

ブルデューにおけるハビトゥス論の社会学的構築

小 松 秀 雄

Summary

Sociological Construction of the Theory of Habitus in Pierre Bourdieu's Sociology

Hideo Komatsu

Concept of habitus has been used mainly in the field of philosophy, such as the field of ancient Greek philosophy and scholasticism in the Middle Ages. St. Thomas Aquinas (ca. 1225–1274) had dealt exhaustively with the subject of habitus (mental habit) in «Summa theologiae». In 1967 Bourdieu has translated «E. Panofsky, Gothic Architecture and Scholasticism» into French, and dealt with concept of habitus (mental habit) in «Afterword to this book» from a different standpoint that is called French sociological positivism or French epistemology. In the nineteen-seventies Bourdieu has constructed the theory of practice that has been based on the concepts of habitus, field, capital, symbol, power and practice.

Sociological concept of habitus in the theory of practice has been constructed by means of the methodology which is called *la rupture et la construction de l'objet* (the break and constructing the object) of the philosophical concept of habitus in «Summa theologiae». Bourdieu has discussed the methodology (constructionistic structuralism) in «Le métier de sociologue». And in «Pascalian Méditations» he has stated, “one of the major functions of the notion of habitus is to dispel two complementary fallacies each of which originates from the scholastic vision (on the one hand, mechanism and on the other, finalism)”. In this paper I intend to investigate into the sociological construction=process of concept of habitus that has been done by Bourdieu.

1. エピステーメーの歴史と非連続性をめぐってーミシェル・フーコー的問題ー

本稿では、フランスの社会学者ピエール・ブルデューのハビトゥス論に焦点を当てて、ブルデュー自身の回顧録を手がかりにしながらハビトゥス論の社会学的構築のプロセスを再検討してみたい。構築のプロセスをたどり再検討することを通じて、ハビトゥス論の内容と射程がよりいっそうはっきりとしてくるように思われる。そのような作業に入る前に、学問の持続と変化の問題について触れておきたい。

2章以降で取り上げ、説明することであるが、ブルデューは、古代ギリシアの哲学や中世のトマス・アクィナスの哲学、さらに近代のフッサールの哲学などの学問的伝統を拠りどころとしつつ、現代の社会学的研究に適合するようにハビトゥス論を構築している。異なる時代の、しかも異なる領域の学問を現代の社会学的研究に再生させる形になっており、ブルデューの構築作業に関して、ブルデュー自身の言説ではなく、ミシェル・フーコーの「知の考古学＝系譜学」の言説を参考にして認識論的反省＝再考をしておきたい。なぜブルデュー自身ではなく、フーコーの言説なのか。それは、学問の継承と切断といった問題に対しては、ブルデュー以上にフーコーが「知の考古学＝系譜学」の視点から精力的に探求してきたからである。また、フーコーとブルデューは、バシユラルからカンギレムに連なるフランスのエピステモロジーを基盤にして実践理論を構築している一方で、認識論の諸問題に対しては、斬新な言説＝実践理論を提唱したフーコーの方が、鋭いまなざしを披露しているからでもある。ブルデューの実践理論は、フランスのエピステモロジーの伝統に依拠しながらも、マックス・ウェーバー以来のオーソドックスな社会学的行為理論を継承しているのに対し、フーコーの言説＝実践理論は、主に哲学的認識論と言語理論が探求してきた「認識と言語の問題」を、文字通り「言説＝実践」(le pratique discursive) という新しい観点から再考しようとする野心的な試みである。いわゆる言説(ディスクール discours)の概念には、フーコーの野心的な実践理論と「知の考古学＝系譜学」の構想が託されている。

言説＝実践理論を基軸とするフーコーの「知の考古学＝系譜学」は、個々の学説、あるいは個々の学問領域よりも深いレベルにあるエピステーメー épistémè (知 savoir) に対して、まなざしを向け、古代、中世、ルネサンス、古典主義、近代(現代まで続く)という、異なる時代のエピステーメー(知)の差異と断層を記述＝分析しようとする。フーコーによれば、「〈エピステーメー〉なる用語によってわれわれの解するのは、或る与えられた時代において、諸々の認識論的形象、科学、そしてときには形式化されたシステムを生み出すさまざまな言説＝実践を統一する諸連関の総体である」とはいえ、「エピステーメーとは、この上なく多様な諸科学を横切って、一個の主体、一つの精神、あるいは一時代、の至高の統一性を表明するような認識の一形態、あるいは合理性の一類型ではない」⁽¹⁾。特定の時代における多種多様な言説、学問、科学、認識論的形象の間には「統一された諸連関の総体」が存在すると仮定しつつも、この「総体」を時代の精神、あるいは時代の統合原理と理解してはならず、むしろ、さまざまな

差異やずれ、あるいは分解や分散を生み出すようなものと見なさなくてはならないというわけである。フーコーのまなざしは絶えず、調和、合意、統合、連続、継承、直線的進化よりも、闘争、分裂、分散、非連続、切断、差異、突然変異に向けられている。また、エピステーメー（知）の実定的な無意識という点にも注意すべきであり、「（十八世紀の古典主義時代の）博物学者、経済学者、文法学者は、彼ら自身は知らなかったことだが、同じ規則を用いて、自らの研究領域に適切な対象を定義＝確定し、概念を作り、理論を構築したのである」けれども、「これらの研究対象、概念、理論を形成する諸規則は、決してそれ自体で定式化されたのではなく、広範囲にわたるいろいろな異なった理論、概念、研究対象の中にしか見出されえないのである」⁽²⁾。個々の学者や研究者たち自身は必ずしも意識していない、所属する当該の時代の深いレベルにある「諸連関の総体」の規則を記述＝分析しようとする企てこそ、フーコーの「知の考古学＝系譜学」であり、これによって古代、中世、ルネサンス、古典主義、近代＝現代における個々の学問が立脚している深いレベルのエピステーメーが明らかになる。

「知の考古学＝系譜学」は、1960年代においては非常に斬新な総合学的試みであったために、そこには、人文社会諸科学の幅広い領域に関連する、いろいろな問題が含まれており、批判と反批判の議論がくり返されてきたけれども、ここでは紙幅の都合上、「歴史的先験性（ア・プリオリ）」（*a priori historique*）の問題だけ取り上げておく⁽³⁾。マルクスの唯物史観が、経済的社会構成の土台である生産様式による「意識の諸形態や芸術の拘束＝規定」を説くのに対し、フーコーは、独自の言説＝実践論の立場から言説領域の自律性と固有法則性を想定し、既述のような各時代に特殊なエピステーメーが存在することを主張する。言説外的な社会的実践と言説的实践と前言説的な実践という、三つの異なるレベルの実践に関する方法論的考察は、フーコーが「狭義の知の考古学」から「知の考古学＝系譜学」へと変貌していく1970年代初めに刊行された『対談』の中で披露されているが⁽⁴⁾、ここでは取り上げないことにする。『言葉と物』と『知の考古学』の視点によると、エピステーメーは、生産様式の変動からは相対的に自律しつつ、個々の出来事を通じて予想できない仕方で、突然変化する。他方で、各時代に固有のエピステーメーの枠内では、個々の言説は「諸連関の総体」に拘束されており、ほぼ同じ規則に沿って生成変化する。ただ、エピステーメーによる拘束を厳格に考えてしまうと、個々の学説は当該の時代のエピステーメーに一方的に規定され、時代を越えることが不可能になり、言説＝実践の自律性が失われししまう。フーコーの言説＝実践論とエピステーメー論から学ぶべき点はいくつもあるけれども、硬直化した構造主義に陥らないように、本稿ではエピステーメー論を柔軟に解釈していきたい。

さて、「知の考古学＝系譜学」を念頭に置くと、古代ギリシア哲学と中世のトマス・アクィナスのハビトゥス論を、現代の社会学的研究に使うためのハビトゥス論に変換させる際には、かなりの注意を要するだろう。そこでまず、フーコーの言説を引用して、中世から近代までのエピステーメーの特徴を整理してみよう。

①「十六世紀末までの西欧文化においては、類似というものが知を構築する役割を演じてきた。テキストの釈義や解釈の大半を方向づけていたものも類似なら、象徴のはたらきを組織化し、

目に見える物、目に見えぬ物の認識を可能にし、それらを表象する技術の指針となっていたものもやはり類似である。』⁽⁵⁾、「世界の相貌は、紋章、文字、暗号、晦冥な語 …… によって覆われるのである。かくして直接的類似の空間は、開かれた大きな書物のようなものとなる。』⁽⁶⁾

②「古典主義時代の《エピステーメー》は、そのもっとも一般的な配置において、《マテシス》、《タクシノミア》、《発生論的分析》の分節的体系として定義できるだろう。…… それ（西欧世界の論争の展開）は、西欧文化の《エピステーメー》が、記号（シーニュ）と類似との際限のない円環を消滅させたのち、因果性と歴史との諸系列を組織するのに先立って、表（タブロー）のかたちをしたひとつの空間を開き、この空間のなかを、秩序の計算可能な形態からもっとも複雑な表象の分析にいたるまで、たえず往復しつづけたからだ。』⁽⁷⁾

③「われわれの同時代のものであり、われわれが否応なくそれで考えている思考（近代のエピステーメーまたは知）というものが、十八世紀末にあきらかになった、表象の空間において総合をおこなうことの不可能性によって支配されているばかりか、さらに、それと相関的で同時的であるにもかかわらず、ただちにみずからの意に反して二分され、一方では主観の先験的な場を開くとともに、他方ではわれわれにとって、〈生命〉〈労働〉〈言語〉にほかならぬ、あの「擬＝先験的なもの」を逆に客体の向こう側に成立させざるをえぬ、そうした必然によって、いまだに大きく支配されているからなのだ。』⁽⁸⁾

④「十八世紀末以前に、《人間》というものは実在しなかったのである。生命の力も、労働の多産性も、言語の歴史的厚みもまた同様だった。《人間》こそ、知という造物主がわずか二百年たらずまえ、みずからの手でこしらえあげた、まったく最近の被造物にすぎない。』⁽⁹⁾、「厚みのある第一義的実在性としての人間、…… 経済学と文献学と生物学の法則にしたがって生き語り労働する個体、しかも、それらの法則そのものの働きにより、それらの法則を認識し完全に明るみに出す権利を、いわば内在的ねじれと対応をつうじて手にしたとでもいうような個体、そのような個体についての近代的諸テーマ、…… 「人文諸科学」の実在に結びつけられているこれらのすべてのテーマは、古典主義時代の思考によって排除されていたのである。』⁽¹⁰⁾

⑤「人間諸科学の領域は、三つの「科学」によって …… おおわれている、とすることができであろう。これら三つの領域（心理学的領域、社会学的領域、言語の諸法則と諸形態の研究領域）は、人文科学一般の、生物学、経済学、文献学に対する三重の関係によって規定される。…… 「社会学的領域」は、労働し生産し消費する個人が、そのような活動のおこなわれる社会について、社会を分けるグループや個人について、それによって社会が維持され、あるいは区切られる、命令、制裁、儀式、祭り、信仰について、みずからにたいして表象をあたえるところに、その場所を見いだすであろう。』⁽¹¹⁾

上記の①～⑤は、順に中世から近代までのエピステーメーの特徴を説明している。フーコーのエピステーメー論に従うと、トマス・アクィナスは、『神学大全』において人間の意志的行

為と情念と習態（ハビトゥス habitus）などについて、神の被造物である人間という視点から膨大な量の記述＝分析を展開している。すなわち、直接的類似の空間において、アリストテレス的三段論法＝弁証法に則って、神と人間に関する解釈を提示している。それらは、「歴史的厚みのある、生き語り労働する人間」に関する、経済学、生物学、あるいは社会学の近代的記述とは異なっている。したがって、中世のエピステーメーの類似空間に配置されているトマスのハビトゥス論を、近代のエピステーメーに配置される人間科学の中に組み込む際には、「類似に基づく、神と人間に関する記述」から、「歴史的厚みのある、生き語り労働する人間に関する社会学の近代的記述」へと変換していることを自覚しなければならない。ハビトゥス論という、同じ言葉で呼ばれるとはいえ、認識論的切断と再構成の操作を加えているわけであり、認識論的反省の作業を実践しなければならない。要するに、トマスが立脚していた、対象構成の規則、概念形成の規則、言表行為の様態の規則、戦術形成の規則は、ブルデューが依拠する近代の言説＝実践の諸規則とは異なるから、ハビトゥスという同じ言葉を使用する際には、ブルデューは、「トマスとの時代間の断層」を十分に見定めなければならないということになる。トマスが中世の封建制社会の中にいて神学と哲学の研究を実践したのに対し、ブルデューは現代の高度資本主義社会の中で社会学的研究を実践しているから、マルクスの唯物史観的観点からも「上部構造としての学問の時代間の断層」を考慮すべきであるが、フーコーの「知の考古学＝系譜学」は、「経済社会的土台－上部構造の枠組み」に還元しないで、言説＝実践の自律性と固有法則性を想定し、言説＝実践の諸規則に見られる「時代間の断層」を見定めるように促す。その点に関しては、2章以降で取り上げるブルデューのハビトゥス論は、フーコーと同じフランスのエピステモロジを踏まえつつ研究活動を進めているブルデューによって、用意周到に構築されたものであり、中世と近代という、エピステーメーの「時代間の断層」に関しては適切な対応を実践しているものと考えてよい。フーコーの「知の考古学」は1960年代に開花し、1970年代から「系譜学」へと発展していくが、ブルデューのハビトゥス論は、「知の考古学」から「系譜学」への展開を追いかけるかのように、1970年代に実践理論として開花していく。フーコーの「知の考古学＝系譜学」に関する言及は、ブルデューの文献には余り見当たらないが、ハビトゥス論を社会学的に構築する際には、中世と近代という、エピステーメーの「時代間の断層」を考慮していたものと推測される。

以上のような「知の考古学＝系譜学」の視点を念頭に置きながら、次章からブルデューのハビトゥス論の社会学的構築過程をたどってみよう。

2. ハビトゥス論の社会学的構築の概観

近年、〈社会学の場（champ, field）〉においてもピエール・ブルデューの華々しい活躍を通じてお馴染みになってきたハビトゥスという言葉は、語源的に見れば習慣や性質を意味するラテン語の habitus（名詞）に由来し、この名詞 habitus に関連する動詞が habeo（持つ）であると言われる。筆者はラテン語やギリシア語には疎いから、言葉に関するこれ以上の探求は西洋哲学や言語学の専門家に任せることにしたい。また、ハビトゥス概念やハビトゥス論は主に古

代ギリシア哲学と中世の西洋哲学の場」において展開され、受け継がれてきたけれども、〈近世以降の哲学の場〉ではやや影を潜めていたようである。中世哲学に関しては門外漢なので詳しい説明はできないが、膨大な量のトマス・アクィナス『神学大全』の「第二部理性的被造物の神に向かう動きについて」において、精緻な哲学的ハビトゥス論が展開されている。その中でも、「第一部神について」と「第三部キリストについて」に対して、人間の幸福、意志的行為の特徴、行為の原理（習慣・徳・法・恩寵）を論述した「第二部の一人間の目的と行為、情念、能力態と徳、悪徳と罪、法―旧法、新法、恩寵」が中心であり、ハビトゥス（habitus＝習慣・能力態）という言葉が頻出する。例えば、「第49問 習慣一般について―その本質に関して」、「第50問 習慣の基体について」、「第51問 習慣生成の原因について」、「第52問 習慣の増強について」、「第53問 習慣の消滅および弱減について」、「第54問 習慣の区別について」等の形でハビトゥス（習慣・能力態）がいろいろな角度から検討されている。

このように元々は、古代と中世のエピステーメーを基盤とする〈哲学の場〉において継承されてきたハビトゥス概念とハビトゥス論が、なぜ、どのようにブルデューを通じて〈現代社会学の場〉に導入されたのだろうか。この問題に関しては、ブルデュー自身がいくつかの著作の中で言及している。ブルデューが古代ギリシア哲学とトマス・アクィナス『神学大全』のハビトゥス論を読んで、そこから直接、社会学的ハビトゥス論（実践理論の基軸である）を構築していったわけではない。むしろ、1960年代後半に、著名な美術史・美術理論学者エルウィン・パノフスキー『ゴシック建築とスコラ学』（サンドニ修道院シュジェ神父に関する論考を含む）を翻訳する過程でパノフスキーのハビトゥス（精神習慣）論に触発されるかのようにして、〈西洋哲学の場〉で伝承されてきたハビトゥス論を〈社会学の場〉に再生したのではなかろうか。なぜブルデューが異分野の研究者パノフスキーの英語の本をフランス語に翻訳することになったのかは、再検討を要する問題であるけれども、研究者として自立しつつあったブルデューと、優れた美術理論家パノフスキーとが、1960年代という時代状況を背景にして運命的に出会ったとも言えよう。あの時、あの時代状況の中で、もしパノフスキーの翻訳作業に携わることがなかったならば、ブルデューのハビトゥス概念とハビトゥス論（実践理論の基軸）は異なる展開を示したかもしれない。硬直した構造主義を克服しようとしたブルデューの立場から見れば、多種多様な作品群が〈人文社会科学の場〉のネットワークを構成し、そこから時代状況に沿って新たな作品が次々と生産されるわけであるが、個々の生産者である研究者の能動的な意志と行為も、場のネットワーク（構造）に制約されながらも重要な役割を果たす。恐らく、ブルデューの能動的な意志と学問的行為があつてこそ、パノフスキーの作品を契機にしてハビトゥス論が再生されていったものと考えられる。フーコーのように、個別の出来事そのものによるエピステーメーの切断と再編成を仮定するにせよ、出来事を担う個人の行為者の実践、とりわけ個人の意志に基づく能動的実践を軽視するわけにはいかないだろう。場と規則に拘束された、対象と主体と認識論的形象の位置関係の中に、個人の意志を還元することは一面的すぎるのではなかろうか。

さて『ゴシック建築とスコラ学』では、トマス・アクィナス『神学大全』のような精緻なハ

ビトゥス論が披露されているわけではないので、パノフスキーの美術史的ハビトゥス論からブルデューの社会学的ハビトゥス論（実践理論の基軸）へのストレートな転換は考えにくい。パノフスキーによれば、1130年から1270年頃までのパリ100マイル地域に限定すれば、中世の精神習慣（マニフェスタチオ＝顕示の原理とコンコルダンチア＝和合の原理）に基づくスコラ学とゴシック建築の相同性がはっきりと確認されるという。すなわち、ほぼ同じ精神習慣（ハビトゥス）を基礎にして、学問と建築という異なる場に応じてほぼ同じ形式（意味）を持つ作品が次々と生まれた。パノフスキーのイコノロジー（図像解釈学 iconology）の立場では、中世ヨーロッパの固有の精神的風土（内的意味・象徴的価値）を背景とする精神習慣があって、スコラ学やゴシック建築が生産されるから、個々の作品を解釈する際も、〈第一段階的・自然的主題（モチーフの世界）のイコノグラフィー iconography 以前の記述〉、〈第二段階的・伝習的主题（心象・寓意・物語の世界）のイコノグラフィー上の分析〉、〈内的意味・内容（象徴的価値の世界）のイコノロジーによる解釈〉というステップを踏んで、個々の時代と社会に固有の精神的風土にまで解釈の作業を進めなければならない。また、解釈に必要な装備と矯正原理としては、〈实际的経験と様式史〉、〈文献資料上の知識と類型史〉、〈総合的直覚と全般的象徴史〉が提唱され、個々の対象と事件、特殊な主題と概念、および人間の精神の本質的傾向に精通すべきことが要求される。このようなイコノロジーとハビトゥス（精神習慣）論には、一般的に言って社会学特有の階級論と構造主義（社会構造）の視点が欠けているように思われる。ただ、パノフスキーのイコノロジーには、〈人間の精神→象徴的価値→類型→様式→個別の作品〉という独自の構造主義的視点が含まれていたために、ブルデューは自分の立場との親和性を見出したのではなかろうか。

いわばパノフスキーの〈芸術解釈学的ハビトゥス論〉を、社会学的実証主義（発生構造主義）の立場から脱構築（切断＝再構成）した点にブルデューの独自性があると考えられるから、社会学を中心とする人文社会科学の流れの中で再検討しなければならない。ブルデューの作品（著作）は、社会学の作品群だけでなく哲学や芸術理論などにおける多種多様な作品群のネットワーク（ブルデュー自身が構築した独自のネットワーク）を支えとして生産されているために、マックス・ウェーバー、カール・マルクス、フランスの構造主義者のいずれかに限定してブルデュー社会学と彼のハビトゥス論の源泉を論じるわけにはいかない。ただ、余りに手を広げすぎると論点がぼやけるので、ハビトゥス論の社会学的再生の要となったウェーバーの社会学（その中でも特にエートス論）との関連について、ごく簡単に再検討しておこう。

誤解を恐れずに結論を先取りする形で図式化すれば、「それぞれの時代＝社会における固有の理念と利害状況の弁証法的相互作用を通じて実践倫理的起動力とも言うべきエートス（ethos）が形成される」といったウェーバーのエートス論を下敷きにしながら、フランスのエピステモロジーと西洋のハビトゥス論を文化的に遺産相続して、ブルデューは独自の実践理論の軸となるハビトゥス論（場の理論と連携する）を構築していった。ここでウェーバーのエートス論と割り切って表現したが、周知のようにエートス概念も〈性格・倫理的性状・心術〉を意味する古代ギリシア哲学の基本概念の一つであり、ウェーバー自身が後期になってようやく

く使い始めた、言い換えれば彼の社会学的基礎概念の体系に組み込んだものである。古代ギリシアの音楽論を読んでエートス概念に親しみながら、音楽社会学の原稿を執筆したことを転機に、1910年代後半になって主に宗教社会学の論文の中に、倫理的生活態度や心的態度を表す *Lebensführung*、*Gesinnung* などの用語と並んでエートス (ethos) が導入されるようになったと言われている。その際に、ウェーバーは〈理念と利害状況の弁証法的相互作用の枠組み〉に依拠しながら、エートス概念を彼独自の社会学的階級論と接合した。ウェーバーの死後、ハンス・シュパイヤーやロバート・マートン等によってエートス論は洗練されていき、社会学の理論的遺産として広まっていった。ブルデューが社会学的エートス論の発展経過をどの程度自覚していたのかは、分からないけれども、1970年前後まではエートス論をいくつかの著作で活用している。ところが、1970年代に実践理論が構築され、ハビトゥス概念が最重要の戦略的基礎概念に彫琢されるにつれ、エートス概念は次第に使われなくなる。

エートス概念 (エートス論) からハビトゥス概念 (ハビトゥス論) への転換は、ウェーバーの方法的立場との違いが反省的に客観化され、ブルデュー独自の方法論が深化していく過程を象徴するものであろう。〈理念と利害状況の弁証法的相互作用から形成される、倫理的起動力であるエートス〉の概念が姿を消していくのと対照的に、〈諸々の位置のネットワークである場に構造的に制約される、実践と表象の産出原理であるハビトゥス〉の概念が、多様なテーマの研究に盛んに駆使されるようになる。構築主義的構造主義、あるいは発生的構造主義と自称した通り、研究テーマ (国家権力・芸術・大学・日常生活など) に応じて〈場としての構造的な位置空間＝位置のネットワーク〉が構築され、それぞれの場に構造的に制約されながら、また個々の状況に応じてハビトゥスは行為者 (agent) の実践と表象を産出していく。トマス・アクィナスのハビトゥス論に引き寄せて言い換えれば、ハビトゥスは、それぞれの社会の中で学習され獲得された習慣＝能力であると同時に、現実の状況と対応する過程で新たな表象や実践を産出する習慣＝能力でもある。ここで再度注意しておきたいが、トマスやパノフスキーには、ブルデューのような〈場の理論〉は欠けている。だからと言って、そのことだけでトマスやパノフスキーの研究の価値が劣るわけではなく、それぞれの学問領域やテーマ領域には戦略的にふさわしい、時代に合った概念と理論が要請され、共同主観的に評価される。また、中世や古典主義のエピステーメーよりも近代のエピステーメーの方が優れている、と短絡的に評価することも望ましいことではない。むしろハビトゥス論として見る限り、ブルデューのハビトゥス論はトマスの『神学大全』(日本語訳全36冊)の精緻な理論体系に比べ、かなり見劣りするような印象を受け、反対にトマス理論には底知れない深さを感じる。なお、トマス研究の第一人者である稲垣良典は、トマスのハビトゥス論を軸にして『習慣の哲学』を構築し、非常にブルデューに近い見解を披露している。本稿では、稲垣の哲学的習慣論とブルデューの社会学的ハビトゥス論とを比較考察することはできないけれども、稲垣の重厚な習慣論を参考にしたことを記しておく。

以上の論述を踏まえて、次の章からはブルデューの文献を引用する形でハビトゥス概念の展開をたどってみたい。

3. ブルデュー自身によるハビトゥス論の回顧的説明

前の章において、言語的背景と思想的背景の視点から「ブルデューによるハビトゥス概念の社会学的構築の経緯」を概観してみた。この章では、ブルデューが研究者として大成していった1980年代以降の作品を中心に、彼自身の論述と語りを通して「ハビトゥス概念の社会学的構築のストーリー」を眺めてみたい。そこには、ハビトゥス概念に託されたブルデューの学問的態度と世界観が感じられるので、じっくりと吟味していただきたい。

(1) ブルデューのハビトゥス論と場の理論

ブルデュー自身による回顧的説明を引用する前に、ハビトゥス論と双璧をなす場の理論について触れておかなければならない。なぜなら2章の概観で指摘したように、十九世紀以降のフランスのエピステモロジー（集合主義—客観主義）を基盤にして、ブルデューは中世以来のハビトゥス論を社会学的に脱構築しているからである。世界全体の社会学の潮流から見れば、ハビトゥス論は、どちらかと言えば、主体主義（個人主義—主観主義）的行為論の系譜に連なるものであり、フランス社会学の強固な実証主義的伝統（集合主義—客観主義）とは必ずしも親和性の高い枠組みではない。だが、戦後のフランスの社会学的伝統が、硬直化された構造主義か、現象学的主観主義かに偏向していく動きを示すようになったとき（少なくともブルデューはそう判断した）、伝統の良さを活かしながら活性化を図っていく必要に迫られるようになった。フーコーの言説＝実践理論も、そのような活性化構想の一つと見なすこともできるが、ブルデューのハビトゥス論は、フーコーよりもさらに行為論の方に歩み寄りながら、活性化を試みている構想である。

先ほど指摘した通り、ブルデューは、フランス社会学の伝統（集合主義—客観主義）に立脚してハビトゥス論を社会学の中に導入しているわけであるが、もう少し具体的に見れば、場の理論を構築しながら、場をダイナミックな過程として把握するためにハビトゥス論が同時に構築されている。フーコーの言説＝実践理論においても、場の概念は重要な役割を演じているけれども、ブルデューが批判しているように、場における言説＝実践の担い手は余りにも場の中に深く埋め込まれてしまい、相対的にであれ自律した能動的主体としての機能を付与されていない。多様な利害関心を持って、場に対して能動的に働きかける存在は登場しない。それに比し、ブルデューは、ウェーバーの社会学からヒントを得て、ハビトゥス概念を活用しながら「場」と「行為者」とを適切に接合しようと試みている。以下に、場の概念とハビトゥス概念とを組み合わせ、場について論じている論文（「場のいくつかの特性」）の注目すべき箇所を、長くなるが引用しておきたい。

「場 champ は、共時的に捉えるなら、さまざまな位置（あるいは地位）の構造化された空間としてあらわれます。そのさいそれぞれの位置の特性は、この空間の内部でどのような位置を占めているかに依存し、位置を占めている者の特質にかかわらず分析することができます（部分的にはその特質に規定されますが）。……新しい場を研究するたびごとに、それが十九世紀の文献学の場であっても、現代のモード、あるいは中世の宗教の場であっても、特殊な

場に固有の、特定化された諸特性が発見されます。…… 学問の場を問題にすると、ある一つの場は、ほかの場に固有の賭け金と利害には還元できない、特定の賭け金と利害を規定することによって、そのきわだった特性が規定されます (……)。そうした賭け金や利害は、この場に入るために教育されてこなかった人には見えないものです (……)。ある場が動くためには、賭け金の存在、ならびにゲームをわきまえた者、つまりゲームの内在法則と賭け金とを見分け、なおかつそれを承認するハビトゥスを身につけた人たちが必要です。文献学者のハビトゥスを取り上げてみますと、「職人芸」、読みの早技や博覧強記といった資本、一群の「信条」、たとえばテキストと同じくらい註の重要さを見逃さない性癖、がそれです。そうした特性は、その学問分野の（国内のおよび国際的な）歴史や学問間のヒエラルキーに占める（中間的な）位置にもとづいています。さらにそれは、場の作用条件であり、同時に場の作用の所産でもあります (……)。場の構造とは、闘争に加わっている行為者間の、もしくは機関同士の力関係の一つの状態です。こういってよければ、以前の闘争を通して蓄積され、その後の戦略を方向づけている特定の資本の一つの分配状態です。こうした構造を動因としてさまざまな戦略が生じてきますが、結果的にその戦略が構造を変化させてゆくことになります。構造そのものはいつもゲーム次第なのです。場とはさまざまな闘争の場所であり、これらの闘争は当の場の特質をなす正統な暴力（特定化された権威）の独占をその賭け金としています。」

（ブルデュー（田原音和監訳）『社会学の社会学』藤原書店、1991年、143～145ページ）

この引用文において簡潔に説明されている通り、場は、ハビトゥスが作用するための、またハビトゥスが形成されるための条件である。場を前提にしなければ、ハビトゥスは存立しえない。だが、ハビトゥスは場に規制されつつも、ときには場の構造を変化させたり、破壊したり、新たに創造したりする。社会全体の中には、経済の場、政治の場、宗教の場、学問の場（その中に社会学の場や哲学の場、等々がある）、芸術の場などの多種多様な場が存立している。ブルデューは、『ハイデガーの政治的存在論』、『ホモ・アカデミクス』、『国家貴族』、『芸術の規則』、『経済の社会的構造』などの作品において、主としてフランスの社会を事例にして、また場とハビトゥスの概念を駆使して多種多様な場について詳細に論述している。本稿では、紙幅の都合上、場の理論、ならびに場とハビトゥスとの関連については再検討できないので、今後の重要な課題として残しておかざるを得ない。

（2）ブルデュー自身による回顧的説明

ブルデューは、独自の実践理論をほぼ確立した1980年頃からは、いくつかの著作において「ハビトゥス概念の系譜」に関する説明を披露している。ここでは、それらの中から「最も包括的な系譜」を示していると考えられる箇所を引用しておく。

Pierre Bourdieu, *Choses dites*, 1987. (石崎晴己訳『構造と実践』藤原書店、1991年)「I 道程1 哲学のフィールドワーク」より

「ハビトゥスという概念は、これまでに、ヘーゲル、フッサール、ウェーバー、デュルケム、

モースといった、実に多様な著作家によって、数限りなく用いられました。系統的に用いられた場合もあれば、それほどでもない場合もあります。しかし、そのどの場合でも、この概念の使用者は同じ理論的意図を抱いていたか、そうとまでは言えないとしても、同じ探求の方向を指し示していたように思えます。例えばヘーゲルは、これと同じ機能を持つものとして、ヘクシス（性向）とかエートスなどの概念も用いていますが、彼にあっては、カント的二元論を打破し、現実化された倫理（人倫 *Sittlichkeit*）……の構成要素たる恒常的性向を再び導入することが課題でした。またフッサールにあっては、ハビトゥスという概念は、例えば習慣性 *Habitualität* のような、それに近いさまざまな概念と共に、意識の哲学から抜け出ようとする努力の跡を示しています。あるいはまたモースの場合などは、社会化された身体の秩序立った動きを説明するのが課題となっています。パノフスキーは、『ゴシック建築とスコラ思想』の中で、スコラ思想の効果を説明するために、当時の人間たちが用いていた概念を借用したわけですが、そのパノフスキーを論じた際に、彼が用いていたハビトゥスの概念を私が借用したのは、彼がこの概念を全く偶発的に、いずれにせよただ一回だけ使用したのにつけ込んで、彼がどこもっていた新カント派の伝統（『象徴形式としての遠近法』の中では、さらにその傾向は顕著です）から彼を引き剥したいと思ったからです（リュシヤ・ゴールドマンは、その点をよく見抜きました。彼によれば、パノフスキーは「政治的慎重さ」から唯物論の方向に向かうことをこれまで常に拒んで来た思想家ということになります ……… が、彼は、そういう思想家を唯物論の方に引き寄せようとしたとって、私を激しく非難したものです）。とりわけ私がやりたいと思っていたのは、ソシユール（私が『実践的感覚』の中で示したように、彼は実践というものを単なる〈実行〉*exécution* と考えています）と構造主義の機械論的方向付けに反撃することでした。その点で私はチョムスキーに近く、彼の中には、実践というものに能動的で創意に満ちた志向を与えようという、同じ配慮が見出される（人格主義の擁護者のいく人かの目には、彼は、構造主義的決定論に対する自由の防壁と映ったことがあります）わけですが、私は、性向の〈生成能力〉を強調しようとしたのです。もちろん、性向というものが、獲得され、社会的に形成されるものであることは、言うまでもありません。つまり、（私の業績というものは）行為者の実践、その創案の能力、即興で手立てを案出する能力といったものを再び導入しようとする意志に方向付けられたものであるのに、（彼ゴールドマンは）それを主体の破壊者たる構造主義の中に入れてしまうわけで、こうして見ると、そのような目録作成がどれほど馬鹿げているかお分かりでしょう。しかし、この「創造」能力、能動的で創意的な能力というものは、観念論的伝統における先験的主体の能力ではなく、行動する行為者の能力であることを、私は指摘しようとしたのです。…………… 実践的狀態において、知覚と評価のカテゴリーとして、あるいは行為の組織原理であると同時にランク付けの原理として機能する、獲得された図式の体系、こうしたものとしてハビトゥスの概念を構築することは、社会的行為者を、対象の構築の実践的行為者という、その真のあり方において構成することに他なりません。」（同書、24～26ページ）

4. ブルデューとパノフスキー

ブルデューが社会学者、ないしは総合的な社会思想家として大成した1980年代以降の論述と語りを引用すると、時代状況に制約されながらもブルデュー自身の能動的意志と実践によって、ハビトゥス概念が社会的に脱構築されてきた様子を読み取れる。この章では、前章の回顧の説明を手がかりにして、1960年代における「ハビトゥス概念の現代的脱構築の軌跡」について、当時の著作を中心に探求してみよう。60年代の段階では、場や資本やハビトゥスなどの基礎概念は成熟しておらず、ブルデュー独自の実践理論は完成していない。それに比し、フーコーは1960年代において早くも、『言葉と物』と『知の考古学』によって独自の言説＝実践理論を提唱し、西欧の人文社会諸科学に強烈な衝撃を与えていた。ただ、ブルデューとは異なり、ウェーバーの社会学的行為論とエートス論を継承しなかったフーコーには、ハビトゥス論は見当たらない。

(1) 1960年代中頃までのブルデュー

ブルデューの初期の著作には、教育と言語の問題が頻繁に出てくるが、その際にヨーロッパの古典語（ギリシア語とラテン語）を中等教育の段階で履修した学生が学校の経歴においてどの程度有利なのかについて、調査データに基づいて分析している。フランスの〈高等教育と研究の場〉においては、中等教育段階で古典語を習得している者は成功する可能性が高いという調査結果になるようである。フランスを含むヨーロッパの学問用語（特に人文社会科学系の用語）が古典語を背景に構築されているために、古典語に習熟している者は学問の世界に比較的適応しやすく、あるいはまた古典語を通じて論理的思考の訓練を受けおり、好成績を挙げることができるようである。もちろん、〈古典語の習得→学校の経歴における成功〉の図式には、〈出身階級の生活様式→家庭環境による言語的影響→言語能力への効果〉という幅広い文化的社会的媒介過程が含まれているから、〈古典語の習得〉のファクターを、出身階級の生活様式による効果という文化的社会的文脈（因果連関）の中に適切に位置づけなければならない。

古典語と学校の経歴の問題を研究のメインテーマの一つにしていたブルデュー自身も、恐らく中等教育か高等教育の初期段階でラテン語やギリシア語を学習し、ハビトゥス（ラテン語）、ヘクシス（ギリシア語）、エートス（ギリシア語）などの言葉にも親しんでいたのではなかろうか。また、当然ながらデュルケームやマルセル・モースの文献を読んで、〈ハビトゥスなるもの〉に関する学問的イメージは抱いていたものと推測される。元々、ハビトゥスが習慣や性質を意味するラテン語であり、ほぼ同様にエートスが性質や品性を意味するギリシア語であるとなれば、青年ブルデューの〈習慣＝性質〉の中には文字通りラテン語やギリシア語も組み込まれていたのではなかろうか。ただ、1960年代中頃までに書かれた報告書や論文では、ウェーバー社会学の影響もありエートス概念は戦略的概念の一つとして使われているのに対し、ハビトゥス概念は社会学の根本概念としてはまだ使用されていない。

(2) ブルデューとパノフスキー—パノフスキー『ゴシック建築とスコラ学』(1957年) のフランス語訳 (1967年) を契機として—

ここでは、ブルデューがハビトゥス概念を導入するきっかけを与えたとも言えるエルウィン・パノフスキーの人と業績について紹介しながら、ブルデューとパノフスキーとの学問的接点を再検討しておこう。

①エルウィン・パノフスキーとブルデュー

美術史学の方法論者(理論家)パノフスキー(Erwin Panofsky, 1892–1968)はハノーヴァー生まれのドイツ人であり、ハンブルク大学教授の時にナチスに追われ1933年に渡米して、1935年にプリンストン高等学術研究所の終身教授となり、そこで一生を終えた。美術史学の方法論がヘーゲルから新カント派へと転換する時代に成長し、新カント派とエルンスト・カッシーラーの影響を受けながら同時代のハイデガーと対抗しつつ、〈象徴形式としての透視図法〉、〈イコノロジーとイコノグラフィー〉などの方法論を展開した。参考までにパノフスキーの主な著作を列挙すると、次の通りである。『デューラーの美術理論』(1915)、『芸術意思の概念』(1920)、『〈象徴形式〉としての遠近法』(1924年)、『イコノロジー研究』(1939)、『視覚芸術の意味』(1955)、『ゴシック建築とスコラ哲学』(1951, 1957)、『芸術科学の根本問題』(1964)、以上。

それでは、なぜブルデューが異分野のパノフスキーの著作(英語で書かれた著作)をフランス語に翻訳することになったのだろうか。この問題に関しては、ブルデュー自身の語りの他に多様な視点から答えを導き出せそうであるが、ここでは今後の検討課題として残しておく。差し当たりパノフスキーの芸術理論とブルデューの社会学的方法論との接点になりそうな問題に関して再検討しておく。まずパノフスキーの場合には、1920年代において、〈芸術意思〉の認識を目的とする〈解釈科学としての芸術史〉(これが1930年代からは〈芸術作品の象徴的価値＝内在的意味に関するイコノロジー研究〉に発展する)という芸術研究が提唱される。〈芸術意思〉(Kunstwollen)とは、「(芸術作品＝)現象の現象的性格特性を語るものでなく、当該現象の本質固有の根元を暴く基礎概念として、当該現象の内在的意味を明るみに出す概念のことであり、……芸術現象内に決定的な究極意味として(われわれに対してでなく客観的に)横たわるもの以外ではありえない」⁽¹²⁾。非常に分かりにくい定義であるが、パノフスキーは〈芸術意思〉を説明する際に次のような三つの見方を批判している。芸術家の意図や意思と同一視する個人心理学的見方、芸術家と同時代の人々の中に生きていた集合的なものとして評価しようとする歴史的集団心理学的見方、作品が鑑賞者に喚起する作用(鑑賞者の心で起こる経緯)から推論できるとする統覚心理学的見方。これらの三つの見方に対して、心理的現実や社会的現実とは次元の異なる、芸術現象の本質をなす〈超経験的な内在的意味〉である、という語り方で〈芸術意思〉は超越論的芸術学の最も重要な基礎概念として論述されている。ブルデューのハビトゥス概念とは関係なさそうに見えるが、〈芸術意思〉と〈超越論的芸術学の解釈的考察法〉(イコノロジー)に関する次のような論述になると、ハビトゥス概念に近いものを感じざるを得ない。2章において述べた通り、発生構造主義と〈場の理論〉がパノフスキーには欠けているけれども、彼の解釈的考察法は〈構造主義的解釈学〉と考えてもよい。

「(芸術哲学者アーロイス・リーゲルを高く評価して) リーゲルは一つ概念を導入して果したが、この概念こそ、…… 作品に表出されて形式面でも内容面でも作品を内部から組織してゆく創造的な諸力の総計ないし統一を指すとしたいもの、すなわち芸術意思であった」⁽¹³⁾。

「様式的徴候(外面的意味における様式)の認識から様式的本質(内面的意味における様式すなわち芸術意思)の認識へと進もうとする瞬間に、…… 一個の芸術作品に現れる形成原理とは、芸術の根本問題や個別問題に対して作家があれこれと具体的な意味で貫き通した立場の表明に他ならず、また最高の様式原理とは、芸術の根源的問題に対して作家があれこれと具体的な意味で貫き通した立場の表明に他ならぬ以上、形成原理自体および最高様式原理自体を認識することができるのは、この認識が問題と解決との明確な対決に基礎を置いているばあいにはしか起こりえない ……」⁽¹⁴⁾。「解釈科学としての芸術史は一定の形成原理を把握する、そして …… 諸々の個別的な形成原理に干渉してくる一個の最高様式原理のうちに芸術意思を把握するのである」⁽¹⁵⁾。「(古代ギリシアの芸術家)ポリュグノトスが自然主義の風景を描かなかったのは、これを自分には美しく見えないとして拒否したからでなく、自身の心理学的意思を前もって規定する必然性(紀元前五世紀ギリシア美術の内在的意味)に支えられて非自然主義的な風景しか欲することができず、それがため自然主義の風景は決して思い描くことができなかったからである」⁽¹⁶⁾。

ここで言及されている〈形成原理〉や〈最高様式原理〉としての〈芸術意思〉は、もし〈超越論的芸術学の解釈法〉(イコノロジー)という方法論を考慮しなければ、ブルデューが想定しているハビトゥス概念に近いと言えよう。次の②において、パノフスキー『ゴシック建築とスコラ学』(英語版、1957年)に関するブルデューのフランス語訳(1967年出版)を取り上げるが、1930年代までに確立されたパノフスキー独自の芸術理論とイコノロジーを基礎にして、1950年代になってから『ゴシック建築とスコラ学』が執筆されている。したがって、ブルデューは翻訳作業を進める過程でパノフスキーの他の主要な著作にも目を通し、〈芸術意思〉などの基礎概念やイコノロジーの方法論にも触れている。すなわち、フランス語訳本の「あとがき」(post-face)においてブルデューは、パノフスキーの「芸術意思の概念」(1920年)、「芸術史と芸術理論の関係について」(1925年)、「造形美術作品の記述および内容解釈の問題について」(1932年)、「イコノグラフィーとイコノロジー」(1957年)に言及している。一般に、翻訳する者(このケースではブルデュー)と翻訳される者(パノフスキー)との関係は、対立=否定や悪い関係になることはなく、むしろ肯定=継承や良好な関係になるケースが多い。2章でも指摘したように、ドイツの新カント学派と解釈学を主な学問的基盤にするパノフスキーの芸術理論とイコノロジーから、フランスのエピステモロジーに立脚するブルデューのハビトゥス論や実践理論がストレートに生まれることは考えにくい。恐らくブルデューも、パノフスキーの芸術理論とイコノロジーを全面的に承認したわけではないが、〈構造主義的解釈学〉を好意的に受け止めながら批判的に摂取する形で関わっていたものと推測される。〈人間精神の一般的本質的傾向と内的意味〉に関する総合的直覚を最高の認識能力に据える、〈超越論的芸術学の解釈法〉(イコノロジー)に対しては適当な距離をとり、〈芸術意思〉や〈形成原理〉や〈最高様式原理〉の

アイデアからヒントを得ながら、発生構造主義的立場に依拠してハビトゥス概念を構築していったのではなかろうか。パノフスキーが、〈芸術意思〉などの事例として古代ギリシアの芸術家ポリュグノトスについて説明している部分は、ブルデューの〈場とハビトゥスの関係〉を連想させる。

②ブルデューによるフランス語訳：Panofsky, Gothic Architecture and Scholasticism, 1957.

(Meridian Book)、Architecture gothique et pensée scolastique, 1967. (抄訳：前川道郎訳『ゴシック建築とスコラ学』平凡社、1987年)

ブルデュー自身がフランス語に翻訳して出版した Erving Panofsky, Architecture gothique et pensée scolastique, 1967のpostface (後記、あとがき)において、初めて学術用語としてハビトゥス概念に言及した。そこから後年のハビトゥス概念に向けての第一歩が始まったと考えられる。興味深いことに、フーコーは、「言葉と図像」(1967年10月)という短い論文においてブルデューのフランス語訳『スコラ学とゴシック建築』に言及しているが、ブルデューの「あとがき」(postface)で展開されているハビトゥス論には一言も触れていない。フーコーはもっぱら、『言葉と物』における表象とタブローの問題に引き寄せて、パノフスキーの業績を評価している。

さて、ブルデューが翻訳したパノフスキーの本では、トマス・アクィナスが『神学大全』において使用していたハビトゥス概念(精神習慣、行為を規制する原理)が取り上げられ、ゴシック建築とスコラ学との間に見られる構造的同型性を説明するために、八百年ほどの時を越えて再度使われるに至った。ただし、パノフスキーの論文ではハビトゥス(habitus)なる言葉はほとんど使われておらず、精神習慣(mental habit)なる言葉がくり返し使われているのに対し、ブルデューが書いた30ページ余りの「あとがき」ではハビトゥス(habitus)という言葉が頻繁に出てくる。この問題に関しては、どう考えたらよいのか。「あとがき」においてトマス・アクィナス論の参考文献をいくつか取り上げスコラ学について説明している点に加えて、ブルデュー自身の回顧的説明を併せて推測すれば、パノフスキーの論文に導かれてブルデューは中世哲学の世界に触れた結果、トマス・アクィナス等のハビトゥス論の伝統を何とか自己自身の方法論に取り込もうと考え始めたのではなかろうか。すなわち、パノフスキーのハビトゥス論はハビトゥス概念を余り使わない精神習慣論であったために、パノフスキーからブルデューへの直接的な影響よりも、むしろパノフスキーを介してブルデューはハビトゥス論的伝統へ到達したと考えた方がよさそうである。前述の①において指摘したように、パノフスキーは、主にカント哲学に立脚した〈超越論的芸術学の解釈法〉(イコノロジー)の立場から〈芸術意思〉や〈形成原理〉などの概念を駆使して、芸術史における諸問題と個別の作品を研究していた。ゴシック建築という作品も、中世ヨーロッパの精神的風土(一般精神史・全般的な象徴史)を背景とする〈芸術意思〉や〈形成原理〉が現れた事例の一つであり、同じく中世的精神(中世の内在的意味=象徴的価値)を象徴化しているスコラ学と原理的に対応する。『ゴシック建築とスコラ学』は、独自の芸術理論と基礎概念を確立したパノフスキーの晩年の著作であり、そこには不十分な形ではあれブルデューのハビトゥス論を発展させる契機は散在していた

のだろう。『イコノロジー研究』の「序論」に掲載されている解釈法の図式と説明を読んでいると、それぞれ固有の解釈学と発生構造主義との方法論的違いはあるにせよ、ブルデューの〈場とハビトゥスの弁証法的図式〉が浮かび上がってくるような錯覚に陥る。参考までに該当箇所を引用しておく。

「われわれの実際的経験は、対象・出来事が変化する歴史的状況下で形によって表現される方式（様式の歴史）を洞察することによって、制御されねばならなかったごとく、また、われわれの文献資料による知識は、テーマと概念が変化する歴史的状況下で対象と出来事によって表現される方式（類型の歴史）を洞察することによって、制御されねばならなかったごとく、まったく同様に、否それ以上に、われわれの総合的直覚は、人間精神の一般的本質的な傾向が変化する歴史的状況下で特殊なテーマと概念によって表現される方式を洞察することによって、制御されねばならないのである。」（パノフスキー『イコノロジー研究』浅野徹他訳、美術出版社、1971年、17ページ）

結局、パノフスキーの方法論と精神習慣論（辛うじてハビトゥス概念を含む）を受けて、ブルデューはフランスの学問的伝統に立脚しながら、ハビトゥス概念を社会学の根本概念に構築し直していった。

③ブルデュー『社会学者のメチエ』（Le métier de sociologue, 初版1968年）とハビトゥス概念

くり返しになるが、ブルデューは、1967年にパノフスキーの英語本『ゴシック建築とスコラ思想』をフランス語に翻訳し、ハビトゥス概念を自分の社会学の戦略的概念に仕上げていくきっかけをつかんだ。その翌年の1968年に刊行された『社会学者のメチエ』は共著であるとはいえ、ブルデューの方法論的立場（殊に認識論）を明確に宣言したものであり、その中でハビトゥスにも重要な位置づけが与えられている。1968年頃までにフーコーは、『臨床医学の誕生』と『言葉と物』という、「知の考古学」に基づく傑作を発表し、西欧の人文社会科学界に衝撃を与えていたにもかかわらず、ブルデューは『社会学者のメチエ』では取り上げていない。その当時のブルデューにとって、「知の考古学」と社会学の既成の枠組みとを結合することは難しかったのだろうか。この問題は、フーコーの言説＝実践理論とブルデューのハビトゥス＝実践理論との違いにも関連している。

ここでは、ブルデュー社会学とパノフスキーの言説との関連を示している、パノフスキーとハビトゥス概念に言及した部分（二箇所）だけを引用しておく。

「ゴシック芸術の発展とスコラ思想の発展との間にある並行関係は、「現象のレベルに現れたことを括弧に入れ」、スコラ学の論理構成の原理とゴシック建築の構成原理との間に成り立つ隠れたアナロジーに着目しなければ現れてこない。…… パノフスキーは、直観主義が満足している見かけだけの証拠、あるいは実証主義の好む小さな状況証拠……を放棄し、隠された原理、ハビトゥスもしくは「習慣形成力」と、研究対象である歴史的収斂とを結びつけるに至ったのである。」（田原音和・水島和則訳『社会学者のメチエ』351ページ、藤原書店、1994年）「（パノフスキーからの引用）単なる並行性とは違って、私が心に描いているこのつながりは真正の因果関係である。……それは……精神習慣（une habitude mentale）とでも呼び

うであろうところのものの広まりによって生じる。精神習慣というこの使い古されたきまり文句を「行為を規制する原理」という正確にスコラ学的な意味に戻して使うのであるが。そのような精神習慣はいかなる文明においても作用している。……一つの習慣形成力 (habit-forming force) を他のもろもろのものから選び出してその伝達路を想定することはしばしば困難であり、あるいは不可能である。」(同書、352ページ、藤原書店、1994年)

5. ブルデューの構築主義的構造主義とハビトゥス論の成熟

1960年代のブルデューは、一方では、アルジェリア社会の参与観察、フランスの教育制度の社会学的調査研究、美術史＝美術理論学者パノフスキーの著作の翻訳といった作業を進めながら、他方では、社会学や哲学などの幅広い分野の文献から方法論的枠組みと基礎概念を学んでいた。その結果、ハビトゥス概念を含む実践理論へ向けての足固めがほぼ出来上がってきた。1970年代からはブルデュー独自の実践理論が構築され、優れた作品が次々と生産されていくことになる。本章では、ブルデュー独自のハビトゥス概念が展開していくプロセスについて、彼の著作を引用する形で跡づけてみよう。

その際に留意すべき点を一つだけ指摘すると、1970年代はウェーバーのエートス概念の影響が見られるのに対し、1980年代になるとハビトゥス概念の社会学的構築が一段と進み、場や資本や象徴などの基礎概念とともにハビトゥス概念は構築主義的实践理論の体系を構成するようになる。また、「フーコーの変貌」について興味深い点を付け加えておくと、1970年代において「知の考古学」から「知の考古学＝系譜学」へと深化するにつれて、フーコーの作品の中にハビトゥス論的発想（例えば、主体の自己管理のスキルというテーマ）が現れてくる。フーコーとブルデューが相互に交流し、方法論の面で歩み寄ったのかどうか、定かでないが、再検討すべき課題になるかもしれない。場、実践、言説、象徴、権力といった概念やテーマを共有していた（使用法は異なるにせよ）二人であるから、暗黙のうちにお互いに刺激し合っていたことは想定できる。

（1）エートスとハビトゥス概念の並行的使用－『再生産』と『アルジェリア60』－

1970年に出版された有名な『再生産』では、ハビトゥスは重要な戦略的概念となり頻繁に出てくるようになる。注意すべき点は、エートス概念もハビトゥスの類義語としてくり返し使われていることであり、1980年前後からの『ディスタンクシオン』や『ホモ・アカデミクス』ではエートスの代わりにハビトゥス概念一辺倒になるのとは異なっていることである。同じことは、1966年に一度書き上げられ加筆修正された上で十年後の1977年に刊行された『アルジェリア60』についても当てはまる。ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を意識して、またウェーバーの枠組みを継承して書かれた『アルジェリア60』では、エートス概念も重要な根本概念として記述と説明の文脈に織り込まれていると同時に、1970年頃にはブルデュー社会学の戦略的根概念に高められたハビトゥスも、類義語として互換的に使われている。

①Algérie60, structures économiques et structures temporelles, 1977. (原山哲訳『資本主義のハビトゥス』藤原書店、1993年)におけるエートスとハビトゥス概念

「多くの民族学者が、時間をめぐって、前資本主義的経済が要求する性向のシステムと、貨幣経済が要求し、つくりだす性向のシステムとの間に、どのような性質の相違があるか、明らかにしようとしてきた。……そこでの可能性と不可能性とからなるシステムは、不安と偶発に支配される物的生活条件のなかに、客観的に刻みこまれているが、それが、行為主体に内面化されると、他ならぬ、エートスとなり、そのエートスが、唯一可能なものとしての時間の経験を課すことになるのだ。人々の生活は、次のように過ぎて行く。すなわち、人々は、資本主義的経済が要求し促進するあらゆる性向、たとえば、企業家精神、生産性や収益への配慮、計算の精神といったものをきっぱりと拒絶し、「未来のことは神のしわざだ」と言って、予測の精神を悪魔的な野望として断罪する。……アルジェリア農民の経済的实践は、彼らの時間についての意識が、どのような範疇からなっているかに言及してこそ、理解できよう。とはいえ、その意識の範疇は、エートスを媒介として、社会の経済的基盤に密接に結びついている。」(同書、36～37ページ)

「前資本主義的社会の人間にとっては、このようなハビトゥスのうちに自明として前提とされていることは、未知のことがらであり、苦勞して獲得することが問題となるのだ。事実、人々の性向の新たなシステムは、真空のなかで、形成されるわけではない。その新たなシステムは、これまでの伝統的な性向から出発して、つくられる。伝統的な性向は、その経済的基盤が消失、あるいは衰退してもなお、残存し続けるが、創造的な変化をとげることによってしか、新たな客観的状況の必要条件に適應できないのである。ハビトゥスと経済構造との間の不一致は、資本主義の誕生期や先進資本主義社会においては比較的小さいが、経済的従属状況においては、きわめて大きい。ハビトゥスは、経済構造と同じリズムで変化するわけではない。」(同書、15ページ)

②La reproduction, Éléments pour une théorie du système d'enseignement, 1970. (宮島喬訳『再生産』藤原書店、1991年)におけるエートスとハビトゥス概念

「教師たちの教育方法上の慣習行動や職業的イデオロギー……これらの行動とイデオロギーが、その多義性と機能的多価性のなかで、行為者が出身および所属階級に負っているエートスと、このエートスの現働化のための諸条件—この条件は制度の機能の仕方のなかに、およびその制度の支配階級への関係の構造のなかに客観的にきざみこまれている—との構造的な符号を表現しているからである。」(同書、218ページ)

「ここでのハビトゥスとは、構造の所産であり、慣習行動の生産者であり、構造の再生産者である。とすれば、ここで一挙に、機械的な汎構造主義か、創造的主体や歴史的行為者の侵すべからざる権利の主張か、という通俗的で見せかけの二者択一から逃れられる経験的作業の原則が示されてくる。……客観的構造が階級のハビトゥスを、とりわけ、これらの構造にかなった慣習行動をうみだし、構造の機能化と存続を可能にするもろもろの態度性向、先有性向をつくりだすからである。たとえば、学校を活用するという性向、学校で好成績をあげるとい

う先有性向は、すでにみたように、さまざまな異なる社会階級に付与された学校の活用とそこでの成功の客観的チャンスにかかっている。」(同書、222～223ページ)

(2) ブルデュー社会学の固有な発展とハビトゥス論—1980年前後から—

フランスの学問的伝統、ウェーバー社会学、マルクスの社会理論、多様な哲学や思想を消化吸収しながらブルデューは、1980年前後からはハビトゥス、場、象徴と文化資本、位置と性向の弁証法などの概念を洗練させて固有の方法を実践するようになる。ここでは、いろいろな著作における、成熟した研究者ブルデュー自身によるハビトゥス概念の定義を取り出してみたい。それらの中に、1970年代後半からブルデューがエートス概念の使用を避け、ハビトゥス概念に統一しようとした理由が示されている。

最後に、注意すべき点と今後の課題について、少し述べておきたい。3章(1)においても別の角度から触れたことであるが、ハビトゥスやエートスの概念は、実践の担い手となる個別の行為者に焦点を当てる視点と結びついているが、それらの概念と視点によって人間の能動性と社会のダイナミズムを解明する道も開けてくるとはいえ、思わぬ落とし穴も待ちかまえているから、十分に慎重にならなければならない。フーコーがくり返し指摘したように、個別の行為者は場や体系やネットワーク(関係)の中で機能し、発達し、変容する存在である。個別の行為者から「相対的に独立した」場や体系やネットワーク(関係)を解明してこそ、行為者の機能と発達と変容の過程を研究できるようになる。近年のウェーバー研究においても、構築主義的構造主義の視点から支配の社会学や宗教社会学や経済社会学などを読み直す試みが増えている。『経済と社会』に所収の『社会学の基礎概念』を、安易に「行為→社会関係→団体」の順に読むのではなく、むしろ逆に読んでいくべきであるということになる。フランスのエピステモロジー(集合主義—客観主義)の立場から、ウェーバー社会学を受容したブルデューの態度を再認識すべきであろう。今後は場とハビトゥスの関連をしっかりと見定めなければならない。

① Questions de Sociologie, 1980. (田原音和監訳『社会学の社会学』、藤原書店、1991年) の「10言語市場」(1978年12月、ジュネーヴ大学での講演)より

「エートスとは、倫理的次元、つまり慣習行動の原理(実践原理)の次元へと志向する人びとのさまざまな性向を、客観的に体系化した全体を指します(これに対してエティクとは、実践原理を明白な原理として提示し、それを首尾一貫した一つの体系に意図的にまとめあげたものです)。……ハビトゥスの概念がエートスの概念を包摂しているからこそ、私はしだいにエートスという言葉を使わなくなったのです。物事を区別しランクづけるという慣習行動原理はハビトゥスの構成要素なのですが、この行動原理は論理的であることと価値論的でもあること、理論的なことと実践的なことを、切り離しがたく結びつけています……。論理シェーマの体系としてのエイドス eidos と、実践的・価値論的シェーマの体系であるエートスとを区別し得なくなったわけでもまさしくそこにあります(それに、ハビトゥスを、エートス、エイドス、ヘクシスの次元に細分化すれば、それだけいっそう別々の審級があるかのように考えさ

せてしまう実在論的ヴィジョンを強化する危険があります)。そればかりでなく、物事を選び分けるという原理は、ことごとく身体化され、姿勢となり、身体の性向となります。価値は、身振りにあり、立ち方、話し方にあるのです。エートスに力があるとすれば、ある道徳がヘクシス、すなわち身振りになり、姿勢になるからこそなのです。………… それにしても、なぜ習慣とは言わないのでしょうか。習慣ということでおのずと考えられているのは、反復的、機械的、自動的なもの、生産的であるよりもむしろ再生産的なもの、といったことだからです。ところが、私が強調したいのは、ハビトゥスとは何か強力な生成母胎であるという発想です。ハビトゥスとは、簡単に言えばいろいろと条件づけられた産物であり、それを条件づける客観的論理を再生産しがちなものですが、にもかかわらずその客観的論理そのものを変えてしまうのです。それは一種の変換を生み出す機械みたいなものです。」(同書、168～170ページ)

②Homo academicus, 1984. (石崎晴己・東松秀雄訳『ホモ・アカデミクス』藤原書店、1997年)「第2章学部の争い」より

「同僚選考方式による選考というものは、常に「人物」、全体としての人柄、つまりはハビトゥスを選別することを目指す。………… 教育が伝え強化しなければならないのものは、この場合、単に知識、学問的知識の総体であるわけではなく、ことに処す能力、より正確に言えば知識を実践に移す能力、それを実践の中での確に行う能力である。そして、その能力は全体的な行動様式、生き方、つまりハビトゥスと切り離せない。これは純粹に臨床的な医学および医学教育の擁護者たちがつねに指摘することである。」(同書、104ページ)

③La Noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps, Éd.de Minuit, 1989. の「第I部 Les Formes Scolaires de Classification」 「第2章 Méconnaissance et Violence Symbolique」 の「Le jugement des pairs et la morale universitaire」より

「権力場は倫理的評価のヒエラルキーを賭け金とする闘争の場所である。………… (権力場における) 称賛や歓迎といった儀礼的言語表現は、ある集団のエートスやハビトゥスを表現し、体系化したり普遍化したりする作業の重要な瞬間である。すなわち、儀礼的言語表現を通じてエートスやハビトゥスは、普遍化された倫理(etique)に純化されたり、普遍性への要求を持つ、内的に一貫した明示的な規則の体系に変形されたりする。」(同書、68ページ)

④Raison pratiques: Sur la théorie de l'action, Éd.de Seuil, 1994. の「第1章 Espace social et espace symbolique」 の「Le réel est relationnel」より

「(関係主義的視点から社会的位置や行為などを把握しなければならないという研究方針の) 定式は、まだ抽象的で曖昧であるが、社会的位置 (関係的概念)、性向 (あるいはハビトゥス)、および位置決定 (態度決定) —すなわち食事、スポーツ、音楽、政治などの非常に多様な実践領域において社会的行為者が行う選択—の関係についての分析を十分に解読するための第一の条件を述べている。」(同書、18ページ)

⑤P.Bourdieu(translated by Richard Nice), Pascalian Meditations, Polity Press, 2000. (Méditations pascaliennes, 1997.)の「第4章 Bodily Knowledge」の「Habitus and incorporation」より

「ハビトゥスという概念の主な機能の一つは、制度化された学問の一般的な視点（学者的視点）から派生する二つの相補的な誤りを一掃することである。それらの誤りの一つは、機械論であり、行為を外的な因果的拘束による機械的な結果と見なす。もう一つの誤りは、合理的行為論に伴う自由な意志決定論であり、それによれば行為者は自由に意識的に、また功利主義者がよく言うように「十分に理解して」行為し、行為はチャンスと利益の合理的な計算の産物であると見なされる。これらの二つの誤った理論に対しては、社会的行為者には、過去の経験を通じて身体に刻み込まれたハビトゥスが備わっているという立場を提示しなければならない。ハビトゥスという、認識と評価と行為のシェーマの体系によって、行為者たちは、彼らが反応すべく配置されている状況的で慣習的な刺激群を確認＝認知しながら、実践的な知識（確認・認知）に基づいて行為することができる。ハビトゥスが備わった行為者たちは、目的に関する如何なる明示的な定義や手段の合理的な計算なしに、彼ら自身がそれによって生産され規定される構造的拘束に対して、目的意識的ではないが適切な、新たな戦略を産出できる。」（同書、138ページ）

【注】

- (1) ミシェル・フーコー（中村雄二郎訳）『知の考古学』（河出書房新社、1981年）291ページ
- (2) ミシェル・フーコー（蓮実重彦他監修）『ミシェル・フーコー思考集成Ⅲ』（筑摩書房、1999年）304ページ
- (3) 『知の考古学』の「Ⅲエノンセ（言表）とアルシーヴ（集蔵体）」の最後の部分（194～202ページ）において、歴史的先験性の問題が議論されている。
- (4) 『ミシェル・フーコー思考集成Ⅳ』に所収の「ミシェル・フーコーとの対談」（元々は『人間と言語』1971年に所収）、『ミシェル・フーコー思考集成Ⅲ』に所収の「『エスプリ誌質問への回答』（元々は『エスプリ誌』1968年5月号）などを参照のこと。
- (5) ミシェル・フーコー（渡辺一民・佐々木明訳）『言葉と物—人文科学の考古学—』（新潮社、1974年）42ページ
- (6) 同 52ページ
- (7) 同 99～100ページ
- (8) 同 269ページ
- (9) 同 328ページ
- (10) 同 330ページ
- (11) 同 377ページ
- (12) 細井雄介「パノフスキーの二論考『造形美術における様式の問題』『芸術意思の概念』（『聖心女子大学論叢』第71集、昭和63年、169ページ）：細井氏が『聖心女子大学論叢』に連載したパノフスキー論は、いずれもパノフスキーの学術論文を翻訳し、ごく簡単な考察を加えた形式になっている。
- (13) 同 161ページ
- (14) 細井雄介「パノフスキーの論考『芸術史と芸術理論の関係について』（『聖心女子大学論叢』第76集、平成3年、78～79ページ）
- (15) 同 83ページ
- (16) 同 85ページ

〔本稿は神戸女学院大学研究所、1999年度総合研究助成金による研究成果である〕

（原稿受理2000年9月20日）