

身体意識と行為

— 身体感性論の東西 —

〔訳者解題〕 本論文は、Richard Shusterman, "Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 67: 2, 2009, pp. 133-145 の全訳である。

訳者は、日本学術振興会外国人研究者短期招聘制度で、二〇〇九年六月一七日から七月一五日まで、リチャード・シュスターマン（フロリダ・アトランティック大学教授）を日本に招いた。シュスターマンは、広島大学、京都大学、東京大学で、精力的に講演を行ったが、その講演で読まれたのが、この論文がもとになっている "Somaesthetics and Performance" である。厳密に言えば、講演で使われたのは、この論文の一部である。講演の準備のために訳者が受け取った論文に、シュスターマン自身が後で手を加え、一部を削除し、

リチャード・シュスターマン

訳＝樋口 聡

その短いバージョンが、講演会では使われた。したがって、講演会で配布された資料（読み上げられた論文の全訳）と、この翻訳には若干の異同があるが、基本的には両者は同じ内容の論文だと言ってよい。

シュスターマンは、二〇〇八年に、*Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics* (Cambridge University Press) を出版している。本論文は、この著作と共通の関心から、身体意識 (body consciousness) を問題にしたものである。ここで言う身体意識とは、「身体についての意識 (consciousness of the body)」「手や足を意識すること」と、「身体化された意識 (embodied consciousness)」すなわち身体において経験する意識（手や足などの特定の身体部位についての意識）ではなく、われわれの経験の中で身体的に (embodied

「具体的に」持つ意識の両方を含む。その身体化された意識において、われわれの生きた身体は、自らを主体としても客体としても経験することができるという基本理解が、論文の冒頭で表明されている。そして、「身体感性論」と訳されているシユスターマンの somaesthetics は、身体意識を高めるための論拠と方法に関わるもので、より良い自己の活用を目指し、哲学の伝統的な目標知識、自己理解、徳、幸福、正義の達成に寄与するものである②。

シユスターマンは、意識のさまざまなレベルに応じて自己に対する感覚を分節化し、身体感性的知覚(somaesthetic perception)と身体感性的反省(somaesthetic reflection)を取り上げ、それらがわれわれの有能さの向上や行為の改善にどれほど有効なのかを問う。シユスターマンは有効だと考えており、多くの哲学者がそれを否定してきていることへの反論が、本論文では企てられているのである。すでに *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life* (Routledge, 1997) を出す頃からのシユスターマンの問題意識の特徴の一つとして、西洋と東洋の視点を対比的に見ることが挙げられる。しかし、それは、或る種のオリエンタリズムのように西洋から東洋へと単純に視線をスライドさせることではなく、本論文では、身体意識をめぐる態度が、西洋思想でも東洋思想でも両義的であることが指摘されている。以上が、序論にあたる第Ⅰ節で述べられている。

第Ⅱ節では、西洋哲学ならびに東洋思想における身体意識についての見方の検討がなされている。身体意識に肯定的な

見方(身体の反省的分析と意識の抑制の重要性を主張し自己に対する気遣いを重んじる見方。Aの系列と呼ぼう)と、身体意識には否定的でむしろ自然性(spontaneity)を主張する見方(自然な行為における自己の非反省的な忘却を称揚する見方。Bの系列と呼ぼう)が、それぞれ取り上げられている。

第Ⅲ節では、このAの系列の考え方とBの系列の考え方の和解の可能性が、古代の中国哲学、西洋哲学の両者において探られている。ちなみに、西洋哲学では、身体に深い関心を寄せたメルロ＝ポンティも含めて基本的には身体意識には否定的なBの系列が主流であるが、デューイのプラグマティズムはAに属していると、シユスターマンは見なしている。東洋思想では、『論語』、『孟子』、『荀子』は基本的にAの系列であり、道教の伝統に属す『莊子』、『列子』はBの系列であると、シユスターマンは見る。

この二項図式への「分類」には、もちろん、注意深くならなければならない。いずれの思想家、テキストにも両義的な側面があるし、また、メルロ＝ポンティと『莊子』や『列子』を何の留保もなしに同じグループで括るのは乱暴であることは明らかである。シユスターマンも、そのことには気づいている。その曖昧さ、両義性こそが、Aの系列とBの系列の「和解」の可能性を与えるのである。「非反省的な習慣をより明瞭な意識へともたらすことは、悪い習慣を是正するだけでなく、行動の問題のある形を捨て、精神の柔軟性と創造性をより一般的に高める新たな思考を刺激し、さらには脳の神経系の適応性と効率性を高める機会を与えるのに有用なの

である。明示的で批判的で、さらに反省的な身体意識の価値は、技能の学習の段階においても、その技能を拡張し洗練するためにも、そして不適切な習慣を改めるためにも、優れたものであるように思われる。(….)学び、既得の知識の放棄、そして再度の学びという説得力のある論点は、確かな身体感性的意識と身体感性的反省の重要性を打ち立てるのに十分であるように思われる(本号一〇頁)。これが、シユスターマンが第Ⅲ節で提示する基本的メッセージである。

第Ⅳ節は、シユスターマンの世阿弥に対する関心を示している。世阿弥の『花鏡』というテキストから、自己意識とそれを越えることの実践の一つのあり方を考察している。持続的な自己意識への集中を世阿弥は強調するのであるが、役者が演技の最中の自己意識のみならず、観客から見た自分の姿を把握することがいかにして可能かという難問には、世阿弥は「勤勉な訓練によって」としか答えない。そうした世阿弥の世界を理解しつつ、その神秘的な妙技について敢えて脳科学の最近の研究を参照して試行的で簡潔な考察を行ったのが、最終節の第Ⅴ節である。ミラー・ニューロン・システムの研究が参照されている。この脳科学への目配せは、シユスターマンの思考の柔軟性を示す新たな挑戦なのかもしれない。シユスターマンの身体意識は、「身体知」や「暗黙知」と呼ばれるテーマと重なるものであるが、これまでの現象学的身体論が脳科学や認知科学との接近・融合を見せる流れとも呼応するものであろう③。

*

リチャード・シユスターマンは、一九四九年、アメリカ、フィラデルフィアのユダヤ系アメリカ人の家庭に生まれた。現在、アメリカのフロリダ・アトランティック大学人文学部の哲学の教授(Dorothy F. Schmidt Eminent Scholar)である。オックスフォード大学で一九七九年に哲学の博士号を取得し、一九八五年から二〇〇三年までフィラデルフィアのテンブル大学哲学科で教鞭をとった。二〇〇二年七月から二〇〇三年六月までの一年間は、広島大学大学院教育学研究科・学習開発学講座に、客員教授として滞在した。滞在期間中、広島大学で開催された第五三回美学会全国大会で、「Entertainment: A Question for Aesthetics」という講演を行っている。多くの著作があるが、その中でも『*Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (Blackwell, 1992) は、フランス語、ドイツ語、フィンランド語、ポルトガル語、ポーランド語、日本語など多くの言語に翻訳された。第二版も合わせると、一四カ国語に翻訳されている。今年は、『*Pragmatist Aesthetics*』刊行二〇年にあたり、ヨーロッパを中心に世界中でシンポジウムやワークショップなどさまざまな企画が予定されているという。シユスターマンは、今、世界的な注目を集め、最も精力的に活躍する哲学者の一人と言うことができるだろう。

Practicing Philosophy に見られるように、シユスターマンは、哲学の新しい形を作り出すことに挑戦している。本論

文でもテーマとされている somaesthetics(身体感性論)はその試みの一つであるが、その実践的(practical)可能性は哲学の学問領域を超えて関心を集めており、欧米を中心に、現代美術館でのアート実践の試みとしてなど、さまざまな機会に、シユスターマンは、身体感性論の実践ワークショップを開催している。記者は、シユスターマンが広島大学に客員教授として滞在した二〇〇二年以来、シユスターマンとの共同研究に従事している。その共同研究の流れの中で、記者らは、*Practicing Philosophy* の日本語訳に取り組み、その訳本が刊行された。通常、日常的な実践からは最も遠いところにあると考えられている「哲学」を実践するとはいかなることか——それは、ユダヤ人としての自らのアイデンティティをも哲学する思索のあり方はどのように可能なのか、といった問題も含む——、邦訳『プラグマティズムと哲学の実践』①を参照されたい。

- (1) シユスターマンの来日、講演についての記事が、フロリダ・アトランティック大学のニュースレターに掲載された(<http://home.hiroshima-u.ac.jp/higuchis/researchnewslet->

terpd)。ファイルの七頁に、広島大学での講演の後に撮影した写真とともに記事が載っている。

- (2) 樋口聡「学習論として見た『身体感性論』の意義と可能性——R. Shustermanの所論をめぐって」『広島大学大学院教育学研究科紀要 第一部』第五号、二〇〇二年、九—五頁。
- (3) 「身体知」研究の流れの中で、金子明友『わざの伝承』明和出版、二〇〇二年、『身体知の形成——運動分析論講義』(全三冊)、明和出版、二〇〇五年、『身体知の構造——構造分析論講義』明和出版、二〇〇七年、『スポーツ運動学——身体知の分析論』明和出版、二〇〇九年といった現象学的運動学の著作が注目されるとともに、伊藤宏司『身体知システム論——ヒューマンロボティクスによる運動の学習と制御』共立出版、二〇〇五年、人工知能学会編『スキルサイエンス入門——身体知の解明へのアプローチ』オーム社、二〇〇九年といった研究もなされており、両者を視野に入れうる立場にわれわれはいる。
- (4) リチャード・シユスターマン『プラグマティズムと哲学の実践』樋口聡・青木孝夫・丸山恭司訳、世織書房、二〇一二年。

I

身体性(embodiment)は人間の生き方の普遍的な特徴であり、そして身体意識(Body Consciousness)もまたそうである。身体意識は、私が思うに、対象としての身体について精神が持つ

と思われる意識に留まらず、生きた感覚を持った身体が世界へと向けさせ、身体において経験する身体化された意識をも含んでいる(そして身体化された意識を通して、生きた感覚を持った身体は、まさに自らを主体としても客体としても経験することができるのである)。「body」という言葉は、非常にしばしば精

神(God)と対比され、感覚を欠いた生命のない事物に対して用いられ、また Geist という語は、キリスト教文化において否定的な意味連想を引き起こす(さらに身体の肉体的側面だけに関与する)がゆえに、私は、生きた、感覚のある、力動的な、知覚する身体を示すのに「soma」という語を選んできた。そうした身体が、somaesthetics(身体感性論)という企ての中心に位置するのである①。

この企ては、より良い自己の活用を推進し、その結果、知識、自己理解、徳、幸福、正義といった哲学の伝統的な、より大きな目標の達成のために、身体意識を高める論拠と方法に関わるものでもある。意識はさまざまなレベルを持っている。原初的な身体志向性(intentionality)という最も基本的な形において、逆説的であるが、無意識という意識といったことを考えることさえできる。これは、われわれが眠っているときに示す、制限された曖昧な意識という類のものである。例えば、呼吸を妨げる枕を(無意識だけれども)気づいて動かすといったことである②。

このレベルの次は、目覚めていて、知覚する対象をはっきりと意識する段階である。例えば、手に持って飲むようにしているコーヒーのカップである。われわれは、それを意識の明瞭な対象としてはっきりと意識することはない。意識せずにコーヒーを飲み、コーヒーの味を感じるのであって、カップを感じることはない。しかし、明瞭に認識することはないとしても、われわれはカップを効率的かつ容易に扱うことが

できる。この、非反省的でテーマ化されない知覚のレベルは、モーリス・メルロ＝ポンティが、「原初的意識(primary consciousness)」として、われわれのうまくいく知覚と行為の謎に対する根本的であるがその価値が認められていない鍵、と呼ぶものである③。そのカップを意識の明瞭な対象として見て、はっきりとした意識を持つとき、われわれは意識のより高いレベルに達する。そして、より反省的な、第四のレベルを考えることができる。そのとき、われわれは、その対象を明瞭に意識しているだけでなく、われわれがそれをいかに意識しているか(そしてそれを意識していることをもまた意識する。そこでは、われわれは、その対象を意識の明瞭なデータとして、例えば、そのカップを注視することでそれがより大きく見えたり、より重く感じたりすることがいかにして生じるかということに気づく)といったように、その対象の認識を意識的に観察するのである。

枕やカップといった対象物に関して指摘した意識の異なるレベルは、われわれの身体化された自己に対する感覚の中にも見出される。眠っているとき、身体は身体の位置と呼吸を感じ、枕を動かし、あるいは、身体がベッドの端に来すぎていると感じるとき、身体の位置を変えることができるのである。われわれは、普通、自分の足に注意を払うことはせず、歩いているときに足に対して明確な意識を持つことはない。しかし、足を意識の明瞭な対象とすることもある。困難な地形を渡るときや、バランスに問題があるとき、あるいは足が

痛んでいるときなどである。同様に、われわれは、呼吸をほとんど意識しない状況から、呼吸が身体意識の明瞭な対象となる状況に移行することがある。息苦しさや呼吸困難を感じるときである。さらに、より反省的な身体意識の場合がある。それは、呼吸をしていることにはつきりと気づくだけでなく、呼吸に対する意識を明瞭に持ち、その反省的な意識が、われわれの呼吸と身体経験の他の次元にいかに関与を与えるかを意識する場合である。こうした意識の明瞭なレベルと反省的なレベルは、互いに融合しあい重なり合うのであるが、私はそれぞれを、身体感性的知覚(somaesthetic perception)と身体感性的反省(somaesthetic reflection)と呼ぶ(4)。

身体感性的知覚・反省は、われわれ自身の有能さを高め行為を改善することに、どの程度有効なのだろうか。どのような行為も身体的な手段と制御を求めるのであるならば、高められた身体意識は、行為を改善することに何らかの形で有用であるはずではないのか。身体感性的反省や内省(introspection)は、同様に、身体意識の向上のために有用であるはずではないのか。しかしながら、(認知や行為における身体の役割を大きく評価する哲学者も含めて)多くの偉大な哲学者たちは、その価値を主張する者が何人かはいるとしても、高められたあるいは反省的な身体意識の価値を否定する議論を、影響力を持って展開してきている。身体意識についての西洋と東洋の視点を対比的に見ることが通例であるが、行為がうまくいくための効果的な手段として身体感性的知覚・反省を否定する

のか肯定するののかということについては、西洋思想も東洋思想も同じ様な曖昧さを持っている。この問題について私は異なる議論を展開する中で、最終的には、日本の能楽の宗匠、世阿弥元清(一三六三—一四四三)の洞察に依拠しつつ、舞踊と演劇の演技における行為の成果に特別の注意を払ってみることにしよう。

II

デルポイのアポロンの神殿に刻まれ、それをソクラテスが唱道して以来、自己理解の探求は、長く広く、西洋哲学の一つの中心課題と認められてきた。しかしながら、個々人の身体的自己を反省的に検討することは、多くの重要な哲学者たちの間でほとんど支持されてこなかった。プラトンは、『パイドン』の中で、他の対話篇では身体的訓練の価値を認めているにもかかわらず、次のようにはっきりと述べている。すなわち、哲学者は「身体との」関わりを持つべきではなく、むしろ「できる限り」それから目をそらすべきである。「というのは、身体は魂を混乱させ」、知覚をゆがめ、真理の探求から注意をそらさせるからである(六四E—六七A)(5)。

イマヌエル・カントは、食事や運動などといった身体的なことがらに細心の配慮をしたことはよく知られているけれども、身体の状態や感覚に注意を払うことを厳しくとがめた。「自己に対するすべての義務の第一の命令」は、「自分自身を知る(吟味する、洞察すること)」だと主張するとき、カントは、

それは「自然的(身体的)完成(あらゆる……種類の目的への適応あるいは不適合)」ということではなく、義務との関係における道德的完成について」のことだと述べている(6)。カントは、逆に、身体的感覚の反省といった企ては、ヒポコンドリア(心気症)や病的な失望といった狂気へと至るのだと述べ、それを拒絶する。身体的内省(somatic introspection)は、「(内省に集中して)他のことがらを考えることから精神の活動をそらしてしまい、頭脳に対して有害である」。「そうした反省によって人が生み出す内的感性は有害である。……その内的な見方と自己感覚は身体を弱らせ、身体を動物的功能からそらしてしまふ」。それゆえに、「身体から反省を奪うことが健康につながるのだ」。つまり、内省的な身体的自己探究は、精神にとっても身体にとっても有害であり、身体を扱う最善の方法は、身体がいかに感じるかといった自己理解を、作業や運動の中で活発に使うとしても、可能な限り無視することだというのである(7)。

身体に最も好意的な現代哲学者の一人で、心理学における身体的内省の大家の一人であるウィリアム・ジェイムズもまた、身体的内省を実践的で道德的な生活の中で使うことに対して警告を与えている。それによって、抑圧的なヒポコンドリアを促す非健康的な自己集中を強めてしまう恐れがあるからである。そのことを、ジェイムズは自身の経験から知っていた。そして、そのような自己集中は非道德的な利己主義をも進めしてしまうと述べることで、その警告はより大きなもの

になるだろう(8)。しかし、ジェイムズは、本論文の主要な論点を含む、身体的な自己意識に対するさらなる批判の一文を付け加えている。すなわち、身体的行為に対する「反省の抑制的な影響」とそれに付随する身体的感情は、実際にその行為を妨げるというのである。「あなたの内から沸いてくる自然性(spontaneity)を信じよ。そしてそれ以上の気遣いをすべて投げ捨てよ」が、感覚運動の成果を向上させるためのジェイムズの、対照的な一般原則である(9)。「その『身体的』手段の大変理想的な意識」と身体的手段が持つ内的(entered)(あるいは「内在的(engaged)」感情に「気を取られているとき、目的の達成の正確さと確かさは得られない」と、ジェイムズは主著『心理学の原理』で述べている。「平均台の上を歩くとき、自分の足の位置を考えることが少ないほどうまくいく。触感や筋肉感覚(の内在的感覚)が少なく、われわれの意識が専ら視覚的でより遠隔的であるほど、われわれはより良く投げたり受けたり、撃ったり切ったりすることができるのだ。目を、狙う場所に向け続けよ。そうすれば、手はそれにたどり着くだろう。手のことを考えてしまうと、間違いなく狙いははずしてしまふだろう」(10)。

身体を擁護するもう一人の哲学者はモーリス・メルロ＝ポンティであるが、しかしながら彼は、身体感性的反省の価値を認めない。ジェイムズと同様メルロ＝ポンティは、自然性(非反省的)の知覚意識が日常生活では絶えずうまく機能するのであり、それに対して、身体的反省と表象のイメージは普

通の人々にとっては不必要で、滑らかな動きを妨げることさえある、と主張する。「われわれが身体を分析することを止める……身体をわざわざ反省することをしないという状況においてのみ」、身体は見事に、「事物の中にあるわれわれを導く」⁽¹⁾。身体的な移動だけでなく(スピーチや芸術といった表現的、創造的行為を含んだ)さまざまな行為においても、メルロ・ポンティは、その行為の成功は、主題の意識の下位にある自然な身体的志向性の効果に依拠しており、意識的な表象や反省的意識は逆に効果的な行為を妨げてしまう、と繰り返し述べている。「身体の動きと同様、言葉や絵画の動きは、私にとって曖昧なままである。私を表現する言葉、線、色は……私が述べようと思うことによって、私から引き剥がされる。それは、私の身振りが、いかなる命令も許容しない自然さで……私が行おうと思うことによってなされるのであり、私が私自身に与えたいと思うようなものによってではないのと同じである」^(2 p. 55)。

メルロ・ポンティは、われわれは適切な仕方では身体を観察することが実際にはできない、とも言う。身体は「探求を拒むのであり、絶えず同じ視点から私に与えられる。……身体はいつも私の近くにあり、いつも私にとってそこにある」と言うことは、身体は私の前には決してありえないということ、私は私の目の前に身体を配置することができないということ、私のあらゆる知覚にとって身体は周辺に位置するものであり続けること、身体は私とともにあること、を意味している⁽³⁾。

ことを意味していない。

気づかれることのない悪い習慣は、行為、思考、意志に対して極めて悪質な動きをする。われわれが自然な行為と呼んでいるものは、習慣の産物であって、純粹で自由な意志によって生み出されたものではない。そして、その習慣は、それを獲得する条件の諸側面が典型的に具体化したものである。それらの条件は、たいていの場合、理想からはほど遠いものであるがゆえに(われわれの学びの場である家庭、学校、職場の不完全さを考えてみればよい)、われわれは気づかぬうちに、良い習慣を獲得するのと同じくらい容易に、悪い習慣を獲得してしまうのだ⁽⁴⁾。例えば、コンピュータに向かっての作業に携わるときの緊張感、最初は過度の筋肉の緊張を持った自己使用の姿勢を生み出してしまいが、その姿勢は不快であるにもかかわらず、普通の自然な座り方として習慣化されるのである。われわれの身体意識が不足しているがゆえに、それはまず気づかれない。それゆえに、そうした悪い習慣を修正し、われわれ自身の使用のより良い制御に至るために、改善された反省的な身体意識が求められるのである。習慣の産物であって単に自然性に依拠しているのではない悪い習慣を正すことが、まさに問題なのだ⁽⁵⁾。そのことが、われわれの自己知覚と自己使用の能力を正しいものとするために、さまざまな身体訓練が一般的に、表象(representation)と自己意識的な身体的集中を引き起こす理由である。

それらの訓練は、われわれのあらゆる知覚と行為にはつき

私は、外的な対象物に対してと同じ様には私の身体について、私の視野を変えることができないのである。「私は私の身体でもって外的な対象物を観察する。私はそれらを手で扱い、吟味し、それらの周りを歩いたりするのであるが、しかし、私の身体それ自身は、私が観察することのないものである。それを可能にするためには、私はもう一つの身体を使わなければならない」⁽⁶⁾。「私は、絶えず、私の身体の同じ側にいる。身体は、一つの変化のない視野において私に与えられるのである」⁽⁷⁾。

これらの主張に対し、私は、*Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics* において、いくつかの議論を否定し、われわれが自己を生かすことの質と効果を高める身体感性的反省の価値を認めている、ジョン・デューイー、F・M・アレグザンダー、モーシェ・フェルデンクライスといった理論家の識見を取り上げることによって、反論を企てている。私もまた、すでに以前から、非反省的な身体的理解と無意識の行為の積極的で必然的な役割を主張してきたが、私は今、身体感性的反省を用いることに光を当て、非反省的な身体意識と反省的なそれとが最適に統合されるのはいかにしてかを説明する、二重の内容を持った方法が必要だと考えている⁽⁸⁾。われわれの知覚と行為における非反省的な習慣の広がり意義は、それらの習慣が十分に適切なもので、それらの習慣が何であるかを批判的・反省的に意識することを含むプロセスを通して修正される必要がない、という

りと気づかせるという(不可能な)努力によって、非反省的な行動の重要な段階を消去しようとするのではない。それらは、われわれの経験と行為を妨げる非反省的な行動を改善しようとするだけである。しかし、この改善を効果的なものにするために、非反省的な行動や習慣は、(限られた間であっても)意識的な批判的反省へともたらされなければならない。それによって、非反省的な行動や習慣は、より正確に把握され扱われるようになるのである。われわれは、身体を用いて行おうと望むことをより効果的に行うことができるように、自分が行っていることをいかに修正するかを知るために、身体でもって何をしようとするのかを知らねばならない。それゆえに、デューイーがアレグザンダー・テクニクの学び手としての彼の経験から逆説的に結論付けるように、「真の自然性とは、生得権ではなく、意識的制御という技法の究極の用語であり、成し遂げられた獲得である」⁽⁹⁾。それは、われわれの身体についての高められた反省的意識によるのである⁽¹⁰⁾。

Body Consciousness は現代の西洋哲学に焦点を合わせているため、本論文では東洋に目を向けたいと思う。身体性をめぐる西洋哲学とアジアの哲学を対照的に見るのが一般的であるけれども、どちらの伝統においても、自己と身体的反省的な分析と意識的制御を主張する見方と、それよりも自然性を主張する見方との間に、似たような広がりがあることがわかる。儒教の伝統では、その原点となる『論語』は、行動の毎日の自己探求を強く求めている(そこでは、自己(self)あるい

は人格(person)という語は身体(body)を表す語と同じ「身」である(⑩)。後に孟子は、身体に対して意志と精神の制御する注意を与えることによって、「身体を満たす」「あふれるような氣」を高めることを主張している。一方、荀子は、模範となる人物は、「生命にとって重要な呼吸を制御する方法」に習熟し、「自身の内的自己の探求に没頭し」そして「単なる外的なことがらを拒絶する」必要があると述べている(⑪)。

それに対して、道教の伝統は、身体への配慮について、身体的な注意深さの重要性を大変強く主張するのだけれども、それはまた、行為の非反省的な自然性と、意図的な自己意識からの解放を、擁護することでも有名である(⑫)。『道德経』の後の最も影響力のある道教の古典である『莊子』においては、人は「自己の忘却者」であることが強く求められる。というのは、「自己を忘れた人は極楽へと至ったと言われる」からである(⑬)。「人が、自己の中に留まらないとき、事物はそれ自体、その形をその人に明らかに示すだろう」(N, p. 372)。このメッセージは、明らかに、単に自己中心主義を拒否すること以上に、自己の探求の完全な放棄であり、それとともに、外的世界の批判的で反省的な探求も放棄している。意識しない自然性は、成功する生き方と行為の秘訣であるように思われる。それゆえに、「目が見ようとせず、耳が聞こうとせず、心が知ろうとしないとき、あなたの精神は身体を守り、身体は長寿を享受するだろう。あなたの内部にあるものを氣遣いなさい。多くの知識はあなたを害するのであるから、外の世

結び付いているがゆえに、彼に影響を与えるものについてはすべて気づいているにもかかわらず、以下のように告白することを指摘している。すなわち、「私は、それ[自分に影響を与えるもの]を、私の頭にある七つの穴と肢体で知覚したのか、それとも私の心臓、腹部、内臓で知ったのか、知らない。それは端的に自己理解である」(C, p. 77)。また、「私は、私の体が何に寄りかかり、私の足が何を踏みつけたのかに気づかなかった。私は、木の葉のように東へ西へと風で流され……そして、風が私に吹き寄せたのか、それとも私が風に寄り添ったのか、私は全く知らなかった」(C, p. 37)。

しかし、この非反省的な自然性の主張とともに、これらの道教の古典には、自己探求に対する深い尊敬も見られる。例えば、『莊子』は次のように言う。「私が良い聞き方について語るとき、他者に耳を傾けることを意味しているのではない。私が意味しているのは、まさに、あなたの自己に耳を傾けることである。私が良い視力について語るとき、他者を見ることを意味しているのではない。まさに、あなた自身を見ることである。自分自身を見ないで他人を見る人は、自分自身を理解するのでなく他者を理解するのであるが、他人が得たものを得るのであって、自分自身が得たものを得ることには失敗する。その人は、他人に喜びをもたらすものに喜びを見出すが、自分自身に喜びをもたらすだろうことには喜びを見出さない」(N, pp. 102-103)。「したがって、私は私の内部にあるものを探求するのであり、私は道からはずれることは決して

界を遮断しなさい」(N, pp. 119-120)。「莊子」の魅力的な一節の中で、反省の拒絶がただ座ることと結び付けられている。それは、座禅という禅の修行の注目すべき予兆である。それを、日本の禅の指導者道元が、後に、「じっと座り、無為の境地に至る」と語るのである(⑭)。『莊子』がより劇的に示すように、「私は肢体を粉々に砕き、知覚と知性を閉め出し、形を捨て、理解することを止め、そして、私自身を大道と同じ物と見なす。それが、座って全てを忘却するということの意味である」(N, p. 9)。

同じ様な種類の非反省的な自然性は、熟練を要する行為においてははっきりと認められる。「職人の匠は、コンパスや丁定規のように線を引くことができた。それは、彼の指が物に沿って変化し、彼の気持ちちが邪魔をしなかったからである」(N, p. 88)。三番目に重要な道教の古典である『列子』は、同じ様に、非反省的で自然的な行為の擁護を示しているように思われる。そのことを、その翻訳者でありすぐれた研究者であるA・C・グレイアム(Graham)は、「思考は人を良くするのでなく傷つけるのであり」そして「自分自身を意識することは特に危険である」と捉えている(⑮)。ほとんど意識のない酔っぱらいは、堅くなつて身構えている意識のはっきりした人よりも、車から落ちたときに怪我をしないようだと述べ、列子は、同じ様に、良い泳ぎ手は「どのように泳いでいるのか気づかずに泳いでいる」(C, p. 4)と言う。また、その書物は、老子の或る弟子が、自分自身と一体化し自然と深く

ない」(N, p. 39)。その賢者は「自分自身に帰り、無尽蔵のものを見出す」(N, p. 273)。「自分自身の中にあるものの育成を实践する人は、社会においていかなる地位も持たないことで恥じることはないだろう」(N, p. 317)。「内的なものに集中する人は、名声をもたらしことのない行いをするが……「しかし」永遠に光の所有者なのである」(N, p. 355)。或る意味では、身体的な行為や運動でさえ、自己についての安定した感覚を生み出すために内面を見ることによって、改善がなされると言われる。その安定した感覚から、行為がより効果的に生まれるのである。「あなたが自分自身の中に真実を感じずに、それでもなお前に進もうとするなら、どのような動きも的を外すだろう。外的な関心が侵入して除外されなければ、どのような動きも失敗に失敗を重ねるだけだろう」(C, p. 1)。

『列子』も、同じ様に自己探求の価値を認めている。「あなたは外の世界を旅することに忙しく、内の世界の瞑想に自らをいかに関与させるかを知らない。外の世界の旅では、われわれの外にある事物の中で何をわれわれは欠いているのかを探し求める。一方、内的な瞑想では、われわれは自身への満足を見出す。後者は完全なものであり、前者は不完全な種類の旅である」(C, p. 88)。そして、熟練の伴う行為に関して、『列子』は同様に、基本的な熟練の行為は、自己の制御であり、自分自身への氣遣いによって達成されるということ述べる。自己の基礎となるものは、われわれを最善へと導く、限りのない、力を与える道だからである。したがって、音楽

家は、取えて演奏しようとする前に、まず自分自身の中に調和を見出すことを求めるのである。「私が心に抱くものは弦にあるのではない。私が目指すものは音符にあるのではない。私がそれを心の中に内的につかまない限り、それは、私の外部の楽器からの答えとはならないだろう」(F, p. 107)。

われわれは、同様に、道教の基礎である『道德経』が、自己理解の重要性をはっきりと肯定していることに注目すべきである(自分自身を知っている人は洞察力を持っている、「賢者は自分自身を知っている」(24))。また、批判的な自己観察が、平穏さ、柔軟さ、心の清らかさといった大切な目標を達成するために、重要であることも指摘している(25)。この自己観察という考え方は、道教と結び付いたもう一つの古典、『管子』の「内業」の章で広く展開されている。四世紀半ばのものとされるこのテキストは、道を把握し、それによって非行為(無為)と言われるような全く力を要しない行為の、最も効果的な知覚と最善の方法に到達する方法として、「内的な育成」を使うことに、焦点を合わせている(26)。そのような内的な育成は、道が個人の心の中で発見されるように、静寂に向けて身体と精神を制御することに注意深い気遣いを求める。「内業」の二つの節から簡潔に引用しよう。他の節はその論点を補強している。

V

道は何らの決定的な位置を持たず、

ここでの「心(mind)」という語は、中国語の心(xin)の訳語であることを述べておくべきである。その主たる意味は「心情(=心臓(heart))」であり、中国思想において人の精神生活は本質的に身体的でもあることを強調するために、心はheartあるいはheart-and-mindと訳されることが多い。それゆえ、心を育て静寂にすることによって心に向き合うことは、自ずから、身体的な自己に向き合うことを意味するであろう。

III

それでは、自己に対する気遣いと、自然な行為における自己の非反省的な忘却という対立する見解を、単に道教や中国哲学の中だけでなく西洋の哲学的伝統、さらにはジェイムスとデューイーといった対照的な見解に例示される狭い意味でのプラグマティズムの哲学において、いかに和解させることが可能であろうか。私が過去の著作で概略を描いた一つの戦略は、局面や段階を相互に置き換えることである。自然な非反省的行為は、一般に、行為のための最も効果的な方法であるのだけれども、その擁護者でさえ、感覚運動的技能(楽器を演奏すること、ボールを打つこと、自転車に乗ること、ダンスのステップを習うこと)の初期の段階において、その行為に関わっている身体部位でわれわれは何をしているのかに、注意深い批判的なまなざしを注がなければならないことがよくあることを認めようとする。われわれの呼吸と、行っていることについて

それはすぐれた心の中にある。

心が静寂で生きた呼吸が規則正しくなされるとき、

道はそれによって止められる。

道はわれわれから遠くなく、

人々がそれに達するとき、人々は元氣を得る。

道はわれわれから切り離されておらず、

人々がそれと一致するとき、人々は調和を保つ。

だから……

あなたの心を育て、あなたの思考を平穏なものにしないさい、

そうすれば、道はそれによって得られるのだ。

XIX

神秘的であるかのように生きた呼吸を凝縮させることで、無数の事物がすべてあなたの内部に取り込まれるだろう。あなたは凝縮させることができるか。それらの事物と一体になることができるか。

……

四肢が一つにまとめられ、

血と生きた呼吸が静寂であるとき、

あなたの意識を統一し、心を凝縮させよ、

そのとき、あなたの目と耳は過剰な刺激を受けることにはならないだろう。

そして、はるかかなたの意志でさえも、身近なものに思えるだろう。

の自己受容の感覚(proprioceptive feel)にもまた注意を払うべきであると、私は付け加えたいと思う。しかし、自然性を主張する過激な論者たちは、この学習の段階が終わってしまえば、われわれの身体が行っていることへのはっきりした気遣いへの要求もなくなるのだと、主張する。

それに対して、私の立場は(アレクサンダー、フェルデンクライス、そしてデューイーのような哲学者たちといった身体論者と共通するのであるが)、その学習段階が終わったと見なされる後でも、批判的な自己への気遣いが求められると考えるものである。というのは、この学習過程は決して完全に終わることはないからである。荀子がかつて述べたように、「学びは決して終わってはならない」(F, p. 135)。学びは決して終わらない。なぜならば、獲得した技能のさらなる洗練と拡張の余地があるというだけでなく、われわれはすぐに行為の悪い習慣へと陥り、あるいは(怪我、疲労、成長、加齢といったものを通して)自己の新しい条件や、自然な行為の習慣を矯正し、再学習し、調整する必要がある新しい環境に、遭遇するからである。すべての行為が、いつも明確な注意を与えられなければならないというのではない。それは不可能でもあり、不必要でもあるだろう。われわれは、注意を最も必要とするものが何であるかに、注意を集中しなければならない。それは、たいていはわれわれが行為を行う世界である(もっとも、行為中の身体への周到な注意はいつもその環境への何らかの注意を含んでいることを、忘るべきではない(27))。

しかしながら、多くの場合、行為の世界におけることをより効果的に扱うには、われわれは、新しい習慣を獲得するか、行為の習慣の様式ならびに行為を導く態度、感情、知識を洗練あるいは再構築する必要があるものであり、この経過はわれわれの身体的行動に明瞭なまなざしを向け直すことを求める。ひとたび新しい、あるいは再構築された習慣が獲得されれば、行為中の身体に特別な注意を向けることはせずに、行為の標的や目標を達成する身体的手段ではなく標的や目標に向けられたまなざしによる、より一層非批判的で、非反省的な自然性へと入っていくことができるのである。

『列子』では、うまくいく自然な行為のために求められる調和を生み出すために、自己への注意深いまなざしの必要性が、同じ様に主張されている。偉大な弓の射手は、貧弱な弓であってうまく使いこなす。それは、的に「向けられた彼のまなざしのゆえ」というだけでなく、弓の「ゆるみと緊張を彼の手の動きが同じものにする」ように身体を訓練したからなのである(p. 105)②。弓術では、さらに、「まばたきをしないことを学ぶ」とともに「いかに見るか」(p. 112)をも学ばなければならない。それは、見ることとまばたきすることにおいて、身体的行動を批判的に探求することをも求めるのである。同じことが、魚釣りや馬車の操縦でも求められる。そこでは、自然性とともにわれわれの的に集中することができるとか、落ち着いた鋭敏な手で対応できるように身体的手段の身体的制御を獲得したかどうか、にかかっている。

いう身体的な準備に拠っていると述べている。「私は、心を落ち着かせるためにいつも断食をする。三日間断食を行えば、成功や報酬、名誉や俸給といったことを、もはや考えない。五日間断食を行えば、賞賛や非難、技能や不格好であることについて思いをめぐらせない。七日間断食を行えば、私は大変落ち着いて、自分が四肢や姿や身体を持っていることを忘れる。そのときには、支配者や宮廷は、もはや私にとって存在しない。私の技能は一点に集中し、あらゆる外的な迷いは消えていく」(p. 88)。身体と精神を忘却するために、彫刻家は、まず、断食という身体的な手段によって、落ち着きと集中を生み出す。そうすることで、身体的な成功や懲罰あるいは心的な批難や賞賛といった迷いを誘う考えを持たずに、彫刻に専念できるのである。

これらの生き生きした寓話は、重要な論点を示唆している。自然性を主張するジェイムズなどの論者たちが示している事例の多くは、行為の身体的手段についての反省がわれわれを戸惑わせ、まごつかせ、間違えさせるように思われるのだが、われわれを戸惑わせてまごつかせるのは、その議論が(足とか舌などについての)実際に身体的な議論ではない、そうした事例であろう。むしろ、そうした誤りを引き起こし、問題になっている身体部位がうまく達成できないだろうとわれわれが心配する課題を行うのを助けるために、その身体部位への注意を密接に生じさせるのは、とにかく転落あるいは失敗するという不安である。言い換えれば、実際になされている身

そして、自分自身の内部に必要な落ち着きを生み出す唯一の確かな方法は、自身の本当の性質を知り、その長所を伸ばすために、内面を注意深く見ることである。「自分の度量を守り、それを超えないことである。……自分の性質をまとめ、活力を高め、内面の長所を維持し、何かが創造されるところにまで至る。そのようにすることができれば、内面にある至上の喜びは完全さを保ち、内面の魂は欠点を持たないだろう」(p. 88)。そして、それは、自身の内面の至上の喜びを知るのではなく、酒という外的な物質によって引き起こされる無自覚だけで転ぶことを恐れない酔っぱらいに勝っていると、間違ひなく言われるのである。

さらに、『列子』は、われわれが獲得した自然な行為の技能は、新しい条件に直面するとき、いかに再構築を求めるかを示している。熟練した射手は、山の崖で弓を射るように求められるとき、考えることをしない習慣の技能と「彫像のように」落ち着いた風格のある姿勢を、完全に失う。不安を引き起こす新しい条件で、「精神と呼吸を変化させない」ように自分自身を制御することを学んでこなかったために、彼は、崖で、震え、恐ろしさのあまりぱたり倒れてしまうのである(p. 88)。他の行為での技能も、同じく、失敗とか報酬とかを考えると、崩れてしまう。「あなたの外にある何かに重きを置くと、内面は不格好なものとなる」(p. 14)。

同様に、『莊子』において、はつきりと力を抜いた自然さで傑作を生み出す偉大な彫刻家梓慶は、自分の技能は断食と

体運動への注意が行為の成功を妨げるように思われる実例は、身体部位への実際の注意が、感情や、失敗、成功への思い、あるいは他者の目に映っている自己のイメージといったものによって、まさに不明瞭にされている事例なのである。例えば、滑りやすい豆を箸でうまくつまむことができないとき、私は指や手の動きに実際に注意を払っているのだろうか。それとも、自分の手を見つめながら、うまくできるだろうか、自分が四苦八苦していることを他人はどのように眺めて、あるいは判断しているのだろうかといった思いやそれに伴う感情で、気持ちがいっぱいになり支配されているのだろうか。私の意識は落ち着いて鋭い感覚を持っているのか、それとも不安で狼狽しているのか。また、私は身体感性的な自己観察に技能や正確さを持っているのかどうか、あるいは自己についての私の身体感性的感覚はあまり明瞭ではなく、自分が不安に陥っていることや、たとえ目が指をじっと見つめているとしても、自分の指に対する注意の質や精度がそれによって乱されていることに気づいていないのではないか、という問題もある。

知覚や行為の技能が他の人々より優れた人々がいる。訓練はそうした技能の獲得の一つの方法である。メルロロポンティの本質主義的現象学の方法は、すべての正常な人々は、自然的な知覚と行為の同一の根源的レヴェルを有している(その根源的レヴェルは素晴らしく効果的に機能し、脳の損傷やその他の心的外傷という病的な場合にのみ、明らかに異常な個人において

機能不全が見られる)と考えるのであるが、状況はもっと複雑だと私は考える。われわれの(ほとんどすべてではないとしても)多くは、何とか平均的な機能を持っているが、不必要な痛み、不快、効率の悪さ、すぐに疲れてしまうこと、そして或る種の間違いや事故を起こしてしまう傾向といったようなことで、正常であることから外れてしまうとは見なされないさまざまな小さな欠点を持った感覚運動の自然性という習慣で、やりくりをする。これらのより微妙な異常が、模範的で健康的な機能のための規範を明らかにするという意味で、その人の行為は正常ではないとするのである。

普遍的で不変的な根源的な身体意識の有効性を主張しようと考え、メルロ・ポンティはわれわれの自然的な行為をまことに効果的だと見なしている²⁹。われわれの暗黙的で非反省的な身体的知覚の重要性を指摘したメルロ・ポンティと私は同じ考えを持っているが、その身体的知覚はまことに不正確でうまく機能しないこともしばしばあることを認識すべきだとも、私は思う。ゴルフ・クラブを振る運動で、私は自分の頭を下に向けていると思っていても、それを見ている観察者は私がそうしていないのを簡単に見抜くこともあるのである。身体教育の訓練は、メルロ・ポンティが根源的だと見なし普通の行為では驚くべきほど欠点がないと讃える自然的で習慣的な行動における、身体の間違った知覚や使用といった問題を扱うために、再現的な意識の練習を行う。したがって、メルロ・ポンティが、普遍的で「変化しない」、そしてあら

ゆる知覚と成果を説明するための本質的な基盤として求められる、根源的で非反省的な知覚を捉えようとするのに対し、私のプラグマティズムの方法は、身体的な主観性の違いにより鋭敏であり、むしろ、われわれの知覚と成果が改善されるように、(たいていのとかすべてのではないとしても)より多くの行動をより明瞭に意識的で反省的にすることによって、われわれの行動を探索し高めることをねらう。非反省的な習慣をより明瞭な意識へともたらすことは、悪い習慣を是正するだけでなく、行動の問題のある形を捨て、精神の柔軟性と創造性をより一般的に高める新たな思考を刺激し、さらには脳の神経系の適応性と効率性を高める機会を与えるのに有用なのである³⁰。

明示的で批判的で、さらに反省的な身体意識の価値は、技能の学習の段階においても、その技能を拡張し洗練するためにも、そして不適切な習慣を改めるためにも、優れたものであるように思われる³¹。有名な中国の自然性の擁護者たちも、自己の行為を世界や道と調和させることに集中するために、自己を越えていく努力の中で自然性を使うことを肯定し、自己観察の継続的な重要性を認めている。これらの、学び、既得の知識の放棄、そして再度の学びという説得力のある論点は、確かな身体感性的意識と身体感性的反省の重要性を打ち立てるのに十分であるように思われる。しかし、おそらくわれわれは、さらに論を展開することができる。確かな、あるいは反省的な身体感性的まなざしは、これらのさまざまな

学びの段階から、焦点が学びではなく成功した行為にある最終段階の熟練の局面へと、行為を有用に方向付けすることができるのだろうか。

明らかに実際の生活の経験といくらかの経験的研究に基づき、運動という身体的手段への明確なまなざしは、行為の目的から何らかの形でわれわれの注意をそらし、それゆえに行為の成果を下げるだろうという可能性が、確かにある。しかし、おそらくそれは、われわれの注意力や調整力が、多様な目的と情報を同時に包含すること、例えばわれわれの身体運動と行為の目的の両方を観察することに関わるには不十分にしか、訓練されていないということなのであろう。しかし、われわれは、テレビのスクリーン上のニュース映像をしっかりと見ながら、ニュースのナレーションに耳を傾けることができるだろう。それは、車を運転しながらラジオを聞くとき、車の流れに注意を払いながらニュースを注意深く聞くことができるのと同じである。おそらく、身体的行動に注意を払うことにより多くの経験を持ち熟練している人々は、そうした明確で反省的なまなざしと、同じく行為の目的に向かう円滑で効果的な行為とを結び付けることができる。われわれの多くは、すでに身近な課題においてそれを行うことができるだろう。例えば、靴の紐を結ぶとき、私の指の動きや指が紐をつかむことに気づくことは、結ばれるべき紐を私が観察するのを妨げることを発見するのではなく、むしろ紐を結ぶという私の行為を向上させるのである。

IV

能の偉大な宗匠、世阿弥元清は、大変異なっており、対立させざる方向を同時に取り込むように注意を訓練することができると考えるよう、主張している。彼の最も重要なテキストの一つ『花鏡』で、能のわざの訓練を説明する中で、世阿弥は「舞の五つのわざ」について語っている。第一のものは、「自己意識的な動きのわざ」である。それは、わざの中にある身体へのはっきりと意識されたまなざしを含んでおり、「身体のさまざまな部分に動きを与え、手に正しい身振りを与え、舞の出来栄を制御し、その結果、その舞が、序、破、急という動きのリズムの適切な組み立ての中に入るようにする」³²。第二のわざは、「意識を越えた動きのわざ」である。それは、役者が生み出す特定の動きの問題ではなく、明示的な技術の問題を越えた「雰囲気創造」である³³(p. 78)。この第二のわざは、技能の習得の中で、自然な技能の行為が身体的位置や運動への明瞭で反省的な注意に取って代わられるという意味で、第一のわざに取って代わることを意味するのではない。

行為の中で自己観察が継続的に必要であることは、世阿弥が、そうした自己反省は「意識を越えた動き……の創造において重要な契機である」ことを強調することで、明らかにされている。そこでは「目は前を向き、心は後方を見る」³⁴(p. 81)。ここで言われているのは、手や足をどこに置いてい

るのかに特に注意を払うといったことではない。「役者は目で前方を見ており」、他の役者や観客を見ることができ、それによって、彼の演技を最高の演劇的環境に調和させることができるのである。「しかし、彼の内面的な集中は、背後からの自分の動きの姿に向けられなければならない」(ibid.)。言い換えれば、役者は、自分自身の明瞭で反省的なイメージを持ちながら、演じなければならないということである。それは、(バランスの自己受容感覚、姿勢、筋の緊張、表情、優美さなどの)身体的な状況の内面的なイメージだけでなく、自分が観客にどのように見えているかをいかに感じるかというイメージでもある。

世阿弥は、この複雑な意識を次のように説明している。「役者の姿は、観客席の観客から見られ、役者が自分自身に対して抱いているイメージとは異なるイメージを生む。観客が見ているのは、役者の外面的イメージである。それに対して、役者自身が見るものは、自分自身に対する彼自身の内面的イメージを形成する」。それゆえに、役者は、「彼自身の内面化された外面的イメージを把握し、勤勉な訓練によってのみ可能な前進を獲得するために、さらなる努力をしなければならない。ひとたびそれを獲得すれば、役者と観客は同じイメージを共有することができる。そのときにのみ、役者は真に自分の姿の本質をつかんだということが、実際に言われるのである。役者が自分の真の姿を把握するということは、彼が、自分の右と左の、そして前と後ろの空間を、制御のもと

に置くことができることを意味する」。たいていの役者は前と横に気を配ることはできるけれども、「自分が背後からどのように見えるのかに気づくことができなければ、演技の中で出てくるだろう自分の不格好さに気づくことはできないだろう。したがって、役者は、内面化された外面的イメージを使って自分自身を見、観客と同じイメージを共有するようになり、心の目で自分の姿を観察し、そして、彼の身体全体で優美な姿を維持しなければならないのである」(ibid., p. 81) (33)。

こうした記述から、世阿弥が四肢の「自己意識的な動き」についてではなく、いわゆる意識を越えた動きについて語るときでさえ、世阿弥は、演技の巧みさは持続的な自己意識への集中を求めるということを述べているのがわかる。その持続的な自己意識の獲得は、生まれながらのものであったり容易に獲得できるものであったりすることはなく、「勤勉な訓練」を求めるものである。実際、役者が全く動いていないときであっても、演技に命を与えるのは、役者が演技の中で自分自身の表現的な「内的緊張」や「内的な制御状態」に集中することだと、世阿弥は述べる(ibid., p. 9)。役者が何も語らず何もしないときでさえ「内的な緊張の意識を保ち続ける」役者の能力が、「何も起こらない」瞬間を、それにもかかわらず演劇的な力と意味で満たすのである(34)。確かに、世阿弥にとっての自己意識は、良い演技にとってより一般的な重要性を持っている。というのは、芸の熟練は、第一に、自己理解を通しての自己についての熟達だからである。「役者が

本当に名人になりたいと思うのであれば、舞や仕草のわざに頼っているだけではだめである。熟練にとっては、むしろ、役者自身の自己理解の状態や、恵まれた型についての感覚が大切なのである」(ibid., p. 90)。

真の卓越性を獲得するために、決定的に重要な高い自己意識や自己観察が、役者には求められるとすれば、役者はそれをどのように獲得するのだろうか。自分が演じる身体的行為、演じるときの内的な感覚やイメージ、観客の反応、さらに、論理的にはわれわれは見ることができない、自分の背面の姿やその他の(例えば自分の目の表情といったわれわれの姿の次元を含む、観客が演技に対して持つイメージといったことに、注意深く意識的になる並外れた技能を、人はどのように獲得するのだろうか。もちろん、世阿弥は、勤勉な訓練によってである、と答える。しかし、そうした訓練の本性や基盤や方向は、一体いかなるものであるのか。世阿弥は、その秘密を明かしていない。彼は、深遠な思想家であり、そのテクストが彼の芸の一座を越えて流通するとは考えられていなかった(35)。伝統的な瞑想的伝統が、自己観察と、高く鋭い自己意識の技能を発展させる、多くのわざを生み出したのであった。そのいくつかは、世阿弥の禅仏教との深い関わりから世阿弥が知るようになったものである。しかし、それらはいずれも、観客が役者を見るように背後からの自分の姿を見るといった、世阿弥が役者に求める自己意識の極めて神秘的な妙技に向けられて作られたもののようには思われない。本論文

の最後に、世阿弥の時代の、あるいは持続する能の伝統の内部からの、特別なテクストやその他の資料に頼るのではなく、最近の脳科学での発見とともにわれわれ自身の哲学的想像力を使いながら、その神秘的な謎を説明するのに有用な三つの方法について、簡単に考察してみよう。

V

観客が役者をどのように見ているのかを役者自身が知り、自分の目では実際に見ることのできない背後からの姿の像を役者自身が把握することが、いかに可能かを説明すると思われる、少なくとも三つの方法がある(36)。第一のものとして、鏡を使った訓練プログラムが考えられる。適切に設定された鏡を通して見ることで、役者は自分の背中がいろいろな姿勢でどのように見えるのかを、知ることができるだろう。その際、さまざまな姿勢における自己受容的な感覚に気づくことによって、その結果、役者はさまざまな視覚像とさまざまな自己受容的な感覚を、結び付け関係付けることができるだろう(37)。このような関係付けの訓練の精密なプログラムを通して、役者は、たとえ自分自身を背後からはっきりと見ることはないとしても、(鏡を使うことなく)実際の演技の中で自分の姿がどのように背後から見えているかを、自分の自己受容的な感覚から推測できるようになるはずである。この視覚像と自己受容感覚を通してのモード変容訓練は、それらの感覚モードの間にある基礎的な神経系の連携の存在によって、確か

に支えられているであろう。自己受容感覚と視覚は、例えば、前庭組織によって結び付けられる。それは、平衡感覚を支配するもので、頭の位置についての情報と、目の動きについての眼球運動の情報と、身体その他の部位についての自己受容の情報を統合する⁽³⁾。自己受容感覚と視覚は、視覚・運動ミラー・ニューロン・システムによっても、結び付けられている。この視覚・運動ミラー・ニューロンは、人が自分で特定の運動を実施するとき、他人によって実施された運動をただ見るときの両方で、放電する。そうしたニューロンは、他者を真似して理解し、他者とコミュニケーションを取る、われわれの自然の能力を説明するのに使うことができる。しかし、それはまた、視覚的な知覚と運動・自己受容的な知覚を統合する、われわれの基礎的能力を説明する方法も示しているのである⁽⁴⁾。

第二の方法は、より「他者に向かった」あるいは個人横断的なものである。それは、誰かに役者の姿勢や動きのふりをさせ、役者が（観客の役割を果たして）その姿勢や動きを背後から観察し、感情移入的にその姿勢や動きを見て心の中でそれらをなぞるというものである。感情移入的な知覚となぞりという考え方は、想像力の曖昧でロマン主義的な観念ではなく、実験的研究と神経学的研究に確かに基礎付けられたものである。運動の心理的リハーサルやイメージ化は、運動そのもので使われる脳の部位と類似の部位を活性化するだけでなく、その運動や行為に関わる筋肉やその他の生理学的反応をも活

性化することが示されている⁽⁵⁾。さらに、ミラー・ニューロン・システムの最近の研究が、行為を観察することが、実際にその運動を行う際に関与する脳の部位の活性化を導くことを示しているように、学習に関する実験的研究は、他者が或る運動課題を繰り返して行うことをただ観察するだけで、その観察する学習者はその後に行う課題の成果を著しく高めることができることを、示してきているのである⁽⁶⁾。このことは、一人の役者の姿勢の取り方を見ることは、その観察している役者において、その行為の自己受容的な感覚、すなわち、その姿勢を真似してその姿勢を取ることがその種の自己受容的な感覚を生じさせるかどうかを見ることによってその役者が確実に得ることができるだろう感覚的な理解を、なぞることができることを意味している。他者における優美な姿勢の視覚像と自己受容的なイメージを関連付けて結び付ける徹底的な訓練を通して、熟練した役者は、観客がたとえ後方から見ているとしても、役者がどのように観客には見えているかを、自分自身の身体の自己受容的な感覚から、直観的にあるいはたちどころに推測することができるだろう。

これらの二つの方法は、同じ役者によって同時に用いられるのではなく、一連のプログラムの中で組み合わされて使われるものであろう。どちらも、姿勢の現れについての推測を基礎付ける連合型訓練に依拠している。そのような推測は——たとえ直接的で非反省的であったとしても——実際に見ることと同じように捉えていいのだろうか。世阿弥であれば、

実際の目で見るができないものを心の目で見るというように、比喩的に語るだろう。しかし、ミラー・ニューロンの考え方は、第三の方法を示唆する。それは、極めて思弁的で信じがたいものではあるが、言及する価値がある。というのは、たとえ目で見るができないときであっても、役者の心が身体を見るという世阿弥の考えを実現する、より直接的な方法を含むと考えられるからである。姿勢の自己受容的な感覚がミラー・ニューロン・システムを通して、その姿勢が対応する像のインプットを生み出すのであるならば、原理的に言って、明確な自己受容的な意識を持つことが極めて巧みな人は、物理的な鏡や他人を見るという感情移入的な鏡によってではなく、自分の姿勢や動きの自己受容的な自己観察によって、自分の姿勢がどのように見えるのかについて、心の中に視覚的像を生み出すことができるだろう。したがって、正確な自己受容的な自己意識の厳しい訓練は、理想的には、世阿弥の役者が、背後からでさえ、自己の身体の視覚的な効果を直接的に把握し意識化することを、可能にさせるだろう。

この方法は、かなりこじつけのように思われる。というのは、脳の視覚野と運動野を結び付けるミラー・ニューロンの研究は、視覚刺激が対応する脳の運動野の活性化をいかに刺激するかを問題にするもので、その逆ではないからである。ミラー・ニューロン研究の第一人者、ヴィットリオ・ガレーズ(Vittorio Gallese)が確かめたように、注意深い自己受容的な感覚を伴った閉眼の運動がとれど脳の視覚野を刺激する

かについては、実験的研究が存在していないのである。しかし、彼が共著者となった最近の研究は、「目を閉じたままの被験者の触覚刺激における運動感覚的な視覚野の活性化」を示しており、「複数感覚の統合は……われわれの脳に広く見られる機能的特徴である」がゆえに、原理的には、「臆の振動のように、自己受容的刺激の後に視覚野の活性化を見ることができてもおかしくない」と彼は考えている⁽⁷⁾。もちろん、そのような視覚の活性化は、劇場で観客が外から見ると思われるものについての、明瞭で正確で感覚的に明敏な視覚的知覚の生成を意味するわけではない。したがって、この方法は、他のものも同様であるが、単なる仮説に留まるものであり、世阿弥の秘儀も間違いないであろう。しかし、それにもかかわらず、彼の教義は、行為する身体に明確に意識を注ぐことの価値を、はっきりと示しているのである⁽⁸⁾。

原 注

- (1) この企ての最初の試みについては、Richard Shusterman, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life* (New York: Routledge, 1997); "Somaesthetics: A Disciplinary Proposal", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 57 (1999): 299-313; *Performing Live* (Cornell University Press, 2000) を参照。身体感性論のさらなる展開と批判的議論については、例えば、Martin Jay, "Somaesthetics and Democracy: Dewey and Contemporary Body Art", *Journal of Aesthetic Education*, 36 (2002): 55-69; Eric Mullis, "Performative Somaesthetics",

Journal of Aesthetic Education, 40 (2006): 104-117; Shannon Sullivan, "Transactional Somaesthetics", in *Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism* (Indiana University Press, 2001); Cressida Heyes, "Somaesthetics for the Normalized Body", in *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies* (Oxford University Press, 2007); Wojciech Malecki, "Von nicht diskursiver Erfahrung zur Somästhetik", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56 (2008): 677-690 を参照。

- (2) 睡眠中の違ったレヴェルの意識があることも明らかであることを付け加えるべきである。レム睡眠では、「特にデルタ波が優勢である眠りの初期に」「夢が長くはつきりと続き、意識が覚醒レヴェルに近づく眠りの後期のレム睡眠」時よりも、経験の意識や感覚のはるかに低いレヴェルがあるようである。Giulio Tononi and Christof Koch, "The Neural Correlates of Consciousness: An Update", *Annals of the New York Academy of Science*, 1124 (2008): 239-261 を参照。引用は p. 243 から。意識レヴェルの広がりは、もたらされるさまざまなレヴェルの感覚喪失によってさまざまな意識レヴェルが形成されるという事実によって、さらに複雑になっている。そうしたさまざまなレヴェルには、通常の睡眠状態よりは意識があるというより穏やかな感覚喪失もあれば、痛みの刺激にさえも全く反応しない強い感覚喪失状態に達する場合もある (pp. 243-244 参照)。意識レヴェルは、私がここで論じる意識の覚醒（つまり非感覚喪失）レヴェルにおいても区分されるだろう。したがって、ここでのレヴェルの分類は完全なものではなく、むしろ、意識についての議論で平準化されてしまいがちな複雑性を

示唆するものである。

- (3) Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge, 1962), pp. xv-xvi を参照。メルロ＝ポンティは、「そうした非反省的な洞察力を再認識することが、現象学が目指す重要なことだと述べている。それ（現象学）は、「反省が始まる以前に、奪い取られない存在として、世界がいつも「すでにそこにある」、そうした類の哲学である。すべての試みは、世界との直接的で原初的な関係の再構築、そしてその関係に哲学的な位置付けを与えることに向けられる」(p. vii)。
- (4) これらのレヴェルのさらなる詳細と、より一般的に身体感性論については、Richard Shusterman, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics* (Cambridge University Press, 2008) を参照。
- (5) 引用は、*The Complete Works of Plato*, ed. John Cooper (Indianapolis: Hackett, 1997), pp. 56-57 から。トラトスは、或る種の身体的修養は望ましく、はるかにプラトンの取れた考えを、『テイマステス』と『法律』で示している。
- (6) Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge University Press, 1991), p. 191.
- (7) Benno Erdmann, ed., *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992), pp. 68-69 参照（英訳はシニスターマン）。また、Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary Gregor (University of Nebraska Press, 1992), pp. 177-189. 『諸学部の争い』で、カントは、ヒポコンドリアを「一種の憂鬱病 (Grillenkrankheit)」と見なしている。それは、はっきりした身体不調を示すのでは

なく、通常は心痛や不健康な不安の身体的感覚への懸念と結び付き、あるいはそれによってもたらされる「一般的な病的感情に自分自身を落胆的にゆだねてしまう弱さ」によって特徴づけられる。身体的不快としての便秘や鼓腸に触れながら、カントは、「心臓と肺の運動に十分な空間を与えない薄く狭い胸ゆえに、生まれながらのヒポコンドリアの傾向」を告白している。しかし、意志の「不屈さによって完全に病的な感情を抑制する」精神の力を強く求めて、カントは、病的状態を引き起こす不愉快な身体的感情にただ注意を払うことを止めることによって、「その感情から[自分の]注意をそらすことによって」(pp. 187, 189)、病的状態を取り除くことができたと主張している。

- (8) 高められた身体意識に対するこの種の非難を、私は *Body Consciousness* で問題にしている。
- (9) William James, "The Gospel of Relaxation", in *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* (New York: Dover, 1962), pp. 99, 109.
- (10) William James, *The Principles of Psychology* [1894] (Harvard University Press, 1983), p. 1128.
- (11) Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, trans. Richard C. McCleary (Northwestern University Press, 1964), pp. 78, 89. 以下「S」は略記。
- (12) Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, pp. 90-91.
- (13) Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis (Northwestern University Press, 1968), p. 148.
- (14) 特に、*Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (Oxford: Blackwell, 1992) の "Beneath Interpretation" を

Practicing Philosophy の "Somatic Experience" を参照。

- (15) さらに、メル＝フーコーとビエール＝ブルデューが論じたように、権力の別の種類の管理体制と制度が、その権力をわれわれに対して保持し拡張させようとする。それは、従順さと服従という、通常悪い習慣と言われることとは違った意味でわれわれにとって悪いものでありうる身体的習慣を、われわれに教え込むのである。そうした（社会的には良い）習慣だと認められる傾向にある服従といった習慣は、われわれの抵抗力を弱め、われわれを不幸な仕方でも効果的に支配する権力への無批判の追従を強めてしまうがゆえに、悪いのである。
- (16) われわれは新しい習慣を形成するために単に試行錯誤に頼ればよいというのでもない。というのは、その形成過程は、大変ゆっくりにして、その習慣が修正のためのはつきりとした意識の中で批判的に問題にされなければ、悪い習慣を容易に繰り返す傾向にあるからである。
- (17) John Dewey, *The Middle Works*, Vol. 11 (Southern Illinois University Press, 1982), p. 352.
- (18) *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, trans. Roger Ames and Henry Rosemont, Jr. (New York: Ballantine, 1998), Book 1: 4.
- (19) Mencius, trans. D. C. Lau (London: Penguin, 1970), pp. 154, 155; J. Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vols. (Stanford University Press, 1988-94), Vol. 1, pp. 152, 154. 以下「X」は略記。
- (20) その伝説的な創始者である老子は、例えば次のように述べている。「国を支配すること以上に自らの身体を慈しむ人が、国の管理を任せられるのだ」(Lao Tzu, trans. D. C. Lau (Lon-

don: Penguin, 1963), p. 17)。私は、中国語の名前や用語に対して、より現代的なピンイン式表記を使う(例: Laozi)。ただし、古いウェイト・ジャイルズ式表記を用いている翻訳から引用する際は除く(例: Lao-Tzu)。本文中での引用では中国語をピンイン式に換えるが、ウェイト・ジャイルズ式表記はかっこに入れる。道教の身体陶冶は、特別な呼吸訓練、食事制限、運動、および性の習練を含んでいる。このテーマについてより詳しくは、Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 2 (Cambridge University Press, 1956); R. H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A. D.* (Leiden: Brill, 2003) を参照。

- (21) 庄子が紀元前四世紀後半に生きたことは明らかであり、彼の名前を冠する書物は、少なくとも一部は彼によって書かれ、いくらか後の作品だとする考えもあるけれども、その時期(紀元前四世紀後半)に属すると考えるのが一般的である。道教の基礎原典である『老子』(後により一般的には『道德経』)は、紀元前六世紀の、孔子よりも年長の同時代人と言われている老子によるものとされるが、現在、多くの専門家によって老子は完全に伝説上の人物だと見なされている。『道德経』の年代についてはかなりの論争があり、紀元前六世紀と言っている人もいるが、多くの人は紀元前四世紀と見なしている。『庄子』については、Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (Columbia University Press, 1968), p. 133 から。以下、「Z」と略記。
- (22) *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, trans. Carl Bielefeldt (University of California Press, 1988), p. 181.
- (23) *The Book of Lieh-tzu*, trans. A. C. Graham (Columbia

ri, 目を閉じ、身体だけを感じようとしてみても、私は横になっている床面を感じる。体内の器官に意識を集中しようとしてみても、器官にかかる重力(あるいは、例えば、肺が取りこむ空気)を感じないわけにはいかない。より詳しくは、*Body Consciousness* を参照。

- (28) 同じ様に、蟬を捕まえる人は、蟬に注意を払うだけでなく、「[自分の]身体を……そして[自分の]手を、枯れた木の枝のようになまぐすくに保つこと」(L, p. 45)をも、まずは学ばなければならなかった。
- (29) S, pp. 65-66. ならびに、これについての詳しい議論は、*Body Consciousness* の Chap. 2 を参照。
- (30) (発達早い段階だけでなく)十分に成長した脳において起きていることが今日広く認められている、学習にもとづく脳の可塑性という問題については、B. Draganski and A. May, "Training-Induced Structural Changes in the Adult Human Brain", *Behavioural Brain Research*, 192 (2008): 137-142; Norman Doidge, *The Brain That Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science* (New York: Viking, 2007) を参照。
- (31) 行為を起こす活動や段階をはっきりと想像し、視覚化し、あるいは心理的にリハーサルを行うことによる心理的実践が、パフォーマンスにかなりの積極的な効果を生じ、学習過程を改善するというところを、非常に多くの研究が示してきている。例えば、Stefan Vogt, "On Relations between Perceiving, Imagining, and Performing in the Learning of Cyclical Movement Sequences", *British Journal of Psychology*, 86 (1995): 191-216; A. Pascual-Leone et al., "Modulation of Motor Responses

University Press, 1990), p. 32. 以下、「L」と略記。グレイアム(L, p. 1)は、この書物は、庄子によって言及された有名な道教の賢者の名前を持っているが、その「歴史的真實性は疑わしく」、実在の推定年代もまだ極めて不確かであり、「紀元前六〇〇年という説もあれば紀元前四〇〇年だという見方もある」と述べている。グレイアム(L, p. xiii)は、その年代を、「Chang Chan による注釈(紀元三七〇年頃)よりかなり早いということはない」としている。

- (24) Lao Tzu, Chaps. 33, 72, pp. 38, 79.
- (25) 例えば、第一〇章の次のような質問における自己観察を参照。「より精神的な側面、より身体的な側面を持ち、両者の一体性を受け入れるとき／両者を分離し続けることができるか／気を集め、うまく操るとき／生まれたての赤ん坊となることができるか／体の奥にある鏡「つまり心」を磨いてきれいにでき／あらゆる欠点を取り除くことができるか」。ここでの引用は、Roger Ames and David Hall, *Daodejing: "Making This Life Significant". A Philosophical Translation* (New York: Ballantine Books, 2003), p. 90 から。
- (26) 無為の概念は、単なる静止や不活動を意味するのではなく、強制されない、意図的でない、無理な努力で悩まされない行為の様相を意味している。「内業(Neiye)」の訳は、Harold Roth, *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism* (Columbia University Press, 1999), p. 7. 詩の引用は pp. 54, 82 から。
- (27) より一般的に言って、身体だけを純粹に感じることとは、一つの抽象である。人は、それに向き合うまではっきりとは気づかないけれども、外的世界の何かを絶えず感じている。横にな
- Evoked by Transcranial Magnetic Stimulation During the Acquisition of Fine Motor Skills", *Journal of Neurophysiology*, 74 (1995): 1037-1045. そして、J. Driskell et al., "Does Mental Practice Enhance Performance?", *Journal of Applied Psychology*, 79 (1974): 481-489. 運動の活動のはっきりとした心的表象は、行為を実行するための筋肉の強さの向上をもたらす可能性を有する。G. Yue and K. J. Cole, "Strength Increases from the Motor Program: Comparison of Training with Maximal Voluntary and Imagined Muscle Contractions", *Journal of Neurophysiology*, 67 (1992): 1114-1123.
- (32) Zeami, "A Mirror Held to the Flower (Kakyo)", in *On the Art of the No Drama: The Major Treatises of Zeami*, trans. J. T. Rimer and Y. Masakazu (Princeton University Press, 1983), p. 79. 以下、「Ze」と略記。
- (33) 「繰り返して言えば、役者は、観客が見るように自分自身を見、目は自分自身を見ることができないという事実の道理をつかみ、左と右、前と後ろといった全体を把握するわざを見出す能力を持つようにならなければならない。役者がこれに到達できるとき、彼の比類のない姿は、花や宝玉のそれと同じ様に優美になり、彼の理解の生きた証となるだろう」(Ze, p. 81)。
- (34) 世阿弥は、役者は作品の中で、「彼自身の意識を越えて」は何もしないという役者の内的緊張に先立ったり、それに統いたりするものに、集中力を向けなければならないと主張するのであるが、その集中力は、「心の一つの強さを通してすべてのわざを結び付ける」と記述される、芸術家による意識の心的制御をやはり含んでいる(Ze, p. 97)。
- (35) 世阿弥と、彼の能楽論書を託した彼の養子、金春禅竹(一

- 四〇五―六八年)は、それらを「秘伝」とし、「他人に不用意に見せてはならない」特に「他の一座の役者には見せてはならない」と言っている(Ze, p. 110)。
- (36) 議論の中で、人称は男性形を使う。世阿弥の時代の能の伝統では、役者は専ら男性であり、女性の役も男性が演じたからである。もちろん、ここで議論される「一般的方法は、同様に女性の役者にも適用可能だろう。
- (37) 自己受容の感性的、情緒的次元についての洞察に満ちた議論として、Barbara Montero, "Proprioception as an Aesthetic Sense", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64 (2006): 230-242; Jonathan Cole and Barbara Montero, "Affective Proprioception", *Janus Head*, 9 (2007): 299-317 を参照。
- (38) さらに、視覚像が前庭への刺激(例えば、頭を回したり振ったりすること)によって影響を受けるように、前庭神経は自己受容的で視覚運動性の刺激に反応する。内耳の前庭器官に障害を持つ人は、平衡を保つために視覚情報を使う。逆に、通常の視覚情報や前庭情報が妨げられる条件下では、他の自己受容的あるいは触覚的人力が姿勢の感覚を決定するのを助ける。視覚と自己受容システムの異感覚間の結び付きについては、こちらに、J. R. Lackner and P. Zio, "Aspects of Body Self-Calibration", *Trends in Cognitive Science*, 4 (2000): 279-282; "Vestibular, Proprioceptive, and Haptic Contributions to Spatial Organization", *Annual Review of Psychology*, 56 (2005): 115-147. ちなみに、Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford University Press, 2005) を参照。
- (39) 例えば、G. Rizzolatti and L. Craighero, "The Mirror Neuron System", *Annual Review of Neuroscience*, 27 (2004): 169-192; V. Gallese et al., "Action Recognition in the Premotor Cortex", *Brain*, 119 (1996): 593-609 を参照。
- (40) Alain Berthoz, *The Brain's Sense of Movement*, trans. Giselle Weiss (Harvard University Press, 2000) を参照。また、Yue and Cole, "Strength Increases from the Motor Program" を参照。
- (41) Vogt, "On Relations between Perceiving, Imagining, and Performing in the Learning of Cyclical Movement Sequences", pp. 209-213 を参照。
- (42) V・カリーヌからの二〇〇八年五月二九日のEメールのメッセージ。論文は、S. J. H. Ebisch et al., "The Sense of Touch: Embodied Simulation in a Visuotactile Mirroring Mechanism for Observed Animate or Inanimate Touch", *Journal of Cognitive Neuroscience*, 20 (2008): 1-13.
- (43) 私の友人である広島大学(そこで私は二〇〇二―〇三年に客員教授を務めた)の青木孝夫教授に、能楽との出会いを与えていただき、世阿弥の能楽論書ならびに術語の理解の向上を手助けいただいたことに謝意を表したい。
- Richard Shusterman, "Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 67: 2 (2009): 133-145.
- Reprinted by permission of John Wiley and Sons Ltd.

思想

8

2012

No. 1060

小川 隆 思想の言葉

十川幸司 ジークムント・フロイト論

松本卓也 ラカン派の精神病研究

宮崎裕助 自己免疫的民主主義とはなにか

國分功一郎 ドゥルーズの哲学原理 (3)

リチャード・シュスターマン 身体意識と行為

桂木隆夫 日本のヒューマニズムはどこから来たか

楊 海 英

殖民地支配と大量虐殺, そして文化的ジェノサイド

岩波書店