厳密さを要求する諸学がこれを土台に据えることに躊躇するのも無理はない。「身体」を主題化する試みは，現在まだ萌芽の段階で，その発展の途上を今は見守るときかもしれない。しかし今一つ筆者には釈然とせぬものがある。上に挙げた理由から，「身体」の概念化はどれもかなり抽象的にならざるをえない。その際，論者の主観や時代的拘束などにより，身体性における重要な側面が捨象されてしまう恐れがあるのだ。恐らく「身体」と「社会」を繋げてみるときも，こうした事情の介在を疑うことができる。

本稿は，「身体」にかかわる問題を整理しつつ，「社会」そのものを問うためのツールとして，「身体」からどのような視点を引き出すことができるか問い掛ける試みである。以下に，先取り的に描写しておこう。

「身体」と「社会」の認識においての中心と思われるのは，集合性と個体性の関係である。具体的な一個の身体に焦点を当てるとき，日常的な意識では，それは一つの揺るぎない実体として感じられる。しかし，そうした等身大の身体性を括弧に容れ，さらに，生理学的あるいは生物学的な単位としての身体からも自由になることにより，諸々の関係のうちに「現象」としての「身体」が浮び上がってくる。それは，個体である以前に集合性に規定され，〈心－身〉二元的ではなく統一的である。

身体に関するこのような基本的事実から，いかにして日常的な個体が現われてくるのだろうか。ここに集合性と個体性の関係をコントロールするような社会のメカニズムが想定される。これは社会の可視的，あるいは不可視的な諸制度との関係で考えられるだろう。そのメカニズムは社会の「秩序問題」と関わりをもつことが予想される。現実の社会成員を構成するメカニズムを有する，そうした身体的なシステムと，その他の制度的な諸システムとを暫定的に分けるなら，従来はこの身体的システムに関する言及が欠けていたのである。本稿は身体的なシステムの現われの諸層を見てゆくことで，それを確認することを中心的課題とする。そこから基礎的な認識枠組の展望が開けよう。

1

1－1. デュルケムが社会について「拘束性 contrainte sociale」をまず挙げたように，個としての人間存在は個を越える何者かに規定されている。デュルケムのこの語の本義は「社会的事実」の「拘束性」であったが，「社会」が我々において現われてくるとき，そこでは他にも様々に複雑なニュアンスで拘束が感じられるものである。

例えばフロイトが「超自我」の概念を提出したのは，規範の内面化による社会化という表層の機能を越えて，個人の存在の基盤となるもの，それがなければ人間としてこの世に生きることができないような条件としての超越的な次元の問題としてであった[5]。そして「超自我」の起源は何よりも肉親，最も身近な生きた「他者」であったことが興味深い。個として「自己」が成立するには，あらかじめ「他者」が存在していなくてはならない。

従って，規範や法，制度，習俗，または言語の拘束性とは異なるところに，この「拘束性」の源泉が一つあるよう思われる。恐らくフォイエルバッハが「類的存在」として語ったような，人間存在の集合的な類としての在り方にこそそれを求めることができよう。

これは，「集合的沸騰」という形で「聖なるもの」が社会秩序の維持に決定的な役割を果たしているというデュルケムの発見からも理解することができる。これらの概念に従えば，個人の情動に発現の回路を与えることができるのは集団に他ならず，集団とは個人に対して抑圧的であるという通俗的図式は退けられる。「共同性こそが聖であるというデュルケム学説の要諦」をここに見ることができる[6]。

心理学的にも，集団のなかの個人は――その集団が「組織されている」にせよ，自然発生の暫定的なものにせよ，また「沸騰」した状態の如何を問わず――集団の全体的心理のなかに半ば溶け込みつつ自己を実現しているという指摘がなされている[7]。フロイトも同様に言う。彼は，対立しあう諸個人の欲望の図式や，独立した個人の近代的幻想に悲観的ながら固執していた。そこで，集団のなかに入るとなぜ個人は自律を保てず，何らかの退行的結び付きのなかで安定してしまうのかという謎に取り組まざるをえなかった。だが同時代の社会心理学者たちとは異なり，集団心理をそれ以上分割できない単位とは見なさず，集団心理のうちにあって，個人の心理に見出されぬものは一つもないこと，そして個人の心理こそ諸々の他者との関係を無視して考えることはできないことを強調した上で，家族が基本となり，そこにおいて集団心理の中核が形成されることを説いている[8]。すなわち，集団心理や社会本能のようなものは存在しないが，具体的な集団が形成されるとき，個人に還元し切れない現象が生じるというわけである。ここでは集団心理を分

割不可能な単位とみなす理論的な必要性がないのみならず，我々の考察においても不要である。したがって，心理的にせよ集団を実体的基盤として考えるアプローチを廃することが求められると言ってよい。

生きた人間の集合体を「個を越えるもの」として措定するとはいえ，見えるのはその都度現われる具体的で特殊な集団でしかなく，「類」という普遍は見えないのである。よって，我々の導き出したこの前提は純粋に推論的なものであり，「個」を先に立てるよりも「集合的なもの」を先に立てるほうが説明がつくという方便のためにほかならない。この問題は，第2節で再び取り上げることにしよう。

現象の中で把握される「集合性」は，「集合的沸騰」のときに極まるような，相乗的な関係の錯綜体として，あるいは群集の暴動に見られるような，「相克的」な在り方の錯綜体を極として，通常，様々なレベルの関係性のうちに現われていると考えられる。

以上は，社会学的考察にとって重要な含意を持つ。近代的な「自由な個人」という視点は，〈主－客〉の分離に基づく閉じた「実体」としての個体性から出発する。「万人の万人に対する闘争」という在り方から，いかに社会秩序が可能となるかという，いみじくもパーソンズによって「ホッブズ問題」として定式化された論点はこれに起因する。しかしながら，出発点の個体性に関する認識を改めるなら，この問いは別の様相を帯びてくるであろう。秩序の前提としていかなる集合的関係を措定し，かつそのなかで個がいかに規定されるのか，と問うことである。また，そこから逆に，ホッブズ的な現実として現われてきたものが何であるのか，その存立の起源とメカニズムを問わねばなるまい。

デュルケムは，19世紀的科学の提起した虚構の主体としての「個人」を否定せず，同時代的にむしろ肯定していたかに見えるが，彼の語る集合性はその見通しをすり抜け，早くも近代科学を越える地点へと我々を導いていたと言えるのではないか。社会学の揺籃期，あるいは「社会」の発見期をもう一度我々の目で眺め直す必要があるのではないか。始源へ立ち返り新たな構築を試みること。「身体」はこうした課題を我々に投げかける。

1－2. 独立した唯我，「個」の図式は，哲学上，デカルトからサルトルへといたる「独我論」の系譜に見ることができる。そしてそれに対する有力な解決が現象学の立場から提出された。フッサールの「間主観性 Intersubjektivität」[9]，それを土台に発展させたメルロ＝ポンティによる「間身体性 intersuvjectivité charnelle あるいは intercorporéité」[10] の概念がそれである。

「間主観性」は，多くの主観の間で相互に共同に認められることを言う術語だが，これにより，自然，社会，文化といったあらゆる次元で出会う対象は，すべて間主観的な意味を担っていることが指摘される。それは我々が共通の言語的基盤のうえで生きており，同じ言語的共同体の成員は，等しく言語的主体として「私」という自称を発言することが可能であるからである。主観である自己，この「私」が，やはり主観である他の「私」と関係し，共に生きながら「我々」として「間主観的」な意味の構成や維持を日々行なっているのだ。(「生活世界 Lebenswelt」[11]) こうした地平が可能となるためには他我の存在が前提となる。その他我を基礎づけるためにフッサールは他者の身体へ「自己移入 Einfühlung」することを説いたが[12]，ここで認識される他我は，依然移入された自我に過ぎぬという批判は避け難い。現象学の影響を受けたサルトルも，主観を純粋な対自存在と置く故に，互いに対象化しあう相克的な主観性しか認めることができず，他者を経験し「間主観性」を基礎付けることができなかった。一方この問題は，身体的次元において常に既に相互性が成り立っていることに注目することで解決が試みられた。メルロ＝ポンティの「間身体性」である。それにはまず，人間を純粋な対自存在とか，超越論的主観性としてみるよりも，身体によって世界に内属している身体的実存として把握する必要がある。

フッサールから受け継いだ「志向性 Intentionnalität」に基づき，メルロ＝ポンティは，心理作用や意識は閉鎖的な自己の内的状態であるという先入観を批判し，世界に向かう態度，行動の契機として把握すべきであり，心理作用はそれ自体「行為として」捉えねばならないとする[14]。また彼は，乳幼児において対人知覚が早期より出現し，自己意識も定かでないうちから母親の微笑みに対して微笑みで応えたり，相手の動作を模倣して自己のものにするなどの現象が起こることに注目している。そして，自己の身体によって他者の身体の動作を再現できるのは，「体位図式」あるいは「身体図式」[15]と呼びうる身体位置の知覚や神経の図式が関係の中で発達するため，他人の行為をも「いわば離れたところから生き，それを私の行為とし，それを自分で行ない，また理解できる」のだという[16]。

〈自－他〉を絶対の自己意識に還元することではこれを理解することはできない。さらに，他者経験へとは開かれないことになる。自他の区別，あるいは分離に先立っ

て，自他未分化の「前交通的」な在り方，「融合的社会性」の段階がある[17]。その段階で，既に我々は他者とともに生きており，情動の面のみならず，「体位」を移しあいながら「身体図式」を構成するなど，様々に深い関係性を体験するのである。こうした関係性が，自己の身体の意識，ひいては自己の自覚に至るまでを根底から支えている。人間存在の根源的な次元は，既に「間主観的」なのであり，「間身体的」交通に基づいている。自己がいかにして他者を認めるかという独我論的問い掛けの構図を脱し，他者そのものが経験される。そして何より，自己は他者があってはじめて構成されること，自己の中には他者が含まれ，この自己内の他者を基盤として自己が構成されること。（先のフロイトの「超自我」を参照されたい）。これらの重要性を強調しすぎることはあるまい。そして，融合的な関係が支配的である段階から自己と他者が分かれ，自我が構成されるとともに他者は別個の存在として与えられるようになるが，それでもこの基本的構造は変わらない。

「間身体性」という身体の集合的な基盤に基づいてメルロ=ポンティは，語る主体の「間主観性」を根拠付け，行為する主体が他者とともに世界へ働きかけながら，一方では世界を，他方では自らをもまた構成し，言語を獲得し，科学的思惟や絵画へとさらに自己を浸透させてゆくのを見た。メルロ＝ポンティは人間をこのように記述したが，それは一つの定義付けにほかならない。彼には，人間たちはあらかじめ関係しあっており，それを土台に社会が成り立っていると理解されたのである。それでは，実際に社会の中で起こっている諸関係にとって，「間身体的」次元はどう問題となるだろうか。

1－3. 社会学は関係を重視する。しかし「社会関係」とは既に制度化された関係性を意味する。これとは別に，状況のなかでの「相互作用」を中心に据える立場もある。そこでは，「役割」や「社会関係」の存在は捨象されず，むしろそれとの関連で「相互作用」は行なわれると把握されよう。前節で見た「間身体性」はこれらあらゆる関係を成立させる基盤であるが，純粋にこの次元のみを取り出すことは不可能である。「間身体性」はイコール存在様式なのではない。我々にとって自己の身体が与件であるように，「間身体性」も，それがいかに基本的であり重要であろうとも，一つの与件にすぎないのである。

しばしば混同されることであるが，「間身体性」即ち「本来性」であり，近代的な〈主－客〉の分離した存在様式は「非本来的」であるという短絡が起こる。そうではなくて，この「近代的自己と他者」の間においても「間身体性」はつねに作用しているのだ。現象学的方法においては，歴史空間的に規定された「近代的存在様式」についての日常的態度がエポケーされて記述され，こうした存在様式においても「間身体的」基盤が確認されるのである。この基盤がそのまま母子関係のような融合状態であるはずもなく，また母子関係の幻想にも慎重にならねばならない[18]。「間身体的」だからこそ，融合という肯定的な関係だけでなく，否定的な力が相乗されることも可能なのである。

「身体の復権」という風潮に乗ずる手軽さは批判されねばならない。アイデンティティの拡散や，価値の相対化と多様化といった言葉で状況が語られる反動として，より確かなものを求めて，生きた身体の具体性に根拠を置こうとする動きもある。しかし，そうすることはかえって我々の身体の不確かさを反映していることになりはしないか。もとより身体を実体として措定することに無理があったのであり，今日の我々の身体のあやうさは，身体を取り巻き，重層的に浸透している諸々の関係性が余りにも錯綜しすぎているためと理解される。（その錯綜の意味はここでは問わない。）「間身体性」の次元ももちろんそのなかにある。純粋に調和的な「間身体性」のユートピアを夢想するのは決して賢明とはいえない。

以上，関係性には「間身体的」関係はもちろん，社会的な次元の諸関係も包含される。したがって問題となるのは，「間身体的」関係と他の通常の意味での関係性を，それぞれ明確に捉え，両者を繋ぐ理論的な整合性を確立することである。そうすることで，現実の人間存在のあり方を説明し，それを乗り越える契機も与えられよう。これを一つの社会学的な課題として設定したいと思うが，現時点では筆者にはこれに十分応える用意がなく，よって他の機会に譲ることにしよう。そしてここで指摘しておかなければならないのは，社会的な関係性の在り方は，〈自－他〉の分化の仕方，即ち「個体化」の様式と密接に関連しているはずである。「個性化」は恐らくコミュニケーション様式と相関していると思われる。よって，社会における全般的な交換とコミュニケーションのシステムの組まれかたに起因していると考えられる。社会は生身の人間によって作られながらも，社会秩序を形づくる制度的側面は，独り歩きしている。それらと身体的な関係性の次元という，大別して二つの次元により社会を考えねばなるまい。また，両者の関係を広義のコミュニケーション・システムを媒介して見てゆかねばなる

まい。ここではその指摘にとどまり，「間身体性」の現象の考察をすすめよう。

2

2-1. 「間身体的」地平を具体的な事象の中で可視のものとせねばならない。そのために，しばし焦点を精神療法へと移し，そこで語られる「治療（テラペイア）」の本義から，集合的関係性の基層を照らし出してみたい。

フロイトの精神分析とフッサール現象学，さらにハイデッガーの存在論の影響下にビンスワンガーの「現存在分析 Daseinsanalyse」は生まれた[19]。治療とは，人が人にかかわることにより人の本来的な力を引き出し，あるいは癒すことであるという大原則を徹底させたものである。したがって，「患者」を客体として扱う近代医学の方向へのラディカルな批判をなす[20]。ビンスワンガー自身の言葉によれば，「一般に精神療法が効を奏するということは，世のなかでいつ，どこでも見られる人間から人間への働きかけという人生の営みの一断面を精神療法が表現しているからこそ可能なのであり」[21]，精神療法に付きまとう「秘密や秘儀，あるいは何か新しいもの，常ならざるもの」といったイメージの誤解を払拭し[22]，精神療法の可能性を，「世界内存在 In-der-Welt-Sein（ハイデガー）としての人間存在の構造の根本特徴に，つまりまさしく共同相互存在 Mit-und-Füreinandersein に拠っている」と捉える[23]。人はまさしく関係のなかに生き，そこで病むこともあるが，またそこでこそ己が存在を十全に開くこともできるのである。

ここで「精神療法」という言葉に惑わされてはいけない。〈心－身〉の二元性に批判的であり，心身統一体としての人間の全体的存在に関わっていこうとするのが現存在分析である。そこにおいては，心を療すことは身体の病を療すことであり，また身体で病まれた症状は心の病であることも知られている。さらに，心も身体も関係のなかで関係を病んでいる。関係の結節点としての身体存在，関係へと開かれた存在，これをビンスワンガーは「語る存在」として把握している[24]。語るのは通常の意味での言語だけではない。夢，心像，そして身体のあらゆる表出，それらによる「身体言語 Leibsprache」が存在を語っている[25]。病において関係が滞り‘孤立した自己’として固まってしまっている者に関わって，その者の存在の言葉を了解してゆきながら，病者本人の口から新たに，治療者ビンスワンガーという「共存在 Mitsein」にむけて語り出すのを助けることにより治療がなされるのである[26]。無意識を語らせることが治療であり，精神分析とは根本的に「トーキング・キュア」であるとフロイトも見抜いていたとおりである[27]。

これらをメルロ＝ポンティのコンテクストにおいて語るなら，「共存在」にむかって語る自己を回復し，かつ復帰するべき「語りあう地平」とは，「間主観性」の次元にほかならない。よって，ビンスワンガーは語る身体を発見することにおいて，「間身体的」な相互交流と，言語的な「間主観性」の領域を繋いでおり，メルロ＝ポンティのヴィジョンと通底しあう。語ることへと人を押し上げ，関係へと向かわせる力，これが人間の共同性であり，人を癒し，生きることへと向かわせる力でもあるのである。

現存在分析はこのような人間存在の根本構造をあきらかにすると，それ以上の遡行には至らなかった。そしてこのような根本構造が身体性のいかなる機能と関わるのかは示されない。ビンスワンガーは，「身体言語」を発見し，病者一人一人に即して了解してゆくことで治療に活かしたが，まさにこのような個のかけがえのない特殊性を大切にするという実践倫理のために，身体において表現される諸相を説明し，分析するような方法は一切取らなかった。メルロ＝ポンティは，異なる道筋を通って「間身体性」という概念化をした。そして相互的な人間の身体存在の様態をこのような哲学的概念で締め括り，基盤となる関係性は人間存在にとって既に与えられているものであると指摘するに留まり，それ以上の追究は行なわれていない。（はたしてメルロ＝ポンティの身体は「病む」可能性があるのだろうか。関係は自明のごとく語られても，その危機を説明することができるだろうか。）従って，理解を共有しているように思われながら，二人の異なる思考体系における，概念の突き合わせという困難な作業は，別の機会に譲ることにしよう。

ただし，一つ重要な問題が残されている。両者とも存在の基底にかかわる関係性の発現は〈二人称的〉関係においてのこととしている。メルロ＝ポンティにあっては，「間身体的」な基盤は母子関係のうちに最もよく表現されているとし，基本的には〈自－他〉の二者の相互作用が累積されて集合的地平に達するという考えである。他方ビンスワンガーの言う「治療関係」は，〈我-汝〉（ブーバー）のごとき二者を想定しているのである。

しかしながら，集合性ははたして二者関係の相乗のうえに成り立つのであろうか。だとすれば基本的に二者に還元でき，さらに一者へと分割可能になる。開かれた個が存在し，そこから全ての複雑な多者関係の次元が説明されてしまう。開かれた個が自由に結合できるのなら，

個にとって集合的なるものが拘束となるのはなぜであろうか。また「集合的沸騰」として現われたのは何であったのか。以上のような諸点が認識の仕方において大きな分かれ目となるであろう。また，〈我－汝〉を集合性に還元できるのか。これらの設問は留意すべきである。

もはやシステム論的常識となった「全体は部分の総和以上のものである」という公準はここでも充分通用する。普遍的な「類」を先に立てる必要はない。ただ，個に対して論理的に上位のレベルにある集合体を，個のレベルに還元することは不可能であることを明らかにしなければならない。よって，個にせよ二者的関係にせよ，上位の集合性の規定するものから独立してあることは不可能なのである。ただし，このことは即，上位決定論に帰着するわけではない。部分は全体に貢献するのみならず，全体を変えてゆく動きや流れをつくり出すこともまた可能である。

ここで上位の集合性とは，すぐ上のレベルでいえば，その都度形成される暫定的な集団や，あるいは恒常的で基本的な家族という単位であったりする。より高次の集合性は次第に見通しが効き難くなるが，それらのレベルでは集団間の関係をも問わねばならないであろう。そうした上位のレベルにおいては身体性がいかに記述されるであろうか。ここでは恐らく社会史のような手法により，人口動態等，非常にマクロなレベルで身体に何が起こっているかを見てゆくという方法が有効と思われる。それ以上の論究は本稿の範囲を越えるので，今回は上位集団の個人の身体への影響を以下に指摘するに留めよう。

2－2. 上位の関係性との関連で，個人の身体が病になったり治癒したりする例は少なくない。現代の家族療法では，家族関係の歪みが特定の成員の身に担われ，その者が病むことで家族全体が病的ながらバランスを保っていることが多いと指摘する[28]。家族療法では特定の病者の治療のために，家族関係という上位の集合的関係性を治療することが行なわれている。

また，心身の病として同定できる症状のみならず，集団の正常な秩序にとって異常な事態は，集合的な関係性自体の歪みで説明できることが多い。ただし，ここでの〈正常／異常〉の区別は相対的なもので，集合体によって，あるいは社会，文化的レベルによってそれぞれに異なることは言うまでもない。例えばウイッチクラフトの排除の構造，自殺，呪死などが挙げられる[29]。現代日本の「いじめ」の構造もこの見地から説明されることがある[30]。これらは異常を排出することで秩序維持を行なうのであるが，異常者の治療や更正によって秩序維持がなされることも多い。広い意味で「治療」は，こうした文脈のなかで位置付けられる。もちろん，テラペイアを上位レベル決定論にて説明しきることができるかどうか問題は残される。

そこで注目したいのは呪術師による治療である。レヴィ＝ストロースが治療儀礼について，呪術的な治療者と病者の関係だけではなく，家族や部族共同体の一部を巻き込んだ儀礼のなかで，集団が一体となって治療の段階をともに生きる様を記述している[31]。呪術師は呪歌を謡しながら，かつて自己が啓示を受けた最初の発作を再生する。模倣でも演技でもない。現実に二度でも三度でも繰り返し生きるのだ。それは診断から治療に至る病気の諸相を秩序づける解釈体系から，一連の手順と表象により物語化したもので，その筋書き通りに身をもって表現をする。病者はこの物語に自己を合致させ，治癒を経験する。立ち合いの人々の期待，知的理解と情緒的満足でその場は独特の熱気を帯びる。全員がその状況の正当性を身をもって生きるのである。

このような事象において重要なのは，集合体の合意と欲求，そしてそれに対応する象徴的事実である。モースは「一つの集団に属する全ての個人をして，同時に同一の総合を行なわせることのできるものは，集団全体の感じる集合的欲求のみである」とし[32]，さらに興味深く以下の記述がある。「我々は，呪術の根源そのもののなかには幻想を生み出す感応状態があること，そして，この状態は，個人的なものではなく，個人に固有の感情と社会全体の感情の混合の結果であると考えるに至った[33]。」さらに呪術や儀礼に参加している者のみではなく，そこから隔絶した者も含めて集団全員が同じ状態や行動を示すことがある，とモースは語る。そこでは，‘社会構成体’が全員同じ活動をし，もはや個人は存在しない。そして究極的な集合状態が様々な形で実現する。これがデュルケムの「聖なるもの」である。

ここにおいて，病的な状態の回復のみならず，儀礼のような非日常的次元の問題がクローズ・アップされてくる。ファン・ヘネップからターナーに至って，通過礼儀における「移行期」が，このような聖性を帯びた「コムニタス」であることが明らかにされている[34]。これは日常的な社会秩序である「構造」と対立するが，さらに重要なのは，共同体，あるいは社会的集合体は，この「コミュニタス」と「構造」を統合し，両者の交替のメカニズムをコントロールする「ソキエタス」という全体的なシステムを持っているという。社会にとって集合性が最も

活性化する局面をうまく利用することが肝要なのだ。人間が関わりあい，生みだす力は強力である。

「祭りの日常化」により近代人には「余暇」しかない，と指摘したのはカイヨワであるが[35]，様々な関係が分割され，個人化したことから，「聖なるもの」の個人化というデュルケムの立てた仮説が別の形で検証されることになろう。その際，「治療」が二者関係になり，精神分析の密室に追いやられ，さらに近代医学においては通常医師と患者が〈主－客〉の関係にまで分断されている。近代のみが特殊なのではない。集合的／個体的な身体のあり方は，社会全体のシステムのあり方と相関しており，今日に至るその流れのなかでの変化と見ることができよう。したがって，近代社会システム批判のみではなく，通文化的，あるいは比較社会論的手法を用いて[36]，社会秩序のタイプによって集合体／個体がいかに規定されるかを見てゆくことで，社会の全体的システムと身体的関係性のシステムの関連を説明して行くことが望ましい。

2－3. 身体は「間身体性」の次元で結びつけられており，この基盤の上で日常的な社会生活の関係を生き，非日常的に根源的結び付きを確認して生きている。そうした身体性の発現は人間に対して大きな力を奮うことも見てきた。しかし，「身体」即ち力と見ることも，「間身体性」即ち力と見ることも早計である。「身体」それ自身についてはまだ論じつくされていない。

メルロ＝ポンティの「身体図式」は集合的に形成されるため，生物学的に決定されてはいない点に注意したい[37]。すでに述べたようにビンスワンガーの「身体言語」，さらに呪術師の治療には象徴の力が用いられた。「身体」は社会的諸関係や，文化の対項となる「自然」なのではない。「無意識は言語のように構造化されている」と語ったのはラカンであったが[38]，同様に「身体」も深く文化的刻印を蒙っているのである。

モースが『身体技法論』[39]で記述したように，各社会の成員はそれぞれ独自の身体の用い方（メルロ＝ポンティの言うところの「世界に対する態度」としての行為）をしており，これは細部にわたって体系化されて，一部は自覚的に学ばれ，多くは無意識的に共有されつつ，その文化独特の身体の形態をつくり上げていると考えられている。幼児は，新たにその社会に参入しつつ，周囲の大人たちの身振りや「体位図式」を自己の身に移しながら同化し，分身のように同じ形式で身体をカルティヴェイトして行くのである。

人間という種は他の生物と異なり「幼態成熟（ネオテニー）」であるため，文化が介在しない限り，自己の身体を自由に使いこなすことができない。身体存在としての人間は生まれ落ちたときから自己を取り巻く関係性のなかで発達してゆく。逆にこうした関係性が充分に機能しないと，その子供の身体性の発達は阻まれることになる。俗に知能と呼ばれる精神発達もこれと相関している。アモルフな可能性をもった身体という素材に形を与えるのが，文化という形式に他ならず，身体において見られる姿勢，態度，行動様式等の諸々の「型」をモースは「ハビトゥス Habitus」と呼んで重視した[40]。これにもとづき，身体の物理的形状や生理的反応までが型どられている。

「ハビトゥス」は集団の成員によって代々受け継がれ再生産される。これは，様々な人間類型を再生産する手段として機能していることは明らかで，社会における秩序維持に貢献しているといえる。このように「ハビトゥス」によって社会特有の個体性をつくり上げてゆくメカニズムが，文化の重要な機能である。そして，「ハビトゥス」を体現している個体の身体は，社会という上位のシステムの原理を体現しているといえる。まさしく身体は社会であり，社会は身体であるというホロニックな関係をここに見ることができる。

一方，こうした肯定的側面ばかりでなく，「ボディ・ポリティクス」と呼ばれるような身体的コントロール，その他社会生活のなかで抑圧を受ける身体という否定的側面も存在する。一度体現した「ハビトゥス」は，あたかも癖がそうであるように変えにくい。さらに「身体図式」のような深い次元においても規定されているために，異なる集団，あるいは異なる文化の壁をこえることの困難は痛感される。ところが「コムニタス」と「構造」のように，日常性における「ハビトゥス」は非日常性において取り払われることをすでに述べた。「通過儀礼」では，一度身に着けた「地位」を白紙に戻し，新たな「地位」へと移行するため，「ハビトゥス」を身に着け直すことになる。この移行状態では鋳造前のアモルフな身体の可能性を見ることができるのである。

その際，集団成員間の関係性が活発化することに注意しよう。通常は表面化しないある種の身体の次元が使われるのである。そのような身体性を記述し概念化する方法はまだない。ただ，精神分析において，「ハビトゥス」や「身体図式」のような構造化された身体性のほかに，欲動や生命衝動の流れの層が指摘されており，それは情動となって心的に体験されるという[41]。情動の分析は精神分析学においても近年注目されており，今後の展開が

待たれるところである。精神分析前史といわれる，メスメリズム（動物磁気）や催眠現象においての情動の役割に注目すること[42]，そして，社会学的には「群集」の時代に再び目を向けることにもなろう。しかし，情動的なものや，アモルフな力へと全て還元してよいのか。私が身体に見た可能性，社会，文化を越える可能性は，それらのどこにも属さぬ「往来」で出会い，そこで異なる者同志が了解しあう地平でもある。〈我－汝〉の意味するところはこのような独自の境域であるはずだ。そこへ出て立つこと (existence) の可能性。異文化の理解が可能であるなら，この事象を説明しうる「身体性」こそ見つけださなければならないのだ。

結　び

以上，集合性も個体性も相対的であり，実体としての「身体」はありえない。現象としての身体性は，異なる形の身体としての異文化が成立しているということに端的に表現されているといえる。このことは逆に，人間の身体の可能性によって，新たなシステムの組替えも論理的には導き出せることを示す。もちろん，身体の変化は容易にはなされてこなかった。F．ブローデルが「物質文明」という概念を用いたように，連綿と続いてきた文化と身体性の基層のようなものが存在している。従って，変化や構造変動と，恒常性や秩序維持の二面の考察がここでも不可欠となってくる。個体の身体は集合的身体から切り放すことはできないゆえ，そうした集合性，社会，さらには種のシステムの生成運動のなかで捉えなければならないのである。そのうえで，身体の可能性と社会の可能性を論じて行く道が存在すると思われる。

「身体」とは一つの概念である。この言葉に関しては，こうした当り前の事実さえ認められにくい。本稿の試みは，一つの概念としての「身体」を中心に，新しい言語的説明体系と，それによって認識される世界を提示する枠組づくりであった。認識そのものの無色透明な真実性がそもそも存在しない限り，ここでの「身体論」も一つのリアリティーを映し出したものにすぎないという，本稿への批判もまた可能である。しかし，本稿の立場は，他の諸論や認識が「身体」という主題から出発することを妨げないし，また，そうした多元的現実の共立を妨げるものでもない。ただし，そのことと身体を基盤として考える重要性の強調は矛盾しないはずである。むしろ本稿のねらいはあらゆる人間事象に対して適用可能であるような，「身体」という準拠枠を提示すること，そしてそれに基づいて社会事象を考察する方法を考案することであった。本稿における試みは，筆者の抱く身体へのイメージや主観とは相対的に独立な関係にあるといっていい。したがってこのような試みが，「社会」の認識に重要なパースペクティヴを提供するであろうと思われる。

註

1) ジェンダーは生物学的な性とは区別され，社会的に構成されたものである。ところで，ジェンダーによって逆に，自然的と思われる男性／女性らしい身体性が作られることさえも主張されている。例えば，Chodorow, N., *The Reproduction of Mothering*, California : University of Calfornia Press, 1978.
2) Foucault, M., 1975 田村訳「監獄の誕生—監視と処罰」新潮社 (1977).
3) O'Neill, J., 1972 須田・財津・宮武共訳『言語・身体・社会—社会的世界の現象学とマルクス主義』新曜社 (1984).
4) 自己の身体も外側からしか分からない。ただし東洋思想とそれに基く実践の中では，自己の身体を内から体験し，そこから認識と経験の一致した「知」が編み出される可能性がある。湯浅泰雄「『心身関係論』と修行の問題」『思想』岩波書店 (1982.2).
5) 社会学的には社会化論のうちに組み込まれている概念だが，超自我の起源として原父殺害の神話を構想するフロイトにとっては宗教的な超越性の問題として，自らのユダヤ的出自の問題と絡めながら生涯取り組んだ課題であった。精神分析学説により，宗教の本質を神経症へと劣しめたが，本意はそこだけにあるのではないようだ。
6) 上野千鶴子「カオス・コスモス・ノモス」(1977)『構造主義の冒険』勁草書房 (1985) 所収.
7) Bion, W. K., *Experience in Groups*, Tavistuck Publications,1961, 他.
8) Freud, S., 1921. 小此木訳「集団心理と自我の分析」『フロイト著作集・6』人文書院 (1969) 所収.
9) フッサール後期の概念。Husserl, E., 1931. 細谷訳『デカルト的省察』『世界の名著 62』中央公論社 (1970) 所収．他.
10) Merleau-Ponty, M., 1960. 竹内・木田他訳『シーニュ・2』みすず書房 (1970).
11) Husserl, E. 1935. 細谷訳「ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学」前掲書所収.
12) Husserl, E., 1931.
13) Merleau-ponty, M., 1945. 竹内他訳『知覚の現象学』みすず書房 (1967・1974)
14) Merleau-Ponty, M., 1961. 滝浦・木田訳『眼と精神』みすず書房 (1966).
15) Merleau-Ponty, 1945.
16) Merleau-Ponty, 1961.
17) Merleau-Ponty' 1960.
18) 母子一体といっても，母親はウィニコットの指摘のとおり「程よく good enough」子供に没頭するの

み。また幼児期に既に母親にむけて心理的な葛藤が起こることもクライン以降の精神分析によって明らかにされている。

19) Binswanger, L., 1947. 荻野・宮本・木村訳『現象学的人間学』みすず書房 (1967).
20) まさしく根源性に立ち返るという意味を含む。西洋古代のヒポクラテスがテラペイア（療法）の語で語ったのはこのことだ。
21) Binswanger, L., ibid., p. 183.
22) ibid., p. 183.
23) ibid., p. 183.
24) ibid.
25) ibid.
26) ibid.
27) Freud, S., 1893-1895. 懸田訳「ヒステリー研究」『フロイト著作集・7』人文書院.
28) Watzlawick, P., Weakland, J., & Fisch, R., *Change—Principles of Problem Formation and Problem Resolution*, N. Y.: W. W. Narton & Company, 1974. 他.
29) 上野千鶴子「異常の通文化的分析」(1989) 前掲書所収.
30) 菅野盾樹『いじめ=〈学級〉の人間学』新曜社 (1976).
31) Levi-Strauss, C., 1958. 荒川訳『構造人類学』みすず書房 (1972).
32) Mauss, M., 1902-3. 有地他訳「呪術論」『社会学と人類学・1』弘文堂 (1973) p. 190.
33) Mauss, M., ibid. p. 185.
34) Turner, V., 1969. 富倉訳『儀礼の過程』思索社 (1976).
35) Caillois, R., 1951. 内藤訳『聖なるものの社会学』弘文堂 (1967).
36) この場合，共時的な分析のみならず，過去の歴史上の社会ももちろん対象となる。
37) 幻影肢の現象に注目。Merlau-Ponty, M., 1945.
38) Lacan, J., 宮本他訳『エクリ』弘文堂 (1972-1981).
39) Mauss, M., 1936.「身体技法論」前掲書・2 所収.
40) Mauss, M., ibid. さらに人間が身体を道具的に用い，また，実際の道具を自己の身体の一部の如く使いこなすということ，つまり「技術」の側面が「ハビトゥス」の機能において注目されている。川田順造「身体技法の技術的側面—予備的考察—」鈴木，石川編『社会人類学年報 vol. 14・1988』弘文堂所収.
41) Green, A. 'Conceptions of Affect'. 1977: in ed. by Yoke, C., *On Private Madness*, London: Hogarth Press, 1986.
42) Cherrtok, L., de Saussure, R., 1973. 長井訳『精神分析学の誕生—メスメルからフロイトへ—』岩波書店 (1987)。精神分析前史を扱ったものには，もはや古典的な，Ellenberger, H., 1970, 中井訳『無意識の発見』(1980) があるが，これより前者のほうに，より情動的関係への言及が多い。