

## 身体論の社会学的観察

### Sociological Observation of the Arguments about the Body

これは『三田社会学』第10号（2005年）に投稿した原稿をPDF化したものです。引用の際にページ数を明記する必要がある場合、紙媒体で確認してください（紙媒体をスキャンしたものを欲しいときは斉藤にメールをください）。

斉藤 日出夫

#### 1. 序

本論文の目的は、「身体論」とよばれる領域を、社会学的に観察することにある。したがって、この論文で展開されるのは、「身体論」でもなく「身体社会学」でもない。そうではなく、〈身体〉という一種独特のタームをめぐっておこなわれる議論を対象に、外部観察者として観察することが目的である。その対象となる議論には、「身体（の）社会学」も含まれる。〈身体〉というタームを「一種独特の」といったのは、それが社会学（にとって）の臨界点となるようなものとして機能するように位置づけられているからだ。

本稿では、〈身体〉をめぐって／テーマにして行なわれるコミュニケーションの総体を「身体論」とよぶことにする。

プラトンが「視覚や聴覚は、人間になんらかの真実を教えるのか、それともその点についてなら詩人でさえ、いつもくりかえしわれわれに語ってくれているのではないか、われわれの見聞きすることは何一つ厳密ではないと。……ではいつ魂は真実に触れることができるのか。肉体と共に何かを探求しようとするときには、肉体によって欺かれるのは明らかである」（『パイドン』〔65B〕）と述べてから（いわゆる「身体は魂の牢獄である」テーゼ）、フーコーが「ある政治解剖の成果にして道具たる精神、そして、身体の監獄たる精神」（Foucault 1975=1977: 34、傍点引用者）と述べるまで、およそ2400年が経過している。そのあいだには中世哲学があり、デカルト・カント・観念論があり、ニーチェ、生の哲学、メルロ＝ポンティがある。それらすべての議論をここで見通すことはできない。ゆえにここでの「観察」は必然的に、単純化（複雑性の縮減）であることが避けられない。

本稿は「身体論 - の」社会学であると同時に、「身体 - の - 社会学」を社会学的に考察する（先に「身体論」には「身体（の）社会学」が含まれると述べた）。再び確認しよう。ここでの目的は、「社会学が〈身体〉を扱うとき、そこでなにが為されていることになるのか」あるいは「〈身体〉に依拠して〈社会〉を語るということはいかなる営みであるのか」という問題を考察することである。それはいわば、〈身体〉を語る語り手（以下、これを〈身体〉を観察する観察者とよぶことにする）を社会学的に観察する試みである。

あるいはこのように言うこともできる。「社会学が〈身体〉を観察するのを観察する、社会学による自己観察」であると。このとき、社会学のアイデンティティが観察されるだろう。馬場靖雄にならって言えば、社会学というコミュニケーション（作動）のネットワークは無限に錯綜しており、「そのようなネットワークそれ自体を同定することは不可能である。それゆえに……自身を観察しつつ、自己のアイデンティティを確定しようとする」<sup>2)</sup>（馬場 1996: 149）複雑性の縮減としての「自己観察」をおこなおうというわけである。ゆえに、この論文は、多様な学的コミュニケーションのネットワークを単純化（複雑性の縮減）するというリスクを負っている。そのリスクと引き換えに、ここでは社会学のアイデンティティを積極的に呈示してみたい。

## 2. 〈身体〉という問題

〈身体〉を考察することはなぜ困難なのか。その困難さは、前節で述べたような膨大な「身体論史」が観てとれること自体に、見て取ることができる。加藤秀一は次のように述べている。

何かが〈私の身体〉であるとはどういうことだろうか。……〈私の身体〉とは、〈私〉から（少なくとも概念上）切り離された単なる物件ではなかったはずなのだから。それは〈私〉の存在そのものと切り離しえない（注）。だからここではむしろ、〈私〉の存在を支えている〈私の身体〉というあり方とは何なのか……と問うべきだ。（加藤 2001b: 115）

（注）単なる臓器や骨や血液その他の寄せ集めではない「身体」とは、本質的に〈誰かの身体〉であり、そこから切り離されれば、そもそも「身体」ではなくなってしまう。（加藤 2001b: 131）

ここで引用した加藤の議論は、〈身体〉は「所有権」という概念で照準できるものなのか、という理論的問題系の文脈でなされている。加藤は、〈身体〉は「所有」ではなく「存在」にかかわる概念であり、「身体の自己所有」にかえて「身体の自己決定」を擁護するという結論を出す。

すでに在る〈私〉が、自分にとって外的な対象とのあいだに結ぶ関係が「所有」である。それに対して、〈私の身体〉という表現を有意味にするようなあり方で〈私〉が存在し続けることを支える決定、いわば〈私〉そのものに先行する決定を、〈自己決定〉と呼ぶのである。（加藤 2001b: 126）

「所有」や「存在」といった問題系は哲学へと差し戻されるものだ。だが、ここで加藤が照準している事態は、社会学にとって〈身体〉を問題化するうえでの困難に通じるだろう。社会学が自我と他我の相互作用を問題化するであれ、あるいは自我と社会の相互作用を問題化するのであれ、あるいは社会そのものを（自我をその外側に配置し）問題化するのであれ、いずれにせよ、〈身体〉は自我にとっても他我にとっても社会にとってもそこからはみだす現実であるほかはないのだから。

ここから、〈身体〉を、社会や自我のような記号的・意味的・概念的構成体の「外部」として位置づけ、「物質的なもの」へと差し戻し、社会や自我の基盤となるような「基礎づけるなにか」として普遍化しようとする意図を導くまでの距離は短い。

社会学にも、同様の普遍化は散在する。いささか単純すぎる見取り図ではあるが、〈身体〉が「問題化」されるのは、このような論争的臨界点としての機能を果たすことに依存している。いわく、身体と身体との相互作用（間身体性<sup>3)</sup>）、身体と社会の相互作用（実践感覚<sup>4)</sup>）。

だが、急いで加藤を弁護しなければならない。加藤はこのような「身体の普遍化」「身体による基礎づけ」をねらって〈身体〉を論じているわけではない。むしろ、【〈身体〉を「物質的なもの」であるがゆえの所与として作動する社会的コミュニケーション】の連鎖を観察する——という、きわめて社会学的な考察をおこなっているにすぎない。〈身体〉の物質化という社会学的な問題に照準するための準備として、加藤による以上の議論を読むべきだ。次節で、この問題について論ずる。

### 3. 総合的統一としての〈身体〉

馬場靖雄は次のように述べている。

多様なものを統一的なものへと包摂することよりも、統一的なものを多様なものへと分解する（開いてやる）ことのほうが重視され好まれているようだ。……この種の試みは、研究戦略上確かに大きなメリットを有している。すなわちそれは無限に反復可能なのである。一見すると多様に見えるものが、実はまだ自己同一的な枠組に囚われており、真の多様性を考慮していないばかりか、それを抑圧していると指摘すればよい。(馬場 2001)

〈身体〉を「多様なもの」ととらえる言説は伝統的なものだが、この「多様なもの」を「解放せよ」と述べる言説が前世紀に流行したことはおそらくニーチェに起源をもつ<sup>5)</sup>。

意志とは、私にはまずなによりもある複合的なものであって、それを名ざす語が唯一の語であるという点において以外、いかなる統一性も持たないものであるように思われる。そしてまさしく意志を名ざす言葉が唯一であるという事実のうちに、民衆の先入見の原因が潜んでいて、いつもながら慧眼を欠いている哲学者たちは、それによって眼をくらませられてきたのである。(Nietzsche 1883=1993: 19)

生成という多元性＝複数性においては、全体の統一性は欠如している。(Nietzsche 1901/06=1993: 12)

よく指摘されるように、ニーチェはいかようにでも読むことができる。たしかに、ニーチェによる「系譜学」は、フーコーが「ニーチェ主義」として受け継いだということ以上に重要な含意をもっている。だが馬場靖雄の指摘にあるように「～は一見統一であるが、じつはそれは構成されたカテゴリーにすぎないのであって、差異性・多様性を無視した仮象に過ぎないのだ」といって済ませる言説は、前世紀の社会学を中心に、大量生産された。あきらかに、ニーチェ（以降、という含意）を、そのように読む時期があったことをあとづけることができるだろう。

馬場靖雄の議論は〈主体〉という問題系についてのものだが、同様の事態は〈身体〉の問題系についても言うことができるだろう。

主体の再建は統一性によって多様性に抵抗する試みであり、主体の解体は多様性によって統一性に抵抗する試みである。どちらも必要となる局面があるのだろうが、結局のところそれらは区別そのものを——したがって「主体」という問題構成を——延命させる結果になる。(馬場 2001)

ニクラス・ルーマンは、(おそらく) カントにならって、〈身体〉のような統一性を〈総合的統一〉(unity syntheses)とよんでいる(Luhmann 1988)<sup>6)</sup>。

肉体と人格性は、それゆえ、複雑性の縮減であり、総合的統一 (unity syntheses) である。そ

れらはより高いオーダーのシステムにおいて、連続体の物質性の相を観察するために用いられる。高いオーダーのシステムは、(肉体と人格性といった) 総合的統一によって示された構造以外の、オートポイエティックなシステムの構造を扱わなければならない [つまり観察者である高いオーダーのシステム自身の構造を扱わなければならない]。この意味で、「形式の法則」(スペンサー・ブラウン) に従って、身体 (bodies) や人格 (persons) がそれ自体であるところのものではなく、観察を通して在るところのものであるととらえることは、確かに許されることであり、必要なことである。(Luhmann 1988: 339)

ここで注意しなければならないのは、ルーマンが「物質性」というとき、それは物理的物質のことを意味しているのではなく、意味的な観察対象のことを意味しているということだ。じっさい、ここで引用したルーマンの論文は "*Autopoietic Law*" 所収の「法の世界における現実について」というサブタイトルのついた論文であり、そこでは、法システムに準拠したときに、法システムにとってもそれ以外のシステムにとっても現実であるような、さまざまなシステムの内外において矛盾をおこさない (compatible) 意味的な「連続体」を指している。

ルーマンのシステム理論におけるシステムは、自律性と閉鎖性を特徴とした自己準拠的なシステムであり、環境との区別をもってシステムとして指し示されるところのものである。このときシステムは環境を (も) 観察するが、環境において作動 (operate) しない。システムの作動 (オペレーション) はシステムの要素であり、オペレーションがオペレーションに連鎖することによってシステムは維持される。ルーマンの扱うシステムは、心的システムと社会システムという「意味的」なオペレーションを要素としたシステムであるが、とくに社会システムの要素をコミュニケーションという。法システムのような社会システムの一つは、コミュニケーションを要素とするのだが、法システムがアクセスするものだけにアクセスする。つまり、法システムにとっての環境にはアクセスできず、たんに観察するのみである。観察によって、法の現実には構成される。つまり、「『在る』ものすべては複雑性の縮減を通じて形成されたもの」であり、「それ自体であるところのものではなく、観察を通して在るところのものである」(Luhmann 1988: 339) のだ。

だが、現実がシステムによる複雑性の縮減を通じて構成されるとしたら、ありとあらゆる「現実」を、たとえば法システムのような単一のシステムが生産するといった過剰な負担を負うわけにはいかない。全体社会 (Gesellschaft) に、すなわち他の様々な社会システムにすでにある (統一) を利用する。

法は、「女性」「シリンダ・キャパシティー」「住民」「タリウム」のような言葉が、法の内部でも外部でも十分に一貫性をもって使用されているかどうかということに関わる必要もなければ、関わることもできない。……システム分化は、システムの諸境界 (この場合 [全体社会 (Gesellschaft) の] 内的諸境界) に拘束されない連続的な現実の仮定をさらに強化する。そしてそれは、情報処理の結果として到達することができるようなものではない。この意味で、法はそれ自体では作り出す必要なしに、社会が既に成し遂げた現実構成に関与するのだ。それは言語および法システム内外の言葉の、多かれ少なかれ一貫した使用を利用する。(Luhmann 1988: 340)

分化した諸社会システムは、当該システムが形成したわけではない連続的な現実を仮定し、それ

が厳密に現実といえるのかどうかという吟味なしで、利用することができる。このような連続的な現実のことを、ルーマンは〈物質的連続体〉(materiality continuum/Materialitätskontinuums)とよぶ。ここでいう「マテリアリティ」は、先にも述べたように、多数のシステムによって矛盾無く利用することのできる連続的なコミュニケーション財の、媒介としての機能の謂いだ。

ひとつの事例をみよう。

……講演を頼まれると、先方から特に演題の指定がない場合は、「これで日本は大丈夫？」と「身体論」のどちらかにすることになっている。／「これで日本は大丈夫？」はいつでも使える。日本社会からわが国の先行きについての不安材料が払底するということはあるからである。同様に、「身体論」もいつでも使える。私自身の身体、あるいは他の人々の身体について「なるほど、これはそういうことだったのか」と新しい発見をして膝を打つ、という経験の材料が尽きるということも、これまたありえないからである。(内田 2004: 237)

この「構造主義者」内田樹の発言が、〈身体〉という統一の機能を圧縮して説明している。総合的統一であるところの〈身体〉は、「(総合的)」なのだから、同語反復になるが)多様な要素に解体しようとするばいくらでもできる〈物質的連続体〉である。無限である複雑性、混沌、「材料が尽きる」ことがありえない源泉が〈身体〉だというわけだ。

むろん内田のような方向性には、いまやいかなる意味でも「社会的な」含意はない。無限に分析・解体を続けることができる統一を、解体したり統一したりを繰り返してみても、その統一を前提とした水平移動(横断)でしかない。それは統一の再生産の試み以外のものではない。われわれは、この再生産活動をもって「身体論」とよんだのであった。

社会学に必要なのは、この統一をコミュニケーション財としてもちいるコミュニケーションの観察(統一を前提とする観察の観察)であるか、もしくはコミュニケーション財が形成される歴史の観察(統一を必要とするコミュニケーションの複雑性の増大の観察)であるか、どちらかである。いずれにしても、社会学は、観察の観察という、一段階高次の、セカンド・オーダーの観察である、ということにアイデンティティをもっている。

#### 4. 実体と外部

前節で問題化した身体へのアプローチは、一見、次の「ふたつ」の「両義性」を抱え込んでいるように見える。

- 1: 同一性の仮象・カテゴリー・観念にすぎない身体／認識による構築ではない物質としての・現実の身体
- 2: 多様体であるはずの身体を単一のものとして指し示す総合の誤謬／誤謬から解放し、定義できない無方向へと散逸していく混沌・無限としての身体

この区別は、よりわかりやすく、次のようにも言い換えられるだろう。

- 1': 構築物であるところのカテゴリーとしての身体／構築されていない実体としての身体
- 2': 秩序でありロゴスである内部としての身体／混沌であり自然である外部としての身体

いうまでもなく 1' は社会的構築主義の図式であり、2' は構造主義の図式である。そして 1' は「オントロジカル・ゲリマンダリング」として周知の批判が施された図式であり、二項のうち後者（実体）については、構築主義者はなんらかの主張を行なうことを禁ずる（厳格派）などの戦略によって、この批判を避ける、という作法が定着している<sup>8)</sup>。

とくに構築主義一般の批判回避戦略について、議論を展開することも可能だが（「図式＝区別された二項」のうち一項のみを指し示したからといって、他項が存在しないことにはならず、むしろ延命させることにしかならない、など）、ここでは上で掲げた二つの図式を、身体論の文脈において接近させることで、いっそうの単純化をはかる。つまり、両義性はふたつではなくひとつであることを、以下で示す。

まず構築主義の図式をもう一度確認しよう。構築主義者が「あらゆる事象は社会的に構築されたカテゴリー・概念・観念・意味論にすぎない。たとえば同性愛は 19 世紀の性科学の言説によって構築されたカテゴリーにすぎず、異性愛主義イデオロギーと、〈内面〉に照準した権力の統治性によって維持されているものにすぎないのだ」と主張したとする（むろんここではひどくステレオタイプ化された構築主義的言説を例として用いている）。これが社会学的説明として認識利得をもたないとまで言う意図はない。だが、次のような批判を容易に導くことは否定できない。——同性愛と異性愛を区別してヒエラルキー化する権力をおまえは実定(posit)した。そしてその区別には権力的意義がある（しかない）、ということ「発見」した。だが、その区別以前に措定(posit)されている〈性愛〉については手付かずのまま。そのレベルにおいておまえは権力側と同じ穴の貉だ。さらにいえば、同性愛の構築性には関心をもつが、性愛の構築性には関心をもたないおまえの動機はなんなのか。おまえの立場はアイデンティティ・ポリティクスにすぎないではないか<sup>9)</sup>。

この批判の応酬は、第 3 節冒頭で引用した馬場が述べているように、無限に反復可能である。今度は〈性愛〉の構築性を分析し（実際フーコーの議論は〈性〉の構築性の分析であった）、今度はその構築性の前提＝以前にあるものを分析し……と続けていけばよいのだから。だが「社会的構築性」を無限に分析していくということは、その「外部性」に辿り着こうという意志が変わるところがない。構築主義者は「否。外部に出ることは決してない。社会性の内部に無限に留まり続ける」と言うだろう。おそらくそのとおりでだろうが、構築物の「向こう側」に〈無限〉を仮定した時点で、それは外部を志向していることと実質的に変わらないだろう。

この議論は、〈身体〉に照準したときにより短絡的な帰結に結びつきやすい。曰く：「〈身体〉はそれがひとつの名でよばれているがゆえに、あたかもひとつのものであるかのように扱われている。だが〈身体〉という実体はない。それは諸器官の重なり合い・諸運動の連鎖・諸欲動の錯綜の束、などでしかない。権力が照準するためのものとしてそれは同一性として構築されているが、実際にはもっと複雑なものなのであり、『それ』とよばずに『それら』とでもよばなければならない」。批判はこうだ——たしかに〈身体〉とわれわれがよぶところのものは単数ではないのだろう。だが〈身体〉という「社会的」記号の向こう側に、おまえは「器官」や「運動」や「欲動」のような、いまだ「社会的」なものかどうかさえ解っていない概念を配置している。だとしたらおまえがやっていることは、〈身体〉の社会的構築性を暴くことで、その背後の本質的実在を顕わにしていることにならないのか。

このような戯画的議論がすべてではない。が、(社会学的な)「身体論」の一側面はたしかにこの

ようなものであったはずだ。つまり、「構築された身体」をいうのであれば、では構築されたのではない「現実の身体」はどうなっているのか、という問い返しを導くといったものだ。

加藤秀一は、この問題に、フーコー『監獄の誕生』を参照しつつ一定の回答を提示している。

すべての振る舞い、すべての活動過程の総体としての、運動としての、具体的な身体こそが問題なのだ。それに先立つ一次的な実体として想定される客体としての「身体そのもの」とはむしろ、そのような現実を生きる身体から抽象された二次的存在としての、メルロ＝ポンティのいわゆる〈可能的身体〉であるにすぎない。(加藤 2001a: 173)

フーコーのいう〈身体〉とは、権力の照準する〈精神〉の実定＝措定を可能にする、しかし原因ではなく〈精神〉と相関的に編み上げられるような実体である(〈精神＝実定／身体＝実体〉の区別に注意せよ)。社会的構築とは、すでに在るなにものかをひとつの観念にまとめ上げたり、あるいは「なまの身体」に影響を与えて変容させたりするようなことをいうのではなく、対象の存在をつくりあげる過程のことである。構築された〈身体〉の向こう側に想定される、構築される以前の「身体そのもの」とは、〈身体〉の後から事後的に錯視される抽象物でしかない。構築されることが可能であるような〈身体〉、具体的な運動そのものである〈身体〉、これが「物質としての身体」とよばれるべきものなのだ。

しかしこの「回答」の後に続けて、加藤は「だが、〈身体の物質性〉をとらえるのが、どうして社会的構築主義でなければならないのか」(加藤 2001a: 173)と急いで付け加える。この問題については結語で触れる。ここでは、戯画的議論の例示を通して、〈同一的構築物／多樣的実体〉図式の無限の横断による「背後取りゲーム」<sup>10</sup>と、本稿のいう〈身体〉の物質的連続体としての「機能の提示」の差異を明確にすること、また、加藤も述べるように構成されたものこそが現実存在なのだということをおさえておけばよい。

つぎに、構造主義図式を再度確認する。

当然ながらここでは「構造主義一般」を批判することを目的としているのではなく、構造主義的な図式をもちいた観察を観察することを目的としている。そこでごく簡単に構造主義の概略を素描しよう。

構造主義は、観察対象に構造を見出し、その構造を秩序として同定する。観察対象は共同体や無意識や言語などだ。観察対象は構造によって関数的に規定されているため、刺激や動揺に対して一定の処理を反復して行なう。共同体にとっての異者は構造の変動をよぶよりは、特異な対象としてなんらかの意味をもたされ、切断操作される、といったように。この構造は安定した固有状態を保つため、静態的な観察対象の観察に向く。たとえば外部との接触をある程度なんらかの要因によって(多くは地理的な要因)制限されている共同体は、ある構造を備えたまま、構造変動をおこなわずに済んでいる。

ポイントは、構造を見出す観察者はそこに秩序を見出す、ということである。ピエール・ブルデューのいう「実践感覚」についての議論は示唆的だ。

教育の仕事が専門の自律的实践として制度化されていない限り、……実践的習熟を定義するモードゥス・オペランディの根本は言説のレベルに達することなしに実践の中で、実践状態で伝達される。ひとは「モデル」を模擬するのではなくて、他人の行為を模擬する。(Bourdieu

1980=1988: 118-9)

(注)無文字社会は民族学者を魅惑する構造的ゲームに特別の好みを持っているかに見えるが、それはしばしば記憶術上の目的から出ている。カビリアで観察されるような、村落内での家族の分配構造と墓地での墓の分配構造との同型性は、明らかに、伝統的に無名の墓の位置決定を容易にしてくれる(この位置決定には構造的原理があって、これに明示的に伝達できる指標が付加されている)。(Bourdieu 1980=1988: 256)

教育システムが自律したシステムとなっていない社会、無文字社会では、「記憶術上の目的から」構造を構造化しており、「民族学者を魅惑する」。これは逆にいえば、システム分化やメディア論的な要因によるゼマンティック変動(高橋 2002: 26)が生じない社会では、固有状態が変動を回避するという、ひとつの観察対象が構成されている、という事態である。「それ」はひとつである(統一である)がゆえに、秩序の構成素でないものは「外部」とよばれてもよいし、外部は「その」秩序ではないがゆえに、「混沌」とよばれてもよいのである。

ここでの要点は、観察対象が秩序であるとき、そしてそれと同時に観察対象でないもの(外部)に関心が払われないとき、〈内部／外部〉図式＝〈秩序／混沌〉図式は持ち込まれる、ということだ。ここから〈文明／自然〉図式までの短絡の距離は、やはり短い。

構造主義(図式)は、構築主義とは違って、本質主義を忌避しない、というか、忌避していても本質主義を召喚してしまうという事態に頓着しない(つまりあらゆる本質主義を避けねばならない、という志向をもっていない)。「言説のレベルに達することなしに実践の中で、実践状態で伝達」が行なわれるという事態は、「身体」をもっとも素朴な意味での本質として記述していると言ってよい。

身体によって学ばれるものは、人が自由にできる知のように所有する何ものかではなくて、人格と一体になった何ものかである。このことは無文字社会の中で特に見られる。そこでは伝承知は身体化された状態でのみ生きつづけることができるからである。(Bourdieu 1980=1988: 117-8)

再び確認するが、本稿は「身体論」を観察することが目的であって、それが本質主義的であるから批判するとか「背後取りゲーム」であるから批判するとかいったことが目的なのではない。そうではなく、それらの議論が、これらの特徴をもつことを余儀なくさせる〈身体〉というタームの機能を社会学的に分析することが目的である。結語に向けて暫定的に述べておこなうならば、〈身体〉というタームはなんらかの説得的な議論を成し遂げるうえで、有用な機能を果たしている。「身体そのもの」について語るのであれ、「身体の社会性」について語るのであれ、一定の首肯性を獲得できるタームとして機能する。

本節の目的は「両義性はふたつではなくひとつ」ことを示すことにある。つまり、〈身体〉をめぐるふたつの図式、〈構築物／実体〉と〈内部／外部〉は、以上の議論から、〈社会的・文明的秩序／物質的・自然的混沌〉というひとつの両義性に収斂することになる。構築主義が〈身体〉の言語的・記号的同一性を脱構築するのである、構造主義が〈身体〉を文明の知に対置し「実践」の水準に置きなおすのである。



## 5. 結語

前節で、「だが、〈身体の物質性〉をとらえるのが、どうして社会的構築主義でなければならないのか」という加藤秀一の提起した問題を保留しておいた。この問題に本稿の立場から触れた後、「社会学のアイデンティティを積極的に呈示する」と冒頭で述べた課題に答え、結語とすることにしよう。

加藤は当該論考において、反本質主義の擁護という目的にかなう説明様式として、構築主義を選択するという議論を展開する。本稿の立場から言えば、本質主義が批判されなければならないのは、倫理的要請ではなく社会学的説明がもたらす首肯性の要請ゆえである。したがって本稿は「構築主義でなければならない」という主張は行なわないが、加藤の議論は本稿の主張と軌を一にする。

われわれもまた、あくまでも具体的な諸活動の総体として生きられ生きる身体の物質性 (materiality) を、客体=物質 (matter) としての「身体そのもの」という観念に対立するものとして概念化しようとしてきたからだ。その線上に位置づけられた〈身体の物質性〉とは、概念には回収されえないというメタ概念を自らの裡に折り畳んだ概念であり、その記号である。繰り返そう。まず身体そのものがある、その諸性質があるのではない。さまざまな性質の総和、諸活動の把捉しがたく動き続ける連鎖だけが現実の、〈物質的〉なものとしての身体なのである。それに先立つ「身体そのもの」とは抽象概念でしかない。(加藤 2001a: 181)

本稿のいう「物質的なもの」と加藤の「物質性」のあいだにはズレがある。加藤はあくまでも「概念には回収されえない」という点に比重をおく。だが本稿のいう「物質的なもの」は、現実の謂いであって、概念であるか否かには関心をもたない(概念が現実である可能性を排除しない)。むしろここで重要なのは、「身体そのもの」を観察できるという特権的立場を排除し、観察者の現実としての〈身体〉を「マテリアリティ」とする点である。

そして本稿の呈示しようとする「社会学のアイデンティティ」についても、行き方を同じくする。

客体=物質でありながら同時に自ら社会的な主体として活動する身体そのものを構築する作用を、論理的に一段高次の社会過程に求めるような行き方が、固有の意味における〈身体の社会的構築〉と呼ばれるべきなのである。……ここで注意を払っておきたいのは、単に身体の二重性(物質性/社会性)を呈示する分析と、そうした二重性そのものがいかに構築されるかというより高次の問いに照準する分析との差異である。(加藤 2001a: 168)

繰り返すが「身体の社会的構築」だとか「いかに構築されるか」といったポイントにおいて行き方が同じなのではない。〈身体〉を観察できるわれわれの社会的過程に照準する点においてである<sup>11)</sup>。

ある行為が合法であるか否かを観察するのが社会学の役割ではないように、またある言明が真であるか否かを観察することもそうでないように、〈身体〉を観察することが社会学の役割なのではない。観察者を観察することが、社会学のアイデンティティなのだ。

馬場靖雄が

メルロ＝ポンティに依拠する一部の論者などは、しばしば身体を、言説という表層を可能し規定する錯綜した深層ないし根底として想定する。しかしルーマンにとっては、身体レベルで生

じること、例えば一定の反応が生じる／生じないという図式を用いた作動であるという意味において、観察なのである。(馬場 1996: 150)

と述べるように、身体による観察（それは縮減したい方であって、諸器官の作動とそれらの構造的カップリングというべきだが）を前言説的实践と言い切って、社会的領域を言説的領域にのみ求める境界画定（切断操作）は、非社会的領域によって社会学を基礎づけているようにみえて、たんに〈社会的／非社会的〉（＝内部／外部）という区別を、社会的言説の内部で引いているにすぎない。社会的なものと同様に区別される非社会的なものは、社会的なものにすぎない。あらゆる区別は、区別を施すシステムの内部にある区別だからだ。

くりかえそう。システムは、アクセスできることにだけアクセスする。システムは、環境において作動しない。コミュニケーションは、コミュニケーション・システムによる観察である。社会学は、コミュニケーションの総体を把握することはできないが、それでもコミュニケーションを観察しようとする。ということはつまり、社会学は観察の観察であると結論づけることができる。

#### 【注】

- 1) 当然ここで筆者は、魂・精神・身体・肉体といった諸タームの学説史的な区別の厳密さを意図的に無視している。
- 2) ここで引用した一文は馬場の見解では必ずしもない。馬場は、ここで引いた解釈を、ルーマンの理論展開における〈オペレーション／観察〉区別についての「一般的解釈」としており、それに対する「第二の解釈」を述べることを目的とした議論を行なっている(馬場 1996)。
- 3) 典型的かつ高度に抽象的な議論として大澤真幸の論考を参照。「我々は、ごく日常的にも、すでにこの間身体的連鎖を体験している。たとえば、我々は、複数の身体のある種の相互作用の結果として、取り立ててこれといった判断や決定が示されたわけでもないのに、特殊の場の『雰囲気』が醸成される、といった経緯をしばしば体験している。……すなわち、各身体は、遠心化作用によって、互いに或る志向作用を、〈自己〉に帰属するものであると同時に——〈自己〉に帰属するものである以上に——、〈他者〉に帰属するものとして(も) 覚識してしまっているのである」(大澤 1990)。
- 4) 第4節にて本稿はP.ブルデューに「構造主義者」としてのペルソナを配分している。そこで引用されているブルデュー『実践感覚』の議論を参照。ブルデューの議論は社会的遺産が「言説のレベルに達することなしに実践の中で」身体に沈殿する、という構図を前提としており、そこで〈身体〉は議論の前提となるような、所与としての超越的位置を与えられている。
- 5) ニーチェからの引用は、クレーナー版のアフォリズム番号を記す（ちくま学芸文庫『ニーチェ全集』はこれによる）。ただし訳文は湯浅博雄による、ドゥルーズ『ニーチェ』における「ニーチェ選集」によった(Deleuze 1965=1998)。
- 6) カントは判断を総合的なものと分析的なものに分類するが、これを前提に総合的統一と分析的統一を区別し、総合的統一を優位なものとして位置づける。「分析的統一は、総合的統一を前提する」(田山 1997)。
- 7) 内田は同様の「構造主義的」な〈内部／外部〉 - 差異にもとづく発言を自身のblogで述べている。

同性愛という論件「そのもの」には私は興味がなく、同性愛を論じることによって、論じている「その人」は、いったい自身のどのような「欲望」を達成しようとしているのか、どのような「空虚」を埋めようとしているのか、どのような「基盤」を構築しようとしているのか、それなら興味がある。／というのは、同性愛というもの自体は定義不能のものだからである。人間の性的欲望は多形倒錯的であり、人間はどんなものにもエロティックな欲望を感じることでできる、きわめて間口の広い生物である。だから、同性に対する私たちの欲望もアナログなグラデーションを形成している。……私はすべての人間は性的にユニークであり、マジョリティであれマイノリティであれ、集団的な定型に回収することは原理的に不可能だと考えている。／「性的マイノリティ」というのは社会集団であり、社会集団である以上、その成員に集団に固有の定型的なふるまい、定型的な感受性、定型的な思考、定型的な語法を要求する。そのような定型に容易になじむことができ、嗜癖を共にする仲間たちと手を携えてパレードできる人間を「個性的」と見なす習慣は私にはない。／個性というのは、個人のうちにあつて、誰にも理解されず、誰にも共感されないファクターのことである。私はそう理解している。私自身は私固有な性的嗜癖がひろく世間のみなさまに理解されたり、共感されたりすることを期待していないし、望んでもいない。「私のことは放っておいてほしい」ということが私の性的嗜癖にかかわる唯一の社会的要請である。／もし私たちに性的主体性＝性的自由の可能性があるとしたら、それは言説化される以前の「星雲状態のアモルファスな欲動」を渦動している状態のままに維持することにしかないだろう。／そして、そのようなものについて、他者からの共感や公的認知は原理的にあり得るはずがないのである。(内田 2005)

「多形倒錯的」な性的欲望が、「星雲状態のアモルファスな欲動」として、「言説化される以前」に仮定されている点において、内田の無限量産体制の言説戦略装置はここでも「身体論」の場合と同様に働いている。なお、sexual orientation を「性的嗜癖」と訳すなど、単純にセクシュアル・マイノリティの言説化戦略の社会的文脈に対する無知からこのような発言がなされていることにも注意。

- 8) むろん、OG 批判に頓着せずに構築主義を分析の中のひとつのツールとして用いる、という作法がもっともひろく行き渡っている。
- 9) 東浩紀は同様の批判を脱構築主義者バーバラ・ジョンソンに対して行なっている。

例えば 90 年代の彼女はある論文で、フェミニストを誹謗する怪文書、通常の知的伝統にしたがえば読解対象に値しないテキストをあえて脱構築している。しかしそれは何故か？前章でも示唆したように、脱構築されるテキストの選択には必ずある欲望が反映されている。そしてジョンソンが女性であり同性愛者であることは広く知られている。とすれば彼女のその態度決定は、もはや素朴なアイデンティティ・ポリティクスと区別が付かない。／……ジョンソンの問題は、脱構築と政治的実践の接合が陥りがちな陥穽を範例的に示している。脱構築とアイデンティティ・ポリティクス、否定神学と経験論はくると反転して融合するのだ。(東 1998: 104)

- 10) 馬場靖雄からの口頭での示唆による。
- 11) 本稿はここまで、「身体論」を社会学的に観察し、「身体論」には「身体 (の) 社会学」が含まれる、と述べてきたが、「身体 (の) 社会学」が具体的にどのようなものであったのか、「間身体

性」や「実践感覚」といったタームによるアドレスを別にして) 明言せずにはいた。議論のこの段階に来て、「身体 (の) 社会学」はいかなるものではないのかについて明言できる準備が整った。ここでは標準的な社会学の教科書である、アンソニー・ギデنز『社会学』の第3版と第4版に触れる。両版共に第6章が「身体」の議論に充てられている。第3版には、

身体社会学は、その研究領域として、われわれの身体がいかに社会的要因の影響を受けていくかに焦点を当てている。拒食症の摂食異常の増加は、こうした社会的影响の一例である。拒食症や摂食問題は、主に若い女性の間に見いだすとはいえ、現代の社会で進行している根本的な変化——とりわけ、食べ物の消費様式の変化や、女性の社会的地位の変化——と密接に結びついている。(Giddens 1997=1998: 171)

という記述がある。だがこれは、ここまでの議論で明らかになったように、〈身体〉に照準した社会学的分析ではない。女性の摂食障害の問題は、ジェンダー論や、ジェンダーと身体に照準した社会過程の分析の問題ではあるが、〈身体〉の問題ではない。あるいはこれを「身体の問題」にかぞえいれるとしても、少なくとも「身体社会学」にはなりえない。「社会的要因」の「影響」と身体を同位対立させている以上、〈身体〉という社会現象の分析ではなく、身体を所与とした「社会分析」にすぎない。これを「身体社会学」への導入として共感的に読むことはできるだろう。しかし、同版には次のような記述が続く。

摂食異常はまた、自然の社会化というもっと広い過程とも関連している。自然の社会化とは、かつて「自然」であった多くの現象——つまり、自然の一部——が、今日、社会的要因やテクノロジーの変化によって規定されていることを意味する。一例が、生殖である。女性の人生は、かつてそうであったようなかたちで、出産と子育てに支配されることはもはやない。現代の避妊法等の技術革新は、「選択」が「自然」にとって代わっていくことを意味している。(Giddens 1997=1998: 171)

ギデنزが教科書になぜこのような書き込みをするのか、意図はわからないが、「自然であるところの身体への、文明であるところの社会の侵入」という図式を前提としている以上、これは「身体論」であることは否定しないまでも、社会学ではない。社会学の仕事は、〈自然/社会〉区別に準拠するのではなく、当該区別に基づく観察を観察することでなければならない。あるいは当該区別そのものを観察することでなければならない。いわば、「身体自然化」という「社会的」事象が問題なのだ。このことをもって、われわれは身体論の社会学的観察、あるいは身体論のセカンド・オーダーの観察とよんでいるのだ。また第4版では、〈社会的要因/身体〉区別を主導的差異として「身体社会学」全体をまとめ、ジェンダー・階層・エスニシティを媒介変数とした〈健康/病気〉の(区別を施した)構造化に焦点を絞る(Giddens 2001=2004)。これは医療社会学などの導入としてふさわしい部分もあるだろうが、もはやここで〈身体〉というタームをもちだしてくる意義は消えうせている。

## 【文献】

- 東浩紀, 1998, 『存在論的、郵便的——ジャック・デリダについて』新潮社.
- 馬場靖雄, 1996, 「正義の門前——法のオートポイエーシスと脱構築——」『長崎大学教養学部紀要 (人文科学篇)』37(2): 133.65.
- , 2001, 「機能分化と『主体性』」日本社会学会 74 回大会報告.
- Bourdieu, P., 1980, *Le Sens Pratique*, Minuit. (=1988, 今村仁司・港道隆訳『実践感覚 I』みすず書房.)
- Deleuze, G., 1965, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France. (=1998, 湯浅博雄訳『ニーチェ』ちくま学芸文庫.)
- Foucault, M., 1975, *Sur Veiller et Punir. Naissance de la Prison*, Gallimard. (=1977, 田村俣訳『監獄の誕生——監視と処罰』新潮社.)
- Giddens, A., 1997, *Sociology 3rd ed.*, Polity. (=1998, 松尾精文他訳『社会学 第3版』而立書房.)
- , 2001, *Sociology 4th ed.*, Polity. (=2004, 松尾精文他訳『社会学 第4版』而立書房.)
- 加藤秀一, 2001a, 「構築主義と身体の臨界」上野千鶴子編『構築主義とは何か』勁草書房.
- , 2001b, 「身体を所有しない奴隷——身体への自己決定権の擁護——」『思想』(922):108.35.
- Luhmann, N., 1988, “Closure and Openness: On Reality in the World of Law,” G. Teubner ed., *Autopoietic Law*, de Gruyter, 335-48.
- Nietzsche, F., 1883, *Jenseits von Gut und Böse*, . (=1993, 信太正三訳『善悪の彼岸』ちくま学芸文庫.)
- , 1901/06, *Der Wille zur Macht*. (=1993, 原佑訳『権力への意志 (上・下)』ちくま学芸文庫.)
- 大澤真幸, 1990, 『身体の比較社会学 I』勁草書房.
- 高橋徹, 2002, 『意味の歴史社会学——ルーマンの近代ゼマンティック論』世界思想社.
- 田山令史, 1997, 「統一」有福・坂部他編『カント事典』弘文堂.
- 内田樹, 2004, 『死と身体——コミュニケーションの磁場』医学書院.
- , 2005, 「性的マイノリティと性の言説化」<http://blog.tatsuru.com/archives/000672.php>