

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

The Concept of Practice in Reflexive Anthropology : On Bourdieu's Habitus and Beyond

| | |
|-------|--|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 田辺, 繁治 メールアドレス: 所属: |
| URL | https://doi.org/10.15021/00004050 |

再帰的人類学における実践の概念

——ブルデューのハビトゥスをめぐり、その彼方へ——

田 辺 繁 治*

The Concept of Practice in Reflexive Anthropology: On Bourdieu's Habitus and Beyond

Shigeharu Tanabe

この論文は、人類学において日常の実践がいかに理解され、またいかにその理論的枠組みの中に適切に位置づけられるかを、特にブルデューの実践理論に焦点をあてながら論じる。ブルデューが持続的かつ移調可能な実践の発生母体としてのハビトゥスを概念化するにあたって、人類学的主体と観察され記述される人びとを同一地平に置きながら論じたことはきわめて重要な意義をもつだろう。人類学者の理論的実践と人びとの日常の実践を接合するこの先鋭的な試みは、レヴィ=ストロース的構造人類学と現象学的社会学の双方を批判することによって達成され、「再帰的人類学」と呼ばれる新たな研究の地平を開くことになった。この再帰的位置において、人類学者は構造的な制約の中で自由と「戦略」をもって実践を生み出すハビトゥスを検討するにあたって、自らの知識が前もって構成された特権的な図式でしかないことを理解する必要に迫られる。この論文はブルデューのハビトゥス概念の成立過程を明らかにするとともに、そのいくつかの問題点を指摘しながら、今日の再帰的人類学における理論的諸問題に取り組むためのより適切な展望を開こうとする。

In this paper I attempt to examine ways in which everyday practice can be understood in anthropology and located adequately within its theoretical frameworks, with special reference to Bourdieu's theory of practice. It is of great significance that Bourdieu conceptualises habitus, the durable and transposable matrix of practice by putting anthropological subjects and those who are observed and described on

* 国立民族学博物館民族文化研究部，総合研究大学院大学文化科学研究科

Key Words : habitus, practice, practical knowledge, schema, reflexive anthropology, Bourdieu

キーワード：ハビトゥス，実践，実践知，図式，再帰的人類学，ブルデュー

the same ground. This radical attempt to articulate the anthropologist's theoretical practice and the people's practice is achieved through criticising both Lévi-Straussian structural anthropology and phenomenological sociology, opening up a new terrain of research called 'reflexive anthropology'. In this reflexive position we are led to understand that anthropological knowledge is only another set of pre-established and privileged schemata for examining the habitus that produces practices with freedom and 'strategy' within structural constraints. This paper thus intends to show how Bourdieu's concept of habitus is constructed and to point out its difficulties, suggesting perspectives that fit in better with the current theoretical issues in reflexive anthropology.

- | | |
|--------------------|--------------------|
| 1 はじめに | 4 ハビトゥス概念の批判 |
| 2 人類学における行為への接近 | 5 おわりに——再帰の人類学の可能性 |
| 3 ハビトゥス——実践が生成する母体 | |

言語ゲームはいわば予見不可能なものであるということを、君は心にとめておかねばならない。私の言わんとするところはこうである。それには根拠がない。それは理性的ではない（また非理性的でもない）。

それはそこにある……われわれの生活と同様に。

(L. ウィトゲンシュタイン 1975 [1949], 『確実性の問題』 §559)

1 はじめに

日本語で一般に「実践」と訳されるプラクシス (praxis) という言葉は古代ギリシャに起源し、自由な行為、すなわち自律的な市民が言説を提起し、たがいの討議をもっておこなう公共的、政治的な活動を意味している。19世紀の西欧的な学問伝統の中にあったカール・マルクス (1964:94-96) も、類的存在である人間の自由で普遍的かつ創造的な実践 (プラクシス) が、歴史的な世界と人間自身を作りあげ変化させていくことを主張した。西欧的伝統においては学問をすることはプラクシスであり、学問的、理論的に真理を追究する行為はまさに理論的実践にはかならない。一方、人類学をふくむ近代の社会科学はその研究対象の一つとして人びとの慣習的行為に注目してきたが、それはプラクシスとしての実践とは逆のベクトルに向かうものであり、

反省的に意識することなくおこなわれる日常の慣習化された行為を意味する。この慣習的行為も日本語では実践と言われることもあり、英語では *practice*、フランス語では *pratique*、ドイツ語では *praxis* という語があてられるが、それらはしばしばブラクセスと混同して用いられているのが現状である。

私はこの論文で、人類学において慣習的行為=実践がいかに理解され、またいかにその理論的な枠組みの中に位置づけられてきたかを、ピエール・ブルデューの実践理論を中心に検討しようと思う。ブルデューの実践理論の形成の足跡はアルジェリア、自国フランスなどでの長期にわたる経験的調査に深く関係している。それらの調査は、1950年代末からのアルジェリア・カビル社会の調査、1960年代の南フランス・ペアルン地方の調査やフランスの学校教育現場の調査、1970年代のパリの消費行動と生活スタイルについての調査から、さらに大学制度や国家エリート形成にかかわる調査分析まで、その分析対象は拡大し理論的枠組みもきわめて複雑化していく。この論文は其中でも特に初期の人類学的調査に基づくブルデューの実践理論、とりわけその中心を占めるハビトゥス (*habitus*) 概念の成立過程に焦点をあてながら、再帰的人類学の実践理論が切りひらいた射程と限界を明らかにしたいと考える。したがってこの論文において、私はブルデューの実践理論について近年展開されている社会学の領域での議論に目をくばりつつも深く立ちいるつもりはない。

ブルデューの実践概念についての最初のまとまった議論は、1972年に刊行された『実践理論の粗描——カビル民族学の三つの研究をとおして』(Bourdieu 1972) の中にその概要をうかがうことができる。しかしその後ブルデューは、彼の主要著作を英訳することになるイギリス人リチャード・ナイスとともに、そのテキストを仔細に検討し大胆に修正することによってまったく新たな著作といえる『実践理論の概要』(Bourdieu 1977) を1977年に刊行した²⁾。この英語テキストには前著をはるかに上まわる民族誌データと複雑で理論的な書きこみが加えられた。さらに1980年には、その英語本における構成を全面的に改め、より整備された理論的枠組みを備えた『実践感覚』が刊行された (Bourdieu 1980; その日本語訳はブルデュー 1988; 1990e; 英訳は Bourdieu 1990a)。

とりわけ1977年刊と1990年刊の英語テキストは英語圏やその他の地域の研究者たちに広く読まれることとなり、ブルデューの実践理論は人類学や社会学、隣接領域において巨大な波紋をよび、その影響は21世紀初頭の今日にいたるまで衰えをみせていない。社会科学の広い領域にわたるこの「ブルデュー現象」ともいえる波及効果の核心は、ブルデューの実践理論をつらぬいている、観察され記述される人びとの側の行為

と研究者の視点とをリンクする試みである。すなわち、ブルデューの先鋭的な試みは、研究対象である人びとの儀礼やさまざまな慣習的行為をふくむ広大な日常実践の領域と、研究者側の理論的実践の領域とを架橋することによって、社会科学における再帰的かつ統合的な視座を確保しようとするものである。よく知られているように、ブルデューはレヴィ=ストロースとの決別をへて、1960年代前半以後、人類学から社会学へとシフトする。しかし、この転換はたしかに人類学にとって大きな損失であったが、彼の試みとその展望は多くの人類学者にとって実践についての新たな理論的構築への出発点を画するものであった。すでに早く1984年に、アメリカの人類学者シェリー・オートナー (Ortner 1984) は1960年代以降の人類学の諸理論を総括する中で、来るべき人類学の研究を統合していく概念は実践理論によって可能となるであろうと主張した (cf. レイヴ 1995:21)³⁾。

しかし他方、ほぼ同時期の1980年代中頃から、ジェームズ・クリフォードやジョージ・マーカスらを中心とするアメリカの文化人類学者たちは、グローバル化、マルチカルチュラリズムやポストコロニアル状況が進展する中で、人類学者たちの理論的実践を支える権威に疑問を投げかけ、彼らの民族誌記述における学問的、認識論的な正当性に対する批判を展開した (クリフォード・マーカス 1996; マーカス・フィッシャー 1989)。いわゆる民族誌批判論とポストモダン人類学の登場である。彼らは西欧の啓蒙主義プロジェクトに操られた人類学者たちが描いてきた他者表象の問題性を糾弾するとともに、それを支えてきた西欧社会科学のメタ・ナラティブが崩壊したことを宣言した。このポストモダン人類学の潮流は人類学者の活動とその理論的実践に対して自己言及性とある種の反省的思考、特に民族誌テクストを書く行為の再帰性 (reflexivity)、および書くことの政治的ポジショニングを迫るものであった。しかし、多くのポストモダン人類学の議論は、さまざまな社会で作用している現実の権力関係とそれにとりまが拘束と自由といった社会科学的な問題を、他者の描き方というレトリックのレベルに還元してしまう大きな危険を孕んでいる (cf. Spencer 1989)。たしかに、ポストモダン人類学とそれが内包する民族誌批判論は、その極端な文化相対主義と文学評論的なテクスト批判のスタイルに支えられて、人類学的な言説の一角を占めるようになった。グローバル化やポストコロニアル状況の深化、さらに西欧以外の多くの人類学者たちの批判言説への急速な参加にも支えられて、人類学者たちが自らの実践において当然もつべき道徳性と政治的位置を問いたたず状況が生みだされてきたのも事実である⁴⁾。

しかし私は、クリフォードらによる啓蒙主義批判や人類学的実践の政治的ポジショ

ニングによって、人びとの日常の実践と人類学者の理論的実践の間に広がるギャップが克服されるとは決して思わない。むしろ民族誌批判論やポストモダン人類学の登場によってひき起こされた問題状況の真の核心は、人類学的な実践と人びとの日常の実践の双方を同時に対象化しながら批判する再帰性の中にある⁵⁾。人びとの実践についての探究は、人類学的実践とそれによって構築されてきた知識が依拠する根拠を批判する作業をへることによって初めて有意義なものとなるだろう (cf. Dreyfus and Rabinow 1993)。そこで、私はそうした再帰的人類学の批判的問題構制を保持しつつけてきたブルデューの仕事に注目しながら、人類学が問いつけてきた人びとの慣習的行為=実践がいかに社会を構築し、また変化させるかといった問題を考えていきたい。

私は次の第2節において、個人の行為と社会との関係についての20世紀の人類学、社会学における多様なアプローチを検討しながら、人びとの個別的で合理的な行為ではなく、慣習的行為としての実践と社会との関係の問題設定に移行していった過程を素描してみる。第3節では、ブルデューの実践理論が行為の理論から脱却して慣習的行為としての実践を生み出すハビトゥス概念として成立していく過程を考える。そしてハビトゥスという実践を無限に生み出すメカニズムが、レヴィ=ストロースに代表される構造主義人類学と現象学的な行為理論の双方に対する批判をとおして解明されていく過程を明らかにしよう。第4節においては、ブルデューの実践理論、特にそのハビトゥス概念に底流する一元的な文化理論を批判するとともに、実はそれが人びとの実践の生成過程を十分に明らかにできない欠陥をもつことを指摘する。さらに、ブルデューのハビトゥス概念が人びとの自由と制約の間でくりひろげられる「戦略」としてとらえられながらも、個人の実践の変動を説明できないという限界を指摘する。そして最後の第5節においては、ブルデューのハビトゥス概念の限界をふまえながら、再帰的人類学における新たな実践理論の展望を考えてみたい。

2 人類学における行為への接近

文化は個人の行為を支配するか？

19世紀にはじまる近代社会科学の伝統の中に登場する人類学では、慣習的行為としての実践と社会あるいは文化との関係はいかに追究されてきたのだろうか。この問題にかかわる人類学の原型的な考えは、個人の行為は社会や文化といった包括的な実体

の中でおこなわれ、同時にそれらが社会や文化を構築し持続させていくという両者の間の相互的な関係に常に焦点をあててきた。こうした個人の慣習化された行為と社会あるいは文化の関係といった問題設定は、人類学者のフィールドワークやそこでえられたデータの分析方法として多様な展開をみることになる。

アメリカ文化人類学における文化の概念は、20世紀初めにフランツ・ポアズらによって定式化され、今日にいたるまで基本的にはその伝統の中に生きつづけている。ポアズによれば、文化はその社会の中の人びとによって受けつがれてきた知識や慣習のシステムであり、彼らが世界を理解する仕方を規定するものである。すなわち、人びとが世界をいかに見るか、いかに理解するか、いかに行為するか、つまり人間の認知、思考、知識や実践は文化によって規定されるととらえられる。

個人が学んだり、伝えたり、想起したりする知識は、文化という全体的な概念によって規定され、包みこまれている。文化は全体的、包括的であり、個人の知はそこに包みこまれている。この文化人類学の考えは、さらに個人の行為についても適用される。例えば、20世紀後半のクリフォード・ギアーツは一貫して文化と個人の関係を考えてきた人類学者として知られている。彼によれば、宗教やイデオロギーのようなものは文化としてとらえることが可能であり、個人の行為に形式をあたえ、それを一定方向にみちびき、さらにある程度までそれを支配する (Geertz 1973)⁶。

文化が個人の行為に形式をあたえ、支配するという見方は、もちろんアメリカ社会学を先導したタルコット・パーソンズの行為の一般理論に部分的に呼応していることはいうまでもないだろう。パーソンズによれば、個人の行為は社会システムの中に位置づけられ、それはほとんど単純にシステムの中の規則と役割を再現したり、執行したりするものであった。ギアーツ以降の多くの文化人類学者も、個人の知識や行為の一定程度の自律性を認めながらも、そうしたシステムとしての文化が個人の認知や行為を決定し再生産していくという考えを受容してきた。しかし20世紀後半から人類学者や社会学者の間では、個人の世界の見方や概念、思考や行為がいかに文化によって制約され、それ以外のやり方ができないのかといった問題の延長線上に、個人と社会・文化の関係を新たな問題設定の中で追究していくことになる。

第一の挑戦——システムに対する個人の行為

社会や文化といった包括的な概念が個人の知識や行為を決定していくという考えは、アメリカ文化人類学だけでなく、さまざまな学問分野においても批判にさらされていく。パーソンズらの主張する社会システムの支配と秩序に対する批判は、個人の

側の行為に焦点を移し、その自由な選択や戦略の行使の可能性に光をあてていく。そこでは人びとの行為は、社会システムや文化についての包括的かつ客観的な理論から切りはなされ、独立したミクロの分析領域として主題化される。こうした理論の流れは、人類学全体としてみれば大きく二つの方向に分けられるだろう。第一は、人類学の内部から起こった構造・機能主義に対する批判であり、第二は、むしろ人類学の外部から起こった実証主義的な社会科学への現象学的な批判に基づいている。

第一の流れは、人びとが合理的に行動していることを、あらかじめ前提とされているような社会構造や制度にもとめるのではなく、さまざまな交換や相互行為がおこなわれている場面を観察することによって明らかにしていこうとするものである。それは、20世紀中頃までの人類学を支配してきた、個人の行為に論理的に先行して社会のシステムや構造が客観的に存在するという構造・機能主義に対する批判として登場した。この行為理論はイギリス社会人類学の流れをひくノルウェーの人類学者フレデリック・バルトによって主張され、「取引き理論」(transactional theory) と一般に呼ばれる。

バルトは、パキスタンの遊牧民やノルウェーの漁民の調査から、彼らが政治的あるいは経済的な取引き行動 (transactional behaviour) においてさまざまな選択や戦略を駆使しながら個人が最大利潤を追求することを記述する。そこでは、そうした個人の行為が客観的なシステムや構造を発生させ、さらにそれを変動させる可能性があることを見さだめようとするのである。この取引き理論においては、個人の行為はあくまで社会的事実としての統合された秩序、構造や制度を発生させる過程であると考えられている。つまり、個人が利益を追求する合理的で選択的な行動は、社会の中の価値や意味などを資源としながらそれらを使い分け活用しながら社会のシステムや構造を作りあげることになる (cf. Kapferer 1976)。

それは明らかに、社会システムや構造が客観的に存在するのだという前提をつき崩す試みであった。そこには、これまで包括的であると考えられてきた文化を材料や道具としながら、個人が積極的に社会を作りあげていく道が示される。これがバルトの取引き理論やそれにひきつづく多くの人類学者たちによる構造・機能主義への挑戦であった。しかし、この20世紀後半の人類学の行為理論は、西欧近代の視角に深くとらわれた挑戦にすぎなかったかもしれない。さまざまな取引き行動や交換において最大利潤を追求する合理性とは、まさしく西欧近代の経済人間 (homo economicus) に属するものであり、その視点だけから行為の理論を構築するのは西欧の自民族中心主義であるとの批判を招かざるをえないのである。

バルトおよび彼の考えを継承する取引き理論は、あくまで社会システムに対する個人の行為の側の挑戦という対抗図式の中で描かれてきた。そこでは、たしかに個人の行為に光があてられる。また、客観的に存在するシステムや構造を前提とすることをさけながら、その変化を展望する視点を導入しようとする。しかし、個人の行為の合理的な遂行の最終的なゴールはそうしたシステムや構造にあったのである。したがって、日常生活においてあらかじめ分類され意味づけられている社会とか文化とかいった、われわれがあまりにもなれ親しんだ概念についてほとんど疑問は付されていない。バルトにかぎらず、人類学者の多くは、社会とか文化といった近代の社会学者たちの想像によって成りたった概念をとおして、人びとの行為を説明しようとしてきたのである。

第二の挑戦——現象学的社会学とエスノメソドロジー

第二の潮流は、このような人類学の実証主義的な伝統とは異なる道を探究し、研究者自らが依存しているさまざまな概念とその源泉に立ち返って徹底的に問う作業をとおして、研究対象である人びとの間で間主観的に経験され構築されている出来事を理解しようとする。それは、エドムント・フッサールの流れをくむアルフレッド・シュッツ (1980) の現象学的社会学であり、1970年代以後の社会学あるいは人類学の研究に大きな影響をあたえた。マックス・ウェーバーのように、シュッツは日常的世界、生活空間（すなわち主観からとらえられる社会的世界）における出来事を、行為者が主観的に意味を付与する行為から理解することを目指す。そこにはフッサールが示したような現象学的な手続きが必要であると考えられる。

人びとは、そして社会学者自身も、自分が生まれるはるか前から人びとによって秩序ある世界として経験され解釈されてきた枠組みとしての知識、すなわち「手持ちの知識」に基づいて考え行為しているのだとシュッツ (1980:28) はいう。もちろん、異文化の人びとの行為を理解しようとする人類学者の側もその例外ではない。ある人類学者は遊牧民が取引き行動において最大利潤の追求をすると納得してしまうのは、合理的行為という準拠によって他者の行動を理解するという、西欧の人類学的伝統の中で習い性となった「自然的態度」に由来する見方にすぎないということになる。シュッツは、こうした社会学者たちが自らの自然的態度のうちに受容してしまっている意味の形成を批判する。そして彼は、社会学者たちが依拠している知と対象となる人びとの知や行為との関係を明らかにすることをとおしてのみ、社会学は人びとの日常生活を分析する正当性をあたえられると主張するのである。

シュッツの現象学的社会学は、かならずしも異文化研究に集中する人類学者たちの間に大々的に受容されたとはいえない⁷⁾。むしろ、それはアメリカ社会学の中で、パーソンズの行為理論に対する反撃の拠点となっていった。その代表はハロルド・ガーフィンケル (1987) の主唱するエスノメソドロロジーである。エスノメソドロロジーは、他者がいかに思考し、感じ、行為するか、すなわち「人びとのやり方」を記述することによって、彼らが合理的に納得がいくようにたがいに意味を付与し解釈していく活動の過程を細部にわたって観察し分析しようとする。それは、研究者自身が沈殿してしまっている「文化の呪縛」からのがれて他者の日常世界のリアリティに入りこむ方法であるといわれる。こうした日常生活における人びとの暗黙の説明活動、つまり彼らの語りや解釈を徹底的に記述しようとするエスノメソドロロジーの研究は、特にテープレコーダーを使った会話分析においてぼう大な成果を生みだしてきた。

だが、エスノメソドロロジーはかならずしもフッサール現象学やシュッツの現象学的社会学を忠実に継承し発展させたものではなかった。ガーフィンケルらの研究は日常生活のリアリティが人びとのあいだの説明活動によって文脈状況と不可分に結びつきながら構築されていることを示そうとする。たしかに、そこでは主観と主観のあいだ、つまり間主観性においてくりひろげられる秩序の成りたちが明らかにされるだろう。しかし一方、現象学が提起してきた研究者自身の概念や前提、彼らの知の源泉を主題化しようとする態度は、エスノメソドロジストたちの間ではほとんど無視されてきたといってもよいだろう⁸⁾。

一方、他者の考え方、やり方を研究者自身の記述と分析が依ってたつ立場との関係において問いかける試みは、すでに述べたように1980年代後半以降のアメリカ文化人類学における民族誌批判論として大きな議論をまき起こすことになる。しかしそれは、むしろ現象学的な問題設定からかけはなれた、他者を記述し書く人類学的主体の政治性 (politics of writing) をめぐるものであった。こうした人類学的実践における書く行為や政治的ポジショニングという問題はさしあたり本論の主題ではない。ここでは、ジェリー・オートナー (Ortner 1984) が1980年代半ばに問いかけたように、人びとあるいは個人の実践には社会という空間に不断に発生する強制力あるいは制約がいかに関係し、実践はいかに社会を構築するか、あるいは変化させるかといった、今もって人類学において中心的である問題群に接近してみたい。こうした問いは、現象学的な問題設定とレヴィ=ストロース以降の客観主義的な人類学の双方を批判的にのりこえようとするブルデューの実践理論の中に見いだすことができる。

3 ハビトゥス——実践が生成する母体

モースの身体技法

実践という個人の行為、やり方、それを支える知といった問題群は、イギリスやアメリカの人類学ではかならずしも理論的に正面にすえて追究されることはまれだった。たしかに、アメリカの心理人類学といわれる研究領域では、個人の実践を枠づける規範、価値あるいは概念は個人の「社会化」の中で世代から世代へと伝達されていくと考えられてきた。また、イギリスの社会人類学では、デュルケーム社会学の伝統のもとに儀礼という慣習的な行為と言語使用の制度が人びとの社会秩序を再生産していくことが強調されてきた。こうした個人の実践が文化や社会といった包括的な概念によって規定され、構築されるという考えは今日まで人類学の中に底流している。しかし、そこには実践がいかに社会の中で生みだされ、いかに社会に関係するかという理論はながらく未開拓のまま残されていたのである。

しかし、フランス社会学、人類学（民族学）においてはすでに20世紀初頭から個人の実践についての重要な研究があらわれる。デュルケームの弟子であるロベール・エルツは『右手の優越』（1980 [1909]）において、コスモロジー、性差や道徳といった社会的なものが人間個人の身体とその操作の仕方を作りあげていることを明らかにした。さらに、デュルケームの甥であるマルセル・モースは1936年に記念碑的論文「身体技法」（1976 [1936]）を発表し、個人の身体とそれを用いる仕方に注目することによって、それらがそれぞれの社会によって異なった型として形成されることを主張した。モースは、ニューヨークで病院に入院したときに、身体技法の社会的・文化的な構築の考えがひらめいたと語っている。彼は病院の付添い看護婦の姿をながめながら、彼女らと同じ歩き方をする若い女性をどこかで見たことがあると感じる。記憶をたどると、それは映画の中であった。実は、パリのフランス女性たちもそうした歩き方をしており、それがアメリカ映画をとおしてファッションとしてパリの彼女らの身体技法に定着したのだと推定する。

そこでモースは、多くの身体技法が人間の本性として自然的に発生するのではなく、学習、しきたり、流行などによって社会的に構築され変化すると主張する。身ぶり、身体動作から姿勢や身のこなしにいたるまで、すべての身体を用いる仕方が自然発生的あるいは普遍的ではないとするモースの見方は極端である。しかし、その考えは、

個人の行為や実践が社会によって規定されるという単純な社会決定論から一歩ぬけだし、個々の身体の運動や能力を規定する技法が社会的に発生し、伝達され、保存されるという側面に光を投げかけたのである。モースは出産、育児、眠り、休息、舞踏、さまざまな職人技、スポーツ、身体の手入れ、飲食、性行為、看護、マッサージにいたる身体技法を列挙しながら、異なる社会文化におけるそれらの比較研究を構想する。モースにとって、そうした身体技法の研究は、生理学、心理学と社会学の統合による「全体的人間」の視点から究明されるべきものであった。

ゴシック大聖堂の中のハビトゥス

モースは身体技法が社会的に構築されるという考えを表すために、スコラ哲学において慣用されたラテン語のハビトゥス (*habitus*) という概念を復興した。彼はハビトゥスによって、フランス語で慣習あるいは慣習行為を意味するアビチュード (*habitude*) ではなく、アリストテレスのいうような素質、知識、能力が一体となった概念を表そうとしたのである。ところが、そもそもスコラ哲学の概念であったハビトゥスは、1960年代末以降のブルデューの実践理論において駆使されることによって、一躍、現代思想のキーワードとして有名になる。しかしブルデューのハビトゥスの定義は複雑をきわめ、『実践理論の概要』および『実践感覚』の中で次のようにいう。

生存のための諸条件のうちで或る特殊な集合に結びついたさまざまな条件づけがハビトゥスを生産する。ハビトゥスとは、持続性をもち移調が可能な心的諸傾向〔傾向性〕のシステムであり、構造化する構造 (*structures structurantes*) として、つまり実践と表象の産出・組織の原理として機能する素性をもった構造化された構造 (*structures structurées*) である。そこでは実践と表象とは、それらが向かう目標に適應されうるが、ただし目的の意識的な志向や、当の目的に達するために必要な操作を明白な形で会得していることを前提としてはいない。実践と表象はまた、客観的に「調整を受け」(*réglé*)「規則的で」(*régulier*) ありうるが、いかなる点でも規則 (*réglé*) への従属の産物ではない。さらに、同時に、集合的にオーケストラ編成されながらも、オーケストラ指揮者の組織行動の産物ではない。(ブルデュー 1988:83-84, 強調はブルデュー; cf. Bourdieu 1977:72)

ハビトゥスとは、規則性をもつ即興が恒常的に内蔵された発生的原理として実践を生み出す。それらの実践は、その発生的原理を生産する客観的諸条件に内在する規則を再生産する傾向をもっているが、他方で、状況の中での客観的潜在力として刻みこまれた要請に合わせ、またハビトゥスを作りあげている認知と動機の諸構造によって規定される。(Bourdieu 1977:78, 筆者訳)

ハビトゥスとは、持続的で移調が可能な傾向性のシステムであり、過去の経験を統合しながらいかなる時点でも知覚、評価そして行為の母体として機能し、そのことによって無限に多様化された仕事を達成することを可能とする。そうしたことが可能となるのは、類似した形態をもつ問題を解決する余地をあたえる図式の比喩的な移転に支えられ、またそれらの結果が弁証法的に生みだされることによって絶え間ない修正が加えられることに依拠している。(Bourdieu 1977:82-83, 筆者訳, 強調はブルデュー)

これらの荘重であるが難渋なブルデューの実践とハビトゥスにかかわるテーゼは、その強調点はいくらか変化するものの、彼の実践理論についての最初の本、『実践理論の粗描』(Bourdieu 1972) 以来、各所でくり返し主張されてきた。しかしその難渋さにもかかわらず、モースの身体技法論を批判しながら、またレヴィ=ストロースの構造主義と現象学的な行為理論の桎梏をのりこえて、ブルデューが新たな実践理論の地平に到達するすべての道程がそこに集約されている。

そこで、ブルデューのハビトゥス概念と実践理論の複雑な構成に分けいる前に、まず彼が用いるこの概念の系譜をさぐっておこう。若きブルデューは1960年代、ドイツ出身のアメリカ人美術史学者アーウィン・パノフスキーの芸術知覚論について研究し、彼の『ゴシック建築とスコラ学』(1987 [1951]) を仏訳し、そこに「生成文法としてのハビトゥス——パノフスキーのイコノロジー論をめぐって」という長文のあとがきを付けている(ブルデュー 1987 [1967])。パノフスキーはその著書において、12~13世紀のパリ近郊のゴシック建築の発展とスコラ哲学の成熟にはたんなる平行関係以上の強い因果関係があると論じている。

彼は、スコラ哲学者、建築家、および彫刻家、ガラス絵師、木彫師などの職人たちの間には伝達され共有されたある種の心的な慣習があり、そこであの荘厳なゴシック大聖堂がつぎつぎに建立されたのだと考える。スコラ哲学の学説についての概念内容ではなく、具体的にモノを作りあげていくやり方、すなわちモードゥス・オペランディ(製作方法, *modus operandi*) が、これらの人びとの間に浸透していったのである。パノフスキーは、この慣習形成力をトマス・アクイナスの『神学大全』における「実践(行為)を方向づけ秩序づける原理」(*principium importans ordinem ad actum*)、すなわちハビトゥスとして説明したのである(ブルデュー 1988:16)。

ソシユールへの反発

ブルデューは、ゴシック大聖堂の空間構造と『神学大全』というスンマ(大全)の綿密に組みあげられたシステムが結合して人びとの心と身体にハビトゥスとして浸透

していたことに感銘したのである。新カント派のパノフスキーは自らの研究対象にそくしてスコラ哲学に沈潜したのだが、ブルデューはむしろそのハビトゥス概念に啓示を受けながら、哲学者、建築家、そして職人たち個人の考え方、感じ方、さらに行為のやり方のもつ流儀やスタイルの持続性と、それがいかに生成するかを深く考えたのである。

ブルデューはアルジェリアの独立闘争のさなかにフランス軍の一兵士として従軍し、独立後しばらく人類学的調査をつづけ、1960年にパリにもどった。そこで彼はコレージュ・ド・フランスでレヴィ=ストロースに師事して人類学を学びながら、社会学のレイモン・アロンの助手をつとめた。しかし彼は当時、優勢となりつつあったフェルナン・ド・ソシュールやローマン・ヤコブソンの言語学を基礎とした社会科学の構造主義的転換に対してきわめて懐疑的であった。さらに日常的に親しい関係にあったルイ・アルチュセールの構造マルクス主義に対しても反発を強めていった。ブルデューは、彼らの考えに一貫して対決しながら、この時期にウエーバー、マルクス、フッサール、そしてハーバート・ミードなどを中心とする著作を徹底的に読みなおすとともに、レヴィ=ストロースを頂点とする構造主義の見直しに着手した。

ブルデューにとって、ソシュールの言語学とそこに血縁をもつ構造主義こそは、行為者とその実践を構造の名のもとに破壊するものと写った。ソシュール言語学は個人が話したり、書いたりする言葉をパロールとし、客観的な体系であり要素間の差異によって成りたつ関係のシステムとしてのラングに従属させる。このラングは個人が話したり、主張したり、取引きしたりする用法（語用論）やその社会的条件から切りはなされて、内的論理をもつ特権的なものとして言語学的モデルとなり、また分析対象となっていく。ブルデューにとって、パロールという実際の行為をたんなる実行に還元し、客観的構造としてのラングから切断することは、ソシュールに端緒をもつ構造主義のあらゆる前提とその難点をあらわにするものにほかならなかった（ブルデュー 1988:45-52）。

家——転倒した世界

ブルデューは、1970年に刊行されたレヴィ=ストロースの還暦を祝う記念論文集『交換とコミュニケーション』に「家または転倒した世界」という論文を寄せている（Bourdieu 1970; cf. Bourdieu 1973）。それは自らのよき構造主義者としての最後の論文であったろうと彼は後に懐述している（ブルデュー 1988:16）。この論文は『実践理論の粗描』（Bourdieu 1972）の第一部に組みこまれ、さらにそれが提起した重要な

ポイントは、ひきつづいて刊行された『実践理論の概要』(Bourdieu 1977) でくり返し議論される。また『実践感覚』(ブルデュー 1988; 1990e; Bourdieu 1980), およびその英訳『実践の論理』(Bourdieu 1990a) においては、改訂されて付論として掲載されている。その論文の行間にはブルデューのこの主題への深い愛着とともに、さらにレヴィ=ストロースに対する複雑な感情さえもうかがうことができる。

よき構造主義者としてのブルデューは、アルジェリアのカピル農民の住居の空間構造を細かに記述し、分析する。家の中の上と下、乾きと湿り、昼と夜、火と織機などの空間分割をともなう象徴的な対立と階層が、男と女の活動にそって整然と記述される。そこでは構造主義人類学において、いわゆる構造分析と呼ばれる手法がいかなく発揮されている。この論文における彼の構造主義者としての発見は、カピルの家の内部構成が外部空間の構成と正反対となっており、戸口を軸として一方を半回転することによって他方がえられるというものであった。

つまり、内部の方位に示される優劣、上・下、昼・夜、乾き・湿りなどの対立関係は、家の壁の外側の世界、すなわち男の世界から見ればすべて逆転しているのである。カピルの男にとって家とは入る場所であるよりも、そこから出ていく場所である。男は東に向いて開かれた戸口から光と良きものへ向かって出ていく。これに対して、女の空間である家の内部には、戸口の正反対の西側に女が働く織機が置かれている。織機は朝日を受けて輝くのであるが、それは太陽の光の対極にある内部の光にすぎない。したがって家の内部空間は、外部の男の視点から定義された転倒した世界にはかならないとブルデューは結論する。

ブルデューの家というマイクロコスモスの完璧なまでの構造分析は、明らかにレヴィ=ストロースに捧げるにふさわしいものだった。しかし、そこにはすでに構造主義の客観主義的な視点からズレていく芽ばえを認めることができる。それは、家という空間構造をそこに住む人の動きや身体運動との関係から見ようとする視点である。彼は、身体によって読みこまれる家という、実践が生みだされる場所としてのモノの世界に注目しはじめていたのである。それはレヴィ=ストロースの構造主義的思考のぎりぎりの境界に止まりながら、そこから決別する道筋の模索だったといえるかもしれない。

ベアルンにおける実験

ソジュールにはじまる「構造主義の認識論的無意識」の蔓延に対するブルデューの批判の矛先は、アルジェリア独立闘争の中の農民との対話から人類学を構成しようとしていた彼にとって、当然ながら師であるレヴィ=ストロースにも向けられた。ブル

デューはアルジェリアのカビル農民の調査から帰国してまもない1960年、自分の故郷である南フランスのペアルン地方の農村で親族と婚姻についての調査をおこなっている。この地味な調査によって、彼はペアルン農民のあいだにおける財産相続の様式と親族関係との相関を分析し、現実の婚姻という取引行為が、これまで人類学が設定したような系譜モデルから演繹されるものではないことを主張した。観察しうる親族関係を支配しているのは、あからさまなあるいは隠された利害関係であり、土地という「経済資本」あるいは名誉という「象徴資本」の獲得をめぐる計算ずくの闘争である。公的に表明される親族関係あるいは婚姻の規則は無意識的にただしたがうものではなく、利害関係と折り合いをつけるかぎりで作用するにすぎないことが、そこでは明らかにされる（ブルデュー 1988:27-28; Bourdieu 1976）。

このようなブルデューの分析は、明らかにレヴィ=ストロースの構造主義人類学が描く婚姻の交換原理という客観主義的モデルに対決するものであった。行為者の実践状態から見れば、婚姻交換の原理は交換経済の一契機にしかすぎない。この交換経済では、公にいられている婚姻の規則に対する違反によって払わなければならない費用とか、その規則を守ることによって立派であるといわれることによる利潤などが、主要な論理として働いているのである。

ブルデューにとって、このペアルン農民の婚姻についての研究は人類学から社会学への転換点であり、また構造主義的思考からの決別であった。ペアルン調査は認識論的実験であり、あの構造主義的パラダイムからの認識論的切断であったと彼は後に回顧している（ブルデュー 1991:97-98）。人類学、特にパリの学問世界の中にそそり立つ構造主義人類学はアルチュセールの哲学における「主体」と同じように、行為者というものを構造のたんなる担い手 (Träger) に貶めてしまう（ブルデュー 1988: 64）。ブルデューはレヴィ=ストロースの構造主義の中に、精神の無意識的活動によって産出される論理的カテゴリーの普遍性を主張する尊大な観念論をかぎとったのである。

レヴィ=ストロースとの決別

ブルデューは1960年のレヴィ=ストロースとの出会いの頃から、人類学という学問的実践について根源的に問いつづけてきた。現地の人びとが日常やっている実践や彼らが紡ぎ出す表象を、よそからやってきた人類学者は客観的な立場から分析しようとする。そうした実践とは、いったい何のことなのか。結婚を決意したり、あるいは雨乞い儀礼をおこなうような人びとは、それぞれの利害や関心にしがたってそれらに打

ちこんで実践している。それに対して、これらの実践を観察する人類学者はそうした利害や関心から身を引きはなして、それらについての理論的なモデルを構築しようとする。ところで、この当の人類学者も自分の息子や娘を結婚させたり、研究費のぶん取りあいをしたりする場合には、欲得ずくの計算で動いている。また大学という専門家集団の中では、よそ者には理解しがたい検閲や評価の慣習がまかりとおっている。人類学者たちはこのような習性となった問うに問えないような行為をくり返しながら、彼らが調査する現地の人びとと本質的になんら変わらない実践に営々と打ちこんでいるのである。

観察者としての人類学者が対象としての人びとから隔絶された特権的な立場を確保し、そこから理論的目的にしたがって客観的な分析とモデル構築をおこなうことに、ブルデューはほとんど皮膚感覚として拒絶反応を示していた。それは、人びとがやっているゲームの外に身を置く人類学者の特権的な「二重人格化」である。そうしたポジションをとることによって、実践の論理についての実践的理解を科学的に記述することが妨げられるのだと彼は『実践感覚』の序文で痛烈に批判する（ブルデュー 1988:29）。

そこで彼は、社会的世界において人びとの実践や表象を理解するにあたって、それらを理論的に理解するとともに、自らの実践を客観化する作業を同時に理論化する必要を主張したのである。これは客観化する行為（人類学者の理論的実践）と客観化する主体（人類学者）を同時に客観化するという、フッサール現象学の超越論的還元を社会科学においてプログラム化する道でもあった。しかしこの道に大胆に踏み出すことは、ブルデューにとって人類学に留まることではなく、パリの人類学界という世界からの決別、すなわち社会的切断であり、社会学への転換であった。レヴィ=ストロースとの出会いから22年後の1982年、ブルデューは同じコレージュ・ド・フランスでアロンを継いで社会学講座の教授に就任したのである。

主観主義への批判

さて、ブルデューの実践理論への道は、構造主義人類学からの決別とともにもう一つの決別をとまっていた。それは西欧の社会科学において因習的に再生産されてきた主観主義と客観主義との対立にかかわっている。レヴィ=ストロースやアルチュセールに代表される客観主義は、人びとの考え方、感じ方、あるいはおこない方を観察者の目から一望できるスペクタクルの中におさめようとする。人びとの利害や思惑がからみ、あるいは隠蔽や無自覚な実践がうずまく社会的世界は、劇の中の役柄の実演、

オーケストラの楽師の演奏，あるいは政府の開発計画の実施におけるように，整然と実行される行為の見取り図として描かれることになる。

このような客観主義に対して，実践を記述し分析しようとする仕方にはさまざまな装いをもつ主観主義の立場がある。すでに触れたような，バルトの取引き理論や現象学的社会学を換骨奪胎したガーフィンケルのエスノメソドロジーなどはその例である。さらにハーバート・ブルーマーの象徴的相互作用論なども主観主義の立場を共有しているといつてよい⁹⁾。これらの立場は，行為者たちが日常生活における相互行為によって意味を付与し，秩序を構築していくことを主張するが，他方で社会的世界において彼らが構造的な関係性の中に置かれていることを忘れてしまう。こうした主観主義は「生きられた」一次経験の記述を第一義的な目的とする。しかし，まさにこの目的によって，そうした自明であるような経験が可能となってくる諸条件を問うことを排除してしまうのである。

ブルデューはフッサールの現象学的手続きに深くかかわっているからこそ，「現象学的」な装いをもちながら主観主義に埋没する類いの社会科学には耐えられないのである。ブルデューは次のようにいう。

「間人格的」(interpersonal) 関係は，その外見をのぞいて，個人対個人の関係性では決してなく，相互行為の真実は決して相互行為の中に完全にはふくまれていないのだ。このことは，社会心理学や相互行為論あるいはエスノメソドロジーが忘れていものである。それらは，集まっている人びとの間の関係の客観的構造を，その特定な場の状況と集団の中にある彼らの相互行為のそのつどの偶然的出会いの構造 (conjunctural structure) に還元してしまうのである。(Bourdieu 1977:81, 筆者訳，強調はブルデュー；なお，ブルデュー 1988: 251-252 の注9をも参照)

主観主義的な相互行為論は多くの場合，人びとが語りや目に見えるミクロの相互行為の出来事をあくことなく録音し，撮影し，記述する。しかし，ブルデューによれば，何が語られるかは目には見えない社会関係あるいは客観的構造によって規定される。例えば，彼が今村仁司，廣松渉との対談で述べているように，経営者と労働者の対話の背景には資本と労働という客観的関係があり，植民者と被植民者とのやりとりの背景には植民地主義権力のもとに置かれた現地人という客観的構造が存在するのである (ブルデュー 1990b:179-180)。したがって，われわれは「現象学的」に記述される相互行為があるとしても，それらは客観的な関係性の中においてとらえ返さなければならないのである。

アメリカにおける相互行為論やエスノメソドロジーの展開の多くは，(彼をその潮

流の中に位置づけるか否かの問題は別にして) アーヴィン・ゴッフマンという偉大な例外をのぞいて、社会的世界においてカテゴリーの関係および諸関係が作り出す構造という関係性の概念についてほとんど無関心であったと思われる。しかしブルデュー自身は、若き頃にあのレヴィ=ストロースの人類学およびアルチュセールのマルクス読解という構造主義の強烈な洗礼を受けることによって、客観的構造あるいは関係主義的な概念が切りひらいた地平を忘れることはできないのである。

二重の認識論的切断

ブルデューは敬愛するレヴィ=ストロースに代表される客観主義的な人類学を切り捨て、その返す刀で「現象学的」な主観主義の社会学を討つ。さて、その攻撃の戦略的射程はどこにすえられていたのであろうか。彼の端的な解決の戦略は、主観主義と客観主義の二つの学問的知は認識論的な見かけ上の対立であり、それぞれのもつ限界を批判的に反省しながら、弁証法的に統合することが可能だということである。そのためにはまず、双方の認識論的な切断、つまりたがいに血を流すことが前提となる。ブルデューの「理論理性批判」という実践理論へのアプローチを要約すれば、次の二つの再帰的人類学に向けた戒めのテーゼにまとめられるであろう(ブルデュー 1988:38-44)。

第一の切断。社会科学は、人びとが自明であると思っている「生きられた」実践の経験とその意味をテープレコーダーで録音し、カメラやビデオで撮ったりすることで、それらをただちに理解し、分析できるとってはならない。なぜならば、実践する人びとが自明であると説明するような「身近な世界」は人類学者の直接的理解を可能にするかのように見えるが、実は逆に、どうしてそれが自明となりえるのかという当然発せられるべき人類学者側からの問い、つまり自明性の社会的条件に対する問いを排除してしまうからである。ブルデューはフッサールの言いまわしをもじりながら、主観主義的な認識様式は、「ドクサ的(憶說的)経験」への反省的遡及をおこなうことによって想定されうるきわめて「パラドクサ的な(逆說的な)社会関係」の吟味を排除してしまうのだと戒める(1988:38-39)¹⁰⁾。

第二の切断。社会科学は一次経験から身をはなした特権的な立場から人びとの実践を見せ物や芝居(表象)のようにながめてはならない。観察する人類学者は距離をたもった立場からやたらと解釈学をふりまわす傾向性をもつ人種であるから、個人や集団の「生きられた」経験や歴史の外に、その解釈学によってあらかじめ構成された構造や関係を構築しがちである。したがってブルデューは、こうした「歴史なき主体」

を構築し実在化することによって、実際におこなわれている実践と実践的認識の様式をいびつにとらえてはならないと戒める(1988:40-41)。

そこで、ブルデューはこれらの二重の認識論的切断によって実践についての科学的な解明が可能であると展望する。そのスローガンは、われわれがやる「科学的実践を認識主体の認識にしたがわせればよい」(ブルデュー 1988:40)という一語につきる。ここでウィトゲンシュタイン(1976:§199, 241, 243, 244)の後期哲学が主張する、実践はわれわれのまえに公共的にひらかれているのだという考えを思い出す必要があるだろう¹¹⁾。ウィトゲンシュタインは、われわれに哲学を社会科学に解放する道を示し、ブルデューは、社会学者たちにそれに見あう厳密な意味での科学的な実践を課すのである。

実践の地平へ

人びとの身ぶりや言葉などの行為は身体化された実践であるから、それをとらえるためには実践についての唯物論的な理解が前提となるだろう。しかし、唯物論的な哲学は多くの場合、存在が意識、知覚や感性を決定するという、いわゆる反映理論にとどまっていた、人びとが実践している能動的な状態をとらえることができなかった。日中戦争中の延安抗日軍政大学での講義として有名な毛沢東の「実践論」(1957 [1937])は、しばしば能動的反映論と呼ばれている。しかしそれは、人間は認知過程と実践との往復をくり返しながら理性に到達して、さらに革命的实践と世界の改造にいたるという素朴な反映理論の圏内に留まっているのである。

さてブルデューによれば、この種の唯物論的な装いをもった観念論はレヴィ=ストロースの構造主義にも通じるものである。そこでは精神の無意識的活動が自然的なもの、すなわちモノであり、その論理のカテゴリー(構造)は普遍的で永遠な実在として主張される(レヴィ=ストロース 1976)。そこで、ブルデューはマルクスにもどる。彼がマルクスに見いだしたものは、人間の知覚や感性を実践状態をとらえることができずに、観念論の手にゆだねてしまった唯物論に対する批判であり、それはレヴィ=ストロースに対してもあてはまるのである。ブルデューが実践状態にある実践にアプローチする最大のきっかけをつかんだのは、彼が折りに触れて述べているように、マルクスの「フォイエールパツハにかんするテーゼ」(1960 [1845/1888])の第一テーゼの一節であった(ブルデュー 1988:82-83; 1991:26)。

これまでのすべての唯物論——フォイエルバッハのもふくめて——の主要な欠陥は、対象、現実性、感性がただ客体あるいは直感の形式のもとでのみとらえられていて、人間の感性的な活動、実践としてとらえられず、主体的にとらえられていないことである。したがって活動的な側面は、唯物論とは反対に、観念論によって展開されるようになった。しかしこれはただ抽象的におこなわれたにすぎない。というのは、観念論はもちろん本来の意味での現実的な、感性的な活動を知らないからである。(マルクス 1960: 86, 強調はマルクス)¹²⁾

したがって、ブルデューにとってレヴィ=ストロースの壮大な観念論から、また「現象学的」な主観主義の一次経験から手を切って実践の地平に立ちもどる道はもはや明らかである。人びとの「現実的な活動そのものの中に、つまり、世界への実践的なかわりの中に身を置くだけでよい」のである(ブルデュー 1988:83)。

ハビトゥスの図式

レヴィ=ストロースとの決別、「現象学的」社会学の批判、そしてそれらをとおした認識論的切断という作業のはてに、われわれはようやくブルデューのハビトゥス概念の理解にたどりつくことができる。パノフスキーはスコラ哲学の体系的な言説とゴシック大聖堂の空間構造との相同性を指摘したが、ブルデューは職人たちがそうした言説のすみずみにいたるまで自らの中に身体化した技法を身につけていたことに注目した。彼は、職人たちの芸術的な知覚がスコラ哲学を具体化する洗練された慣習的な能力、すなわちハビトゥスとして不断に生成する場をそこに見いだしたのである。それは、あたかもノーム・チョムスキーが考えだした「生成文法」をほうふつさせる(ブルデュー 1988:58)。実際、ブルデューは、ハビトゥスはあらゆる思考や行為を無限に生みだしていく内面化された生成文法であるといい切っている¹³⁾。

このハビトゥスの定義としては、ノーム・チョムスキーの「生成文法」との類推から、こういえるであろう。一つの文化に特有なあらゆる思考、知覚、行為を、そしてもっぱらそれだけを、生むことを可能にする内面化された諸図式のシステムである、と。(ブルデュー 1987:137, 強調はブルデュー)

パノフスキーに依拠したこの時点でのブルデューのハビトゥスは、一つの文化に固有な無意識として内面化した図式のシステムという程度の説明にすぎない¹⁴⁾。それは、レヴィ=ストロースの無意識あるいは神秘的な心的メカニズムからそれほどへだたったものではなかった。

しかし、パノフスキー経由のスコラ哲学に触発されたブルデューの初期のハビトゥ

ス概念は、1970年代に入り、社会的行為者としての個人の実践を説明する概念へと練りあげられていく。職人にかぎらず、個人は自己のまわりに世界を能動的に作りあげる。個人は、生きていくためのさまざまな条件を同じくする集団に特有な知覚や評価の規準としての図式をとおして実践を生み出すとブルデュールはいう。ここでいう図式 (schema) とは、過去の経験や反応のつきかさねによって各個人の中に形成される考え方、知覚の仕方、行為のやり方についての能動的な体制のことである。社会には法律のような規則や信仰や信念に支えられた規範がある。しかし、個人の中に、より正確には個人の身体に刻みこまれたさまざまな図式は、それらよりもはるかに有効かつ柔軟にその時々状況の変化に巧みに対処しながら実践を生みだしていく。

バートレットの図式

人間個人、あるいは個々の有機体の中に形成される図式という概念を理解するためには、今世紀初頭のケンブリッジ大学の心理学者フレデリック・バートレットの考えが参考になるだろう。バートレットはケンブリッジ大学が1898年から99年に派遣したトーレス海峡遠征隊に参加した W. H. R. リバースやアルフレッド・ハッドンの民族学者たちと親交があり、また若きウィトゲンシュタインも彼の教室に出入りしていた。バートレットは記憶の心理学研究の創始者の一人として知られている。

彼は、過去の出来事や経験を思いだすとき、個人は単純にそれらを貯蔵庫からものを取り出すかのように反復的に再生するのではないと主張する。過去に起こったさまざまな反応や経験はつぎはぎ細工の中の孤立した要素となるのではなく、類似した反応や経験がまとまって、ある種のアクティブに体制化した図式を有機体の中に作りあげる。この生き物のようにたえず発達していく構図 (setting) が図式である¹⁵⁾。図式という概念は、視覚、聴覚、皮膚感覚のインパルスからより複雑なスポーツ、芸能や学問的経験にいたるまで適用される。野球のバッターの打撃はまったく新しい行動をしているのではなく、また過去におこなわれた打撃を反復しているのでもない。彼はうまく打った過去の打席の類似した経験によって作られてきた図式、いわば身体化された図式をもって打席にはいる。彼の打は、体制化されてきた視覚的打撃姿勢の図式とその瞬間のとっさの解釈によって可能となるのである。バッターは過去の自分のすばらしい一打を思いだしてそれをただ再生しようとがんばってみても、それは多くの場合うまくいかないのである (バートレット 1983:231)。

バートレットは実験心理学者にはめずらしく、被験者が過去の反応や経験を想起するとき、いかに文化的環境や社会関係が影響をおよぼすかを明らかにしようとしてき

た。彼の図式という考えも、たんに個々の有機体が過去の反応や経験をアクティブに体制化 (organise) していくことのみではなく、それらが社会的な相互作用の中で形作られることをも説明している。しかし、この図式が社会的に構築されていく過程については十分に展開されたとはいえない。それに対し、ブルデューはパートレットとはかなりちがった視点から、図式が個人と社会とのあいだをリンクして形成され、それが実践を持続的に生みだしていくと主張する。

構造とハビトゥス

ブルデューのハビトゥスは、もはやスコラ哲学とゴシック大聖堂の建築職人のあいだに見いだした生成文法にとどまらない。それは歴史の生産物である。ハビトゥスの概念はレヴィ=ストロースや構造主義言語学の観念論から脱出し、集団と個人の歴史が生み出す自由と制約をともなる行為のおこなわれ方についての社会理論へと発展していく。人びとの生存の条件、資源の利用や生産のテクノロジー、消費のパターンや嗜好 (テイスト)、あるいはそれらの活動にともなる権力関係などは、統計的に明らかにすることができる。ブルデューにとって、それは客観的に明らかになる構造である。ハビトゥスはそうした社会の中に構造化された関係を個人の中に内面化、構造化しながら、また他方でその制約の中で無限にかつ自由に実践をつぎつぎに生み出す。各個人はいわば構造の中で知覚し、考え、行為を首尾よく組織しながら、しかもその制約と限界に基本的にしがたがいでいるだけ自由に実践を生み出すのである。

ハビトゥスは文化の中の規範のような枠組みではない。それは知覚、思考や実践を持続的に生みだし組織していく構造 (構造化する構造) であると同時に、知覚、思考や実践そのものに制約と限界をあたえていく構造 (構造化された構造) でもある (ブルデュー 1988:83)。つまりハビトゥスはある集団や階級に特有な過去の経験が、それぞれの個人の中に知覚、思考や行為の図式として沈殿したものである。そこから個々の実践は、ある種の内部法則をもってコントロールされながら、しかも自由に無限に生みだされていく。したがってそうして生みだされた個々の実践は、客観的に見ると、その集団にふさわしく調整され統制されたもののように見えるが、それらは決して目的意識的に操作されたものではなく、また指揮者によって組織化されたものでもない。

ウィトゲンシュタインが、規則にしたがう行為、すなわち過去からくり返されてきた実践は慣習によって生みだされるというとき、それはまさにハビトゥスの重要な性質をいいあてている。ウィトゲンシュタインの言語ゲームは言語使用と行為が一体と

なった慣習によって個人が訓練される場であると同時に、公共性と共同性をもった社会的な場でもある（ウィトゲンシュタイン 1976:§23, 66, 67; cf. Tanabe n.d.）。その意味で、言語ゲームはブルデューのハビトゥスに対応している。しかし、ハビトゥスは、ウィトゲンシュタインの言語ゲームにおいて不明瞭のまま残されていた、社会の中で構造化された関係が個人の中に内面化する過程に注目することになる。

傾向性——構造は身体化する

ブルデューは日常言語学派のギルバート・ライル (1987) と同じように、個人の傾向性 (disposition, 性向, 心的傾向性などと訳されることもある) という語によって、精神と身体というデカルト的な二元論からできるだけ遠ざかるうとする。そこでブルデューはまず、傾向性という概念によって個人の行為の中に構造が組織化あるいは体制化されることを強調する。そして、その構造化は個人の習慣的で紋切り型の日常的な行為あるいは儀礼のような行為のすべてにわたって実質的な影響をおよぼしつづける。構造はその個人の身体の中に刻みこまれるのである。階級や集団といった社会的なレベルで形成されると考えられてきた世界観、エートスとか倫理といったものは、ある種の構造である。心的傾向とは、それらが身体に浸透してそこに個々人の性癖、傾向性、嗜好あるいは意向といったものを作りあげることにはかならない。

ブルデューの傾向性の概念はライルのそれとはかなりちがっている。ライル (1987) のいう傾向性は訓練によって獲得された巧みな技能と能力であり、個人が備えている優れた「方法知」(knowing how) である¹⁶⁾。つまり、そうした理知的な (intelligent) 傾向性はその個人の所有物である。これに対して、ブルデューは知識、能力や行為が社会関係を抜きにして個人の所有に帰属するとは考えない。それらはあくまで歴史的な生産物であり、したがって社会と個人がリンクする局面が重要である。より正確に言えば、集団や階級という社会的なるものと個人の関係は分節すると同時に接合するのであり、そこに身体をもった個人が焦点となるのである。

ハビトゥスは構造によって規制され厳格な制約をもちながらも、個人の即興を持続的に生みだしていく生成原理であり、個々人はそれを傾向性として身体化する。ハビトゥスは個人の傾向性の集合である。これまで人類学者、社会学者や哲学者たちが慣習あるいは慣習的な行為として社会と個人の間を曖昧に語ってきた現象を、ブルデューはハビトゥスと傾向性との関係として新たな視点からとらえたのである。

身体技法とハビトゥス

ハビトゥスの図式は社会関係や権力関係を、姿勢、身ぶり、物腰、眼差し、話し方、歩き方、食べ方などとして個人の身体に刻みこんでいく。身体の中に慣習化された行為のやり方、あるいは身体的ヘクシス (hexis) は¹⁷⁾、ハビトゥスが社会の中の個人を分類したり、階級や集団として差異化する際に根本的な機能をはたすことになる。モースによれば、文化は抽象的な観念ではなく身体を基盤として構成されるものであり、身体技法は文化によって差異化する。モースの身体はあくまで文化的な差異を生みだすものにすぎない。しかし、ブルデューが主張するのは、身体技法に埋めこまれた外部の客観的構造によって規定される政治的な性格、すなわち政治化された身体である (ブルデュー 1990a)。

カビル農民の間では、頭、額、視線を中心とする姿勢、身ぶりは男では上方に向かい、女では下方に向かうという対立が顕著であるとブルデューはいう。この性的な支配・服従の身体言語は社会的支配・服従関係の基本原則ともなっている。私が調査してきたタイ人の中では、身分の上位者に対するあいさつの姿勢は、その身分の高さにしたがって、合掌した手の指先が顔面に触れる位置は額、眉間、鼻先などほぼ三段階あるいはそれ以上に分かれる。さらにその際に頭を下げて背を曲げる度合いは男女によって異なり、また女の場合はさらに片足を半歩後方に下げてかしくなど、敬服と服従の身体技法はきわめて複雑に分類され、臨機応変に使い分けられる。さらにタイでは、王族、仏教僧、高級官僚から地方の役人、学校の先生、大学の教官、弁護士やビジネスエリート、労働者、農民にいたる、細分化された階層に対して自分自身を位置づける身体技法は綿密に個人の中に形成されている。30年以上タイ社会とつき合っている私自身でも、そうした身体言語の語用論は、いまだにしっかりと身につかないのである。

さまざまな身体技法によって、社会の中に性、年齢、集団あるいは社会階級にそった分割が形成される。そして個人は自分自身の身体への関係をとおして、その位置に合致した心的あるいは性的な傾向性を作りあげていくのである。

ドクタ・イグノランチア——「知恵ある無知」

身体技法として個人の身体に定着した行為のやり方を、その当事者が外部の者に言葉でもって納得がいくように説明するのはきわめてむずかしい。人類学者がある技法について習熟している現地の人にそのやり方を聞いた場合、その人はそれを明示的な

言葉で語ろうとする。そこで例えば、近年タイ各地に広く普及しているタイ・マッサージの技法についてマッサージ師に聞いた場合を考えてみよう。マッサージ師は、教科書に示された理論的図式や自らが修得した手順にしたがって、手指、掌、肘、前腕部や足平を用いていかに相手の各身体部位の筋に対して圧迫を加えるか、あるいはそうした圧迫がいかなる効果を生みだすかについて説明するであろう。またマッサージ師は、手指の動作と相手の身体部位との位置関係などを場面ごとに分解しながら説明するだろう。さらにさまざまなマッサージ動作の効用のある種の規則的用語に依拠し、あるいは道徳や民間医療の概念などを交えながら説明することもある。

こうしたマッサージ師による技法の語りは、ある種の理論によって自らの実践を説明している。人類学者の側も不注意にもその語りをそのままマッサージについての民族誌として記述するかもしれない。しかし、マッサージの実践の全体はこうした孤立化し、分解された小単位の動作やその効果によって説明することは不可能である。習熟したタイ・マッサージの動作の一瞬一瞬を運動学的に分析すれば、マッサージ師の手指と患者の生体の双方にひき起こされる圧反射によって感知される違和感を手がかりにしながら、その部位に適切な圧迫を加える行為だといえるかもしれない。しかし、マッサージの実践とは、そうした圧反射の感知とそれにひきつづく手指などによる圧迫がつつぎと効果的に生みだされ、一連の流れるような組織的な活動として統合されたものである。マッサージ師が習熟して身体化した技法とは、手指、掌や肘などの触覚による感知と、それに対応して瞬時に繰りだされる「一押し」というアクティブに体制化された図式である。マッサージ師はこの身体化された図式によって患者の身体の各部位にわたって連続的かつアクティブにマッサージ治療という実践の完成品、オウプス・オペラトゥム (opus operatum) を生みだしていくのである。

ブルデューは、技法に習熟した者が実際に実践しているながら、言葉によって十分に説明できない実践を、バイオリン、チェス、ダンスのレッスンやテニス、ボクシングのトレーニングなどの例について考える。こうした技能を教授する先生は、自らが習熟している実践に対する「準理論的」な思考によってそうした実践について語るであろう。しかしその準理論的な思考は、彼らの実践の習熟の真の性格を彼らの目からさえも覆い隠してしまうのである。これがすなわちドクタ・イグノランチア (docta ignorantia) あるいは「知恵ある無知」であり、自らの原理を構成することのない実践知の様式なのである。先生は彼の実践の習熟についての客観的な真実、そして彼の実践の習熟にふくまれる知識の真の原理の双方について無知なのである (Bourdieu 1977:19; ブルデュー 1988:31)。

個性的スタイルとハビトゥス

さて、こうした個人の身体に刻みこまれた技法は、歴史の中で集散的に形成された知覚や行為の図式としてのハビトゥスといかに関係しているのだろうか。あるいはより個性的なスタイルの技法が登場する場合はどうであろうか。ブルデューはこうした問いに答えるにあたって、単純に個人に備わったハビトゥスは主観的であるが、結局、非個人的な集団や階級のハビトゥスに帰属するのだというデュルケーム流の結論をさげようとする。そこでブルデューは、階級や集団のハビトゥスがあるとしても、実際には個々人のハビトゥスは階級や集団内部の位置によって差異化しているという。つまり、集団のハビトゥスと個人のハビトゥス（つまり個人の傾向性）の差異化は相関的な関係にあり、かつ相互に作用している。そこでは集団の均質性の中にある多様性の関係としてとらえられる（ブルデュー 1988:96-97）。

したがって、ある個性的なスタイルをもった実践が生みだされても、それはある階級や集団のスタイルからの偏差であるといえる。芸術作品の新たな個性的なスタイルの真髄も芸術家個人の創造性やインスピレーションにすべて帰せられるのではない。そうした複数の新スタイルを生み出す仕方自体は、むしろその芸術家が属するそもその集団のハビトゥスに依存し、そこからみだされるのである。このような個人の実践のスタイルの生成がある限界内部において制御されているということは、ハビトゥスの「構造化された構造」の側面の根強さを物語っている。個人の新たな経験は過去から蓄積されてきた集団のハビトゥスに対抗し変更を迫るが、ハビトゥスはそれらを吸収しながらその恒常性と自己保存をつらぬいていくのである。

しかし、ブルデューがいうこのようなハビトゥスの保守的、持続的性格は、個人の中に社会的事実はずべて凝縮しているというデュルケームの考えからさほど遠くはないように見える。これに対して、バートレットの図式は、有機体としての個人は能動的に過去の経験を取りこみながら体制を発達させる生き物である。そこでは実践が生みだされる瞬間ごとに新たな体制、つまり発達する体制としての図式が形成される。そこには過去の再現としての新たな実践はなく、毎回の実践はそれ自身が特徴をもって生みだされる。このような個人の実践の生産のあり方はブルデューのハビトゥスの中では、むしろ極小化されるのである。個人の実践が集団のハビトゥスに対抗し、そこに変更を迫ることはわれわれの日常世界ではごくありふれた出来事であり、しかもそれは社会的事実でもある。ブルデューのいう実践が、いかにハビトゥスの制約と限界の中でくりひろげられるか見てみよう。

ゲーム感覚——規則から戦略へ

そこで、ウィトゲンシュタインの「規則にしたがうこととは何か」、という問いを参照する必要がある。ウィトゲンシュタイン (1976:§206) は、規則にしたがう実践は慣習の中でくり返し訓練されることによって生みだされるという。慣習そのものが規則であり、そこから実践が生まれる。そこでは、規則は機械的に人びとの行為を規定していくものでなく、またそれによって人びとが自覚的に合理的な目的に向かうものでもない。一方、レヴィ=ストロースは機械的な服従としての規則と合理的な計算としての規則からのがれる道として、精神の無意識的な働きとそこに形成される論理的カテゴリーの中に人びとの実践の規則あるいはモデルを見いだしたのである。しかし、ブルデューにとってレヴィ=ストロースの解決法こそは、実践は精神の無意識的活動の永続性によってコントロールされるという観念論の極致にはかならなかった。

すでに見たように、ペアルンにおけるブルデューの実験は構造主義的な婚姻規則のモデルを根源的に見直すことであった。レヴィ=ストロースのモデルはブルデューによって「戦略」¹⁸⁾に置きかえられる (ブルデュー 1988:59-64)。「規則」から「戦略」への移行は、人びとの実践をとらえる視点の決定的な転換であった。それは構造主義におけるように構造に操られる人形としての人びとの行為を客観的に見るのではなく、実践している状態の行為者の視点への転換である。

ブルデューが戦略というとき、それは合理的な計算が生みだすものでなく、また無意識的なプログラムにそって生みだされるものでもない¹⁹⁾。個々の実践はある種の戦略をふくみながらゲームのようにおこなわれる。ここでいうゲームを成立させている実践知は、相続や婚姻についての規則、あるいは立法者によって成文化されたルール、例えばサッカーのルールや日本国憲法のようなものを意味しない。ゲームとは、人びとがある種の規則性という内在的な論理にしたがってその活動に参加している日常の社会的営みをさしている。ゲーム感覚は決して規則への服従ではなく、サッカーや賭博に勝つため、あるいは将来の豊かな生活を保証できるような結婚相手を見つけるために日常的に身につける論理の感覚である (ブルデュー 1991:103)。人びとはゲーム感覚で実践をほとんど自動的に、瞬時の判断によって生みだしていく。実践は意識や概念、表象が明示的にあらわれる一歩手前で、つまり反省的に考えをめぐらす以前に巧みにおこなわれる。ブルデューにとって、最良の戦略は無意識とは言わないまでも、少なくとも暗黙のものであるような状況でくりひろげられるのである。

アバウトの実践知

個人や集団の中に形成される考え方、知覚の仕方、行為のやり方は、かなり単純な少数の原理によって基礎づけられている。例えば、カピル社会の慣習法はコード化された法律というよりもハビトゥスから出発してつぎつぎに生みだされた慣例的な評決の積みかさねの記録である。そこに見られる個々の法的な解釈は、夜と昼、家の内と外などといった世界の分類に基づいて組み立てられている。例えば、夜中に犯した罪は昼間に犯した罪よりも重く、家の中で犯した罪は家の外で犯した罪よりも重いなどということになる。そこでは客観的なコード化された原理に基づいて人びとの行為を裁くのではなく、むしろハビトゥスのもつ単純な図式を原理としているのである。法的なコードではなくて、ハビトゥスの原理がたえず変化する多様な犯罪に即興的に対処していくのである。

したがって実践知あるいはブルデューの戦略は、アバウトの論理に支配される知の形式であり、法的な、あるいはコード化された規則から演繹されるような整然とした規則性をもたない。それは、たえず変わりゆく状況へ即興的に対処するために、おおよその推測の中で首尾よく実践を生みだしていく知である。ブルデューによれば、「ハビトゥスは、ぼやけや曖昧と結束している」(ブルデュー 1991:126)。さらにウィトゲンシュタインに返れば、ゲームという概念は輪郭のぼやけた概念であり、まさにそれ故にわれわれが必要とするものである(ウィトゲンシュタイン 1976:§71)。それはギリシャにおける策略的な知、メティスのように近似的な推測によって実践をやりとげる能力に近いともいえる²⁰⁾。

しかしこうした実践知は、ギリシャ、アルジェリアやタイの伝統社会にのみ顕著に見られるとはかぎらない。産業社会の中心部においてもアバウトの論理は、日常の社会的営みにおいて欠くことのできない戦略である。「相互行為論者」ゴッフマンは、イギリスやアメリカの中産階級の人びとがいかにか自己を提示するかを明らかにするために、言葉や非言語的な身ぶり・姿勢などを綿密に分析する。その結果明らかになったのは、彼らは言葉と身体表現がもつ不確定性とぼやけの部分进行操作することによって自己のイメージを提示しようとすることである。ゴッフマンによれば、相互行為というゲームに参加する個人は、パーフォーマーとして自分の利益になるように、また理想化された自己を提示するために、自己の印象を管理し統制する戦略的な配慮や技法を駆使する(ゴッフマン 1974)。この自己提示の多様な戦略が可能となるのは、それらの言語や身体表現に、ある程度の意味の弾力性あるいは多義性がふくまれている

からにほかならない。ブルデューが指摘するように、ゴッフマンが描きだした自己提示の戦略は、英米産業社会の中にならかなり幅広い層を形成している中産階級に特に顕著なものだろう。彼らはハビトゥスのもつアバウトの論理を十分に活用して、自らの位置を対面状況やその他の相互行為の中で有利に操作しようとするのである（ブルデュー 1991:210-211）。

4 ハビトゥス概念の批判

ハビトゥスと文化

さて、私はこの論文においてブルデューのハビトゥス概念を中心として組み立てられた理論の道筋をたどることによって、科学的あるいは合理的思考によってとらえられない実践知がいかにわれわれの社会的行為の中で重要な位置を占めるかを指摘してきた。しかし、ブルデューの壮大な実践理論には多くの問題点がある。ここでは、そのうち特にハビトゥス概念にかかわる点だけを指摘しておきたい。

ブルデューのいうハビトゥスは人類学の中心概念である「文化」ときわめて類似している。たしかにブルデューは人類学者が客観主義的に描こうとする文化を解体して、個人の実践を発生させる母胎としてハビトゥス概念を練りあげてきた。しかし、いずれにしてもハビトゥスは文化的構築である。人びとのすべての実践は、文化という客観的な構造の中に埋めこまれているという人類学の因習的な主張からほとんどのがれていないのである。すでに見たように、文化によってハビトゥスが構築される過程は、レヴィ=ストロースの還暦への献呈論文におけるカビル農民の家の分析に明らかだろう。ブルデューは、リテラシー（読み書き）技術を欠いているようなカビル農民社会では、住居空間、特に家そのものがハビトゥスの図式の形成に重要な位置を占めるという。

家はオウプス・オペラトゥム [完成された作品] である。子どもは世界の見方について本から学ぶが、そこでは子どもは身体をもって家を読む。(筆者訳, Bourdieu 1977:90)

たしかにブルデューは、文化的に構築された環境に対する身体をもった個人の相互作用に光をあてる点で、文化を単純に集会的、社会的な表象と見なす従来の社会学をはるかにのりこえている。カビルの子どもは、カビル文化をただシャワーを浴びるように受容しているのではなく、家を身体で読みながらこつこつとハビトゥスを身体に

刻みこんでいるのである。しかし、それが身体の中にどのように刻みこまれるかはほとんど分析されることなく、身体の中に構造が再生産されるという結果のみが強調される。このようなハビトゥスのオートマチズムによって人びとの実践をとらえようとする理論は、人間の思考と行為の普遍的な側面を過剰にそぎ落とすことになりかねない。モーリス・ブロックが批判するように、そこには、個人と環境との相互的な働きかけによって生まれてくる実践、すなわち発達心理学が明らかにしようとする人間の普遍的な活動の側面は無視されている (Bloch 1989:117-119; 1998:37 n.7)。その点でブルデューは、個人と、自然的、社会的な環境および文化とのあいだに展開される多面的な相互作用を検討する余地を排除してしまったのである。

ブラックボックスとしてのハビトゥス

身体化する傾向性、ハビトゥスという考え方は、明らかに個人を基点としながら社会を見ようとする社会科学の理論構築を目指している。それはまた同時に、心身関係という心の哲学の問題にも関係してくるであろう。しかし、ブルデューのハビトゥス概念は、身体化以外の心の哲学の主要な関心である思考がいかに実践を生みだすかという問題にはほとんど踏みこんでいない。人びとは身体化され慣習化された実践の中に延々と生きると同時に、そうした実践を修正したり切断することによって新たに創造的な実践を生みだす可能性をもちつづけている。しかしそれはブルデューにとっては、さほど重要性をもつようには見えないのである。

イギリスの社会学者リチャード・ジェンキンスがいうように、ブルデューのハビトゥスが生みだすものは、無意識に近い身体化された慣習的行為と思考なき行為の間のどこかに位置している (Jenkins 1992:93)。この指摘は、ライルの「方法知」と同じように、行動主義心理学との近似性を強く示唆している。たしかにブルデューは、観察可能な刺激や条件に対する反応のパターンによって行為を説明しようとする単純な行動主義心理学からはるか遠くに位置している。しかし、いかにハビトゥスから実践が生みだされるかは依然として明らかでなく、それはおこなわれた実践の効果あるいは結果からしか分からないのである。例えば、中産階級の専門職はワインを飲む頻度が高く、美術館に足を運ぶことが多く、労働者は豪快に酒を飲みまくるといった可視的なライフスタイルから、差異化されたハビトゥスなるものがようやく推測されるにすぎないのである。ハビトゥスは視覚的な記号として個人を社会空間の中に位置づけるのであるが、当のハビトゥスが実践を生みだす因果関係は神秘のベールにつつまれたままである。

したがって、ミシェル・ド・セルトーが指摘するように、実践を無限に産出するハビトゥスとは仮定された現実であって、観察された現象ではないといってよい。客観構造というモデルと人びとが個々にくりひろげる一見バラバラにみえる行為を結びつけて統一的にとらえようとするために、それらを媒介する仮説として想定したものがハビトゥスである。セルトーによれば、ブルデューの実践理論は実践の再生産の法則を打ちたてるために堂々回りをしている。

実のところこのサイクルは、できあがった一つのモデル（構造）から出発して、仮定された一つの現実（ハビトゥス）に移行し、そこから、観察された諸事実（戦略と情勢）の一解釈へと移行しているのだ。（セルトー 1987:140）

したがって、日常の実践とそのロジックが綿密に分析されていくはてに、それはある神秘的なブラックボックス、すなわちハビトゥスへと還元されてしまうのである。

5 おわりに——再帰的人類学の可能性

ブルデューはわれわれの熟知された日常世界における実践感覚あるいは実践知を分析するために、客観主義と主観主義の双方の罅からのがれる道をさぐってきた。その展望のもとに、人類学者の理論的実践をふくむあらゆる科学的な作業も日常的な実践についての理論から見直し、同一の地平に位置づける必要があると主張する。人びとの実践を高見から客観的に俯瞰することは許されないし、また実践がおこなわれている状況そのものにのめりこんでもならない。つまり、それらの立場を克服して、実践がまさにおこなわれる地平に身を置き、それを理論化しなければならないという再帰的人類学の主張である。そのはてにブルデューがさぐりあてたのは、人びとの実践の感覚あるいはセンスが即興的に自由に行為を生みだす可能性であるとともに、さらにそこに制約と限界を課する構造の存在であった。

ブルデューの『ディスタクシオン』（ブルデュー 1990c; 1990d）が克明に描きだすのは、個人の傾向性が、顔つき、姿勢、そして食べ方、スポーツ、趣味娯楽の嗜好として身体に刻みこまれ、モノとして可視的にあらわれる世界である（石井 1993）。この可視的な身体とモノの世界は、ブルデューの好きな調査結果の統計的処理からみちびきだされるだろう。ブルデューは、身体とモノの世界を克明に描いていく。しかしそこには、われわれが現代の産業社会でしばしば観察するような消費者の戦略的選択による実践とか、モノを自らの世界に取りこんで自らの傾向性を変更していくよう

な過程は想像することさえむつかしい。ブルデューのハビトゥスは、行為主体の自由の可能性を限りなく小さなものとし、構造の限界の中に押しこめてしまう危険性をもっている。

ブルデューのハビトゥスとは、個人や集団の知覚、思考、嗜好判断の限界を定めてしまう実践それ自体の中にある原理である。ハビトゥスは実践を生成するとともに、さらにそれ以上に実践の可能性を限界づけているのである。しかし個人の実践が集団のハビトゥスに抵抗し、そこに変更を迫ることは、ハビトゥスの持続性と柔軟性ととともに、われわれの日常世界ではきわめて頻繁に観察されうる出来事である。そうしたハビトゥスの変動を説明する理論、あるいは個々人の実践が変動をとめないながらもかにも生まれるかについてのより説得的なアプローチをさぐらなければならないだろう。

おそらくそうしたアプローチをブルデューの実践理論の延長にさぐろうとするならば、ブラックボックスとしてベールに包まれたハビトゥスをたんに身体化された傾向性(性向)のみに還元するのではなく、さまざまな認知行為——思考、内省、想起など、今日の認知研究が展開している重要な問題領域にフィードバックして再構築することが課題となるであろう。すでにそうした試みの一端は、認知を実験室的な空間で探究するのではなく、人びとの日常の多様な社会的実践の軌跡として記述しようとする認知研究における新しいアプローチの中に見いだすことが可能である (cf. 茂呂 2001)。しかし認知研究の展開とは別に、ブルデュー的ハビトゥスの彼方に人類学的実践の可能性を考えるならば、彼が提起する実践理論の根本的な枠組みである人びとの日常実践と人類学者の理論的実践を同一の地平に置く視座、言い換えれば再帰的人類学からのアプローチに再び立ち返ることが必要である (Dreyfus and Rabinow 1993; ラッシュ 1997:286-287)。

ブルデューの実践にかんする再帰的人類学の存在論的立場を尊重するならば、まず第一に、これまでの人類学的な概念からはなれて、ハビトゥスという社会的・文化的構築物を問題化することが必要であろう。その一つの方向は、人びとの実践を本質主義的構築である文化と呼ばれる包括的なネットにおおわれたものとして見るのではなく、そこに参加する、あるいは居合わせる人びとの心、身体、活動、場面の全体にわたってくりひろげられる認知と実践の過程としてとらえることである (レイヴ 1995: 27-28)。すでにジーン・レイヴやエティエンヌ・ウェンガーらの研究 (レイヴ・ウェンガー 1993; Wenger 1998; また田辺 1999参照) がその一端を示したように、人びとの実践は単純な反復や試行錯誤ではなく、コミュニティあるいは社会的場の中にお

いて参加者がその組織、活動システム、そこにかかわるモノ (artefact)、道具 (Zeuge) などの関係において慣習化されたハビトゥスを獲得していく過程、すなわち学習としてとらえることが可能である (ラッシュ 1997:288; Tanabe 2001)。おそらくこうしたコミュニティや社会的場における観察と分析によって、ブルデューのスコラの「製作方法」としてのハビトゥスが、実は単純にプラトンのなミメシスによって獲得されるのではなく、思考、内省や想起がからまる生き物のような生成の過程であることが浮かびあがってくるだろう。そうした展望においては、たんに「身体化された過去」の中から呼び起こされる「思考なき行為」だけではなく、ハビトゥスに対して人びとは躊躇し、自己修正し、あるいはそこから自らを切断しながらある別種の傾向性を身につけていく過程までもふくむ慣習的行為=実践を記述することを可能としていく²¹⁾。しかし、そこまでハビトゥス概念を引っぱって拡張するならば、ブルデューのそもそも発生論的概念としてのハビトゥスは決定的なダメージを負うかもしれない。しかし私はあえてその犠牲を払ってさえも、実践を社会的構築として理解する再帰的人類学の可能性を切りひらくことは重要だと思ふ。

第二の再帰的人類学への展望は、ハビトゥスの歴史的な変動過程への視点を導入することによって開かれるであろう。ブルデューはハビトゥスを過去の限りない再現、身体に刻みこまれた傾向性、「自然となった歴史」(Bourdieu 1977:78) として主張する。この発生論的なハビトゥス概念は、構造・機能主義やレヴィ=ストロース流構造人類学の客観主義が横行する時代にあっては、強力な批判的武器でありえたであろう。また、20世紀後半のバリの人びとの可視的に観察しうる生活スタイルの階級的、階層的差異化を説明するにあたっても有効であったであろう。しかし、この論文の冒頭で触れたように、ポストモダン人類学が提起したようなグローバル化やポストコロニアル状況の深化によってひき起こされたローカルな現実と人類学的実践の関係の変動をふまえるならば、ブルデューの描いてきた集団的あるいは階級的なハビトゥス概念にふくまれた非歴史性は当然、再帰的に見直されなければならないだろう²²⁾。

おそらくその手がかりはブルデュー自身の中からえられるだろう。彼はすでに早く1963年に執筆した『資本主義のハビトゥス』(1993) において²³⁾、独立闘争期のアルジェリア労働者たちの前資本主義的なハビトゥスが、外部から移植された経済システムが強要する予測や計算可能性を前提とする資本主義的ハビトゥスと複雑に共存する状況を克明に記述している。そこでは、前資本主義のハビトゥスは資本主義のハビトゥスへと単純に転換されるのではなく、両者は同一社会の中に共存し、さらに同一個人の中に傾向性として共存している。産業社会化に向かう社会にあっては、人びとは機械

的あるいは受動的に新たなハビトゥスに適応するのではなく、異なるハビトゥスの間でどこもなく葛藤しながら、しかし創意と工夫に満ちた仕方ですべて自己調整しているのである。こうしたハビトゥスの持つ可塑性あるいは状況への適応性と変動の可能性こそは、それが過去の再現であるにもかかわらず、歴史的に把握され記述されることを示している。したがって再帰的人類学は、人類学者の自らのハビトゥスとそこから生みだされる概念、例えば合理性、近代性、あるいは伝統の発明などについてそれらが特権的な図式にすぎないことを理解しつつ、人類学者に応答する人びとの地平にたち返ってハビトゥスの変動を理解しなければならないだろう。

謝 辞

本論文はタイ国タマサート大学大学院社会学人類学研究科で1999/2000年度におこなった集中講義およびチェンマイ大学大学院社会学人類学研究科で2000/2001年度前期におこなった講義の一部をもとに、日本語に大幅に改編したものである。それらの機会にコメントや批判をいただいた教員、学生の方々、特にタマサート大学の Paritta Chalernpow Koanantakool, Thirayuth Boonmi, Thanee Wongyannawa, チェンマイ大学の Anan Ganjanapan, Apinya Fuengfusakul, Wasan Panyakaew, Prista Ratanapruck に感謝しあげる。国立民族学博物館共同研究「認知と実践——人類学的アプローチ」(1997~1999)、「実践コミュニティの再検討」(1999~2000)における討論は本稿の作成にあたってきわめて有益であった。それらの共同研究に参加された方々にお礼申しあげたい。また、草稿に対する3名の査読者の批判とコメントはいくつかの重要な論点を整理し修正するうえで貴重であった。なお、チェンマイ大学での講義は東京財団「海外への教員派遣プログラム(平成12年度)」の助成によって実現した。記して深く感謝したい。

注

- 1) ブルデューをめぐる近年の社会学的議論については、次のような研究があげられる。ブルデューの実践理論を中心としてシカゴ大学のルーイク・ワカントと共同でまとめられた『再帰的社会学への招待』(Bourdieu and Wacquant 1992a)は、近年のアンソニー・ギデンズやウルリッヒ・ベックらの再帰的近代性の議論とは異なって、近代社会を対象としながらその中における学問的实践を再帰的社会学として構築しようとするもっとも重要なテキストである。また、クレイク・カルフーンらの論集『ブルデュー——批判的展望』(Calhoun, LiPuma and Postone 1993)は、人類学、社会学、哲学などの領域からブルデュー社会学の射程を明らかにするうえで重要な論考をふくんでいる。
- 2) ブルデューのこれまでの主要著作を英語に翻訳したイギリス人ナイスの翻訳をめぐるブルデューとの共同作業および訳語決定と翻訳にかかわる知的な相互作用は、C. マハールの論考に克明に描かれている(マハール1993)。
- 3) 国立民族学博物館の共同研究「文化的プラクティスとイデオロギー」(1984-1987)は、オートナーの問題提起に多面的に呼応するものであり、その成果『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス』(田辺 1989a)は、ブルデューの実践理論をより広くイデオロギーとの関連で論じた論文をふくんでいる(田辺 1989b; 今村 1989)。また、人びとの実践、特に儀礼的实践をイデオロギーとの関連において、ブルデューとはちがってポスト構造主義的

立場から論じた民族誌的研究については、ブロック (1994) および Tanabe (1991) を参照。

- 4) 民族誌批判論の勃興ときわめて深い関係にある学問的実践は、ポストコロニアル状況そのものについての社会科学ではなく、ポストコロニアル文学理論である。後者のきわめて限定されたテキスト批判論の特徴は、その対象となる人びとの実践、語りとローカルなコンテクストから遊離したテキストの物象化である。それは、民族誌批判論に埋没した多くの人類学者たちに、人類学がよって立つ人びとの実践への問いを排除してしまう結果をもたらしたといえるかもしれない。また、ポストコロニアル文学理論に強い影響を受けたカルチュラル・スタディーズのいくつかの潮流も、スチュアート・ホールやポール・ギルロイなどの偉大な例外をのぞいて、人びとの実践と自らの理論的実践に対する再帰的、反省的な思考の回路を失っている。こうしたポスト民族誌批判論における人類学、ポストコロニアル文学理論およびカルチュラル・スタディーズの関係については、Howell (1997) や Thomas (1999) の論文、また民族誌批判論を近年のカルチュラル・スタディーズの展開と接合して論じる Clifford (2000) を参照。さらに、日本の人類学者におけるポスト民族誌批判論の議論としては、杉島敬志編『人類学的実践の再構築』(2001) があげられる。それは、民族誌批判論とポストコロニアル転回にかかわる人類学の変動を整理するとともに、日本の人類学者の新たな研究領域の展開をさし示している点で、高く評価されるべきものである。
- 5) すでに1987年のシカゴ大学の社会学セミナーで、ブルデューはそうした20世紀末からの人類学の転換をかなりきびしく諫めていた。「アメリカの人類学者たちはもうフィールドワークに飽きあきし (blasé), 自らの研究対象よりもむしろ自らについて語っている。この種の詩学と政治によって民族誌記述から過激かつ虚偽的に撤退することは結局…薄っぺらなベールにつつまれたニヒリスティックな相対主義にみちびかれるしかないだろう」(Wacquant 1989:35; cf. Bourdieu and Wacquant 1992b:72)。ブルデューは直接にはクリフォード、マークスやギアーツ (特に Geertz 1987) から当時のアメリカ人類学者の民族誌批判論を批判すると同時に、ブルーノ・ラトゥールらの科学社会学も真の再帰的社会科学ではないと退けている。
- 6) ギアーツの文化の概念は、後に述べるブルデューのハビトゥスとある程度共通する面をもっている。ギアーツは精神、文化、イデオロギーといった概念を人類学において再定義していくにあたって、精神と身体のデカルト的・二元論からのがれるために意向、能力、熟練、慣習などを一括する傾向性 (disposition) としてとらえようとする。ギアーツの文化概念とブルデューの議論との関係についてはバーナード (1993) を参照。
- 7) おそらく、人類学者のフィールドにおける単純な体験告白ではなく、他者の行為の記述において自らの経験を現象学的手続きといえるような反省を組みこんだ数少ない例として、ミシェル・ロザルドのルソン島・イロンゴットの民族誌をあげることができるだろう (Rosaldo 1980)。また、他者の語りとそれが形成する秩序と人類学者自らがドクサ的に前提としている秩序とを往還しながら批判的に対象化する作業は、浜本満のケニア・キドゥルマについての一連の民族誌において顕著である (浜本 1989; 2001)。
- 8) エスノメソドロジーの近年の展開を代表するジェフ・クルターの「ウィトゲンシュタイン派エスノメソドロジー」においてもそうである。クルターはウィトゲンシュタインの後期哲学の「論理文法分析」あるいは「概念分析」に依拠しながら、人びとが日常使っている概念の使用法は曖昧であり科学的厳密さを備えていないが、彼らの感情、性格、経験などの心的、主観的側面を十分に記述することが可能だと主張する (クルター 1998)。しかし、クルターのエスノメソドロジー的な概念分析には、ウィトゲンシュタインの後期哲学が示唆していた理論的実践の主体の側の概念の曖昧さに対する批判的姿勢は見られない。
- 9) 象徴的相互作用論の近年における「栄光ある勝利」といわれる復権については、(Fine 1993) を参照。
- 10) ブルデューのハビトゥス概念はスコラ哲学の延長というよりも、明らかにフッサールの慣習性 (Habitalität), およびヘーゲルの hexis やウエーバーの ethos などの近似した概念と深い関係をもっている (ブルデュー 1991:24-25)。フッサールのドクサ (doxa) は行為者が生活世界を理解し把握するにあたっての心的状態であるが、それはブルデューによっては社会の諸構造の内面化であるにとらえられる。このドクサ、つまり疑いをもたず問題をさしはさむ余地のないような自明な無問題状況こそが、人類学者とその対象であるインフォーマントたちの双方が等しく置かれている日常の実践の世界である。ドクサ的な無問題状況という個人の心的状態と社会的世界を連動するハビトゥスが、錯認をとおして問題がなく葛藤のない

日常性を形成することになる。そうした日常実践の世界は、人びとが異義を唱える言説の世界にいかにか接合するかといった問題については、Bourdieu (1977:168), Bourdieu and Eagleton (1994), 福島 (2001:144-146), Tanabe and Keyes (n.d.) を参照。

- 11) ウィトゲンシュタインの後期哲学によれば、言語はそれだけで自律的に働いている象徴システムではなく、「生活の形式」(Lebensform, form of life) の中に織りこまれている。この生活の形式とは、社会的存在としての人間が、言語や非言語的な行為をふくめたさまざまな活動ともなり傾向性を共有していることである。また認識論的レベルでは、生活の形式とは概念図式を共有しているといつてよい。この生活の形式の一致を基礎としながら、言語使用やさまざまな活動は「訓練」による反復によって、共同性あるいは公共性をもつ社会的実践として生みだされる。言語のもつ公共性は、言語の意味を理解すること、あるいは規則にしたがうことが、内的な心の過程であることを否定するウィトゲンシュタインの後期哲学の中心的なテーマである。また、それは有名な「私的言語」を否定する議論と密接に結びついて展開される (Tanabe n.d.)。なお、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』の第一部、および『確実性の問題』への参照は、その節番号を表示し、頁番号は省略する。
- 12) ブルデューのこのテーゼについては、Bourdieu (1977: 冒頭引用)、およびブルデュー (1991:26) をも参照。Anschauung は多くの訳者によってしばしば「直感」あるいは「観照」と訳されるが、見ること、観察することなど「知覚」というより広い意味にとるべきだろう。きわめて興味深いことに、西田幾多郎の後期哲学の中心概念である「行為的直感」は、対象を歴史的に生成する実在として、しかも身体的に見ることであり、時間の中で生成する歴史的事実性を排除する普遍的、心理学的な知覚と区別される (西田 1988 [1937]:313)。西田の行為的直感のポイエーシス (制作) に重心を置くプラクシス (実践) の具体的なあり方であり、それはまず歴史的、身体的に (ドクサの世界として) 構成されるが、同時に個性的に自己自身を構成していく。行為的直感の概念は社会学的位置づけを欠くものの、ブルデューの実践やハビトゥスとちがって、慣習的な世界が能動的、個性的に転換されていく実践の過程を描いている。さらに特筆すべきことは、西田の行為的直感が、まさにマルクスのフォイエールパッハにかんする第一テーゼに対決し、マルクスの実践概念を単純に否定するのではなく、それを包みこむように構想されたことである。西田はマルクスのテーゼを批判しながら次のようにいう。「対象とか現実とかいうものを、実践的に、主体的に捉えるということは、行為的直感的に捉えることでなければならない。身体的に物を見るということが行為的直感的に物を見ることである。歴史的・形成作用的に物を見ることである。実践といえ、身体の外に物を作ることであるが、具体的にはそれは歴史的・形成作用として身体的運動の延長でなければならない。逆に我々の身体というものは歴史的・制作的なるが故に、行為的直感的に物を見るのである」。(西田 1988 [1937]:311)
- 13) しかし、ブルデューのハビトゥスあるいは傾向性は社会的経験と学習によって獲得されるものであり、チョムスキーの理論は神経生理学的な産物を前提にしている。したがって、ブルデューの社会的発生モデルはチョムスキーの言語構造と発話実践との結合とは異なっていることに注意する必要がある。ハビトゥスや傾向性はいかに実践を生み出すかといった問題について、ブルデューは幼児期の学習の持続性を重視し、その慣習的で非反省的な性格が客観的な条件との調整をおこない身体的なヘクシスを刻印することを強調する (ブルデュー 1991:19; cf. Jenkins 1992:79)。
- 14) パノフスキーの「内面化された諸図式」とは、スコラ哲学やゴシック建築に代表される「心的慣習」が文明全体に浸透している状態をいい表している。ブルデューはこのパノフスキーの考えが、ウィルヘルム・フォン・フンボルトのいう「内的形式」、すなわち、13世紀西欧文明の統一性の土台をなしている製作方法 (modus operandi) と同じであるとしている (ブルデュー 1987:137-138)。
- 15) バートレットは想起をエスノメソドロジーにおけるように、過去についての語りを再構築していく過程として考えるのではなく、外部からの問いかけや自らの文化的な環境によって反復されながらも変動していく過程、すなわち生成としてとらえていた。バートレットの議論については、高木 (n.d.), Tanabe and Keyes (n.d.) 参照。
- 16) 日常言語学派のライルの「方法知」に基づく技能の習得過程については、生田 (1987)、およびライルの「方法知」と認知科学的な議論との関係は、福島 (1995:12-15) 参照。
- 17) ブルデューはより強く身体性を強調するために、ハビトゥスのほかにギリシャ語起源のヘクシスをも使用する。ヘクシスは個人が自らに備えた振る舞い、姿勢、語り方、歩き方、ジェ

スチャーなどである。ブルデューはこの個人のパーソナルな特異性が社会的に組み入れられ、それらによって文化的に特有な感じ方、考え方あるいは価値が共有されることに注目し、それを「身体的ヘクシス」と呼んでいる。例えば、アルジェリアのカビル人社会では、男女の対立が力強さ、廉直、率直対慎み、控えめ、従順の対立として表され、振る舞い、身を持する、行動するやり方として持続的に維持される (Bourdieu 1977:93-94; ブルデュー 1988:122)。

- 18) 内堀基光は1980年代前半に、ブルデューの *stratégie* (strategy) を「機略」と訳していた。この訳は、後に述べるように、たえず変化する状況に即興的に対処する実践知をいい表す点で、少なくとも「戦略」よりは優れている。しかし私は、これまで慣用されてきた訳語である戦略を用いておく。
- 19) ブルデューの実践理論は、人間行為が合理的計算に基づく意志決定であるという社会科学に広く見られるさまざまな方法的個人主義に鋭く対立する。ジョン・エルスターに代表される合理的意志決定の理論によれば、人びとの行為は明示的な意図にそって、あたえられた選択肢を計算してもっとも効率の高い組み合わせを選択して執行される (Elster 1989; cf. Wacquant 1989:43-44; ブルデュー 1988:75-81)。しかし、人びとが合理的計算をおこなうに必要なすべてのパラメーターや情報を備えることはまったく不可能であり、さらに日常的な行為をおこなうにあたってはその時間的余裕はあるはずもない。したがって、合理的意志決定はとうてい実践の原理ではありえないし、むしろ合理的計算が不可能だからこそ意識的ではないような実践感覚とその論理によってつぎつぎに連続して生起する状況に対応しなければならない (福島 1995:8-9; 福島 2001:131-133; 田辺 n.d.)。
- 20) マルセル・デュティンヌとジャン=ピエール・ヴェルナンによるギリシャ神話研究が明らかにした戦略的知性、メティス (metis) についての議論は、セルター (1987:181-183)、今村 (1992:69-82) 参照。
- 21) そうした試みの一つとして Tanabe (2000) を参照。
- 22) すでに述べたように、ハビトゥスは個人の身体と社会の関係であり、ブルデューはこの関係によって個人の身体が社会的な構造を内面化すると説明する。したがってハビトゥスは人間の身体化された歴史であり、人びとは自らの選択の結果とはいえないが、自らの歴史を作っていることになる。そこでは、歴史は客観的現実であり自明な必然性として経験される。歴史とは起こりそうな出来事の集合であり、人びとのハビトゥスは彼らの歴史の現在の到達点である。そこには現状のくり返しとしての歴史が浮かびあがってくる。こうしてみると、ブルデューの理論では人びとの行為とハビトゥスの間の因果メカニズムはまったく説明されず、社会変動はハビトゥスの身体化された主観性以外の外的要因、例えば戦争、言説や権力の作用などからしか説明できないことになる。こうしたブルデューの実践理論は、意外にも人類学の構造・機能主義における外部決定論に逆行する危険にさらされることになる。
- 23) 原書名は『アルジェリア60——経済構造と時間構造』(*Algérie 60: structures économiques et structures temporelles*, Paris: Minuit, 1977)。なお、1960年前後のアルジェリア都市労働者についてのより詳細な民族誌記述は Bourdieu *et al.* (1963) 参照。

文 献

Barth, Fredrik

1966 *Models of Social Organisation* (Royal Anthropological Institute Occasional Paper No. 23). London: Royal Anthropological Institute.

バートレット, F.

1983 (1932) 『想起の心理学』宇津木保・辻正三訳, 東京: 誠信書房。

バーナード, H.

1993 (1990) 「ブルデューと民族誌——反省性、政治、プラチック」R. ハーカー・C. マハール・C. ウィルクス編, 滝本往人・柳和樹訳『ブルデュー入門——理論のプラチック』pp. 79-114, 東京: 昭和堂。

Bloch, Maurice

1989 *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: Athlone.

1998 *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and*

Literacy. Boulder: Westview Press.

ブロック, M.

- 1994 (1986) 『祝福から暴力へ——儀礼における歴史とイデオロギー』田辺繁治・秋津元輝訳, 東京: 法政大学出版局。

Bourdieu, Pierre

- 1970 *La maison kabyle ou le monde reverse*. In J. Pouillon et P. Maranda (eds) *Échanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, pp. 739–758. Paris-La Haye: Mouton.
- 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz.
- 1973 *The Berber house*. In Mary Douglas (ed.) *Rules and Meanings*, pp. 98–110. Harmondsworth: Penguin.
- 1976 (1972) *Marriage strategies as strategies of social reproduction*. In R. Forster and O. Ranum (eds) *Family and Society: Selections from the Annals*, pp. 117–144. Baltimore and London: John S. Hopkins University Press.
- 1977 *Outline of a Theory of Practice*, translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1980 *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.
- 1990a *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice. Cambridge: Polity Press.
- 1990b *Lecture on the lecture*. In *Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, translated by M. Adamson, pp. 177–198. Cambridge: Polity Press.

ブルデュー, P.

- 1986 (1977) 「身体の社会的知覚」桑田禮彰訳『身体の政治技術』pp. 79–92, 東京: 新評論。
- 1987 (1967) 「生成文法としてのハビトゥス——パノフスキーのイコノロジー論をめぐる」三好信子訳『アクト』2号, pp. 126–151, 東京: 日本エディタースクール出版部。
- 1988 (1980) 『実践感覚』I 今村仁司他訳, 東京: みすず書房。
- 1990a 「性の社会的構築」石崎晴己訳『現代思想』18(4), 110–133。
- 1990b 「ハビトゥス・戦略・権力」加藤晴久編『ビエール・ブルデュー——超領域の人間学』pp. 169–204, 東京: 藤原書店。
- 1990c (1979) 『ディスタクシオン——社会的判断力批判』I 石井洋二郎訳, 東京: 藤原書店。
- 1990d (1979) 『ディスタクシオン——社会的判断力批判』II 石井洋二郎訳, 東京: 藤原書店。
- 1990e (1980) 『実践感覚』II 今村仁司他訳, 東京: みすず書房。
- 1991 (1987) 『構造と実践——ブルデュー自身によるブルデュー』石崎晴己訳, 東京: 藤原書店。
- 1993 (1977) 『資本主義のハビトゥス——アルジェリアの矛盾』原山哲訳, 東京: 藤原書店。

Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Pierre Rivet et Claude Seibel

- 1963 *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris-La Haye: Mouton.

Bourdieu, Pierre and Terry Eagleton

- 1994 (1991) *Doxa and common life: An interview*. In Slavoj Žižek (ed.) *Mapping Ideology*, pp. 265–277. London: Verso.

Bourdieu, Pierre and Loïc J. D. Wacquant

- 1992a *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- 1992b *The purpose of reflexive sociology (Chicago workshop)*. *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp. 60–215. Cambridge: Polity Press.

Calhoun, Craig, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds)

- 1993 *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press.

セルトー, M. de

- 1987 (1980) 『日常実践のポイエティック』山田登世子訳, 東京: 国文社。

田辺 再帰的人類学における実践の概念

Clifford, James

2000 Taking identity politics seriously: 'The contradictory, stony ground...'. In Paul Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie (eds) *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, pp. 94-112. London: Verso.

クリフォード, J.・J. マーカス編

1996 (1986) 『文化を書く』春日直樹 他訳, 東京: 紀伊国屋書店。

クルター, J.

1998 (1979) 『心の社会的構成——ウィトゲンシュタイン派エスノメソドロジの視点』西阪仰訳, 東京: 新曜社。

Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow

1993 Can there be a science of existential structure and social meaning? In Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds) *Bourdieu: Critical Perspectives*, pp. 35-44. Cambridge: Polity Press.

Elster, John

1989 *Nuts and Bolts for the Social Scientist*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fine, Gary A.

1993 The sad demise, mysterious disappearance, and glorious triumph of symbolic interactionism. *Annual Review of Sociology* 19, 61-87.

福島真人

1995 「序文——身体を社会的に構築する」福島真人編『身体の構築学』pp. 1-66, 東京: ひつじ書房。

2001 「状況・行為・内省」茂呂雄二編『実践のエスノグラフィー』pp. 129-178, 東京: 金子書房。

Geertz, Clifford

1973 Ideology as a cultural system. In Clifford Geertz *The Interpretation of Cultures*, pp. 193-233. New York: Basic Books.

1987 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

ゴッフマン, E.

1974 (1959) 『行為と演技——日常生活における自己呈示』石黒毅訳, 東京: 誠信書房。

ガーフィンケル, H. 他

1987 『エスノメソドロジ——社会学的思考の解体』山田富秋・好井裕明・山崎敬一編訳, 東京: せりか書房。

浜本満

1989 「死を投げ棄てる方法——儀礼における日常性の再構築」田辺繁治編『人類学的認識の冒険』pp. 333-356, 東京: 同文館。

2001 「対比する語りの誤謬——キドゥルマと神秘的制裁」杉島敬志編『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』pp. 204-225, 京都: 世界思想社。

エルツ, R.

1980 (1909) 『右手の優越——宗教的両極性の研究』吉田禎吾・内藤莞爾・板橋作美訳, 東京: 垣内出版。

Howell, Signe

1997 Cultural studies and social anthropology: Contesting or complementary discourses? In Stephen Nugent and Cris Shore (eds) *Anthropology and Cultural Studies*, pp. 103-124. London: Pluto.

生田久美子

1987 『「わざ」から知る』東京: 東京大学出版会。

今村仁司

1989 「イデオロギーとプラクティス」田辺繁治編『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス』pp. 123-145, 東京: 同文館。

1992 (1989) 『排除の構造——力の一般経済序説』東京: ちくま学芸文庫。

石井洋二郎

1993 『差異と欲望——ブルデュー「ディスタンクシオン」を読む』東京: 藤原書店。

- Jenkins, Richard
 1992 *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Kapferer, Bruce (ed.)
 1976 *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- レイヴ, J.
 1995 (1988) 『日常生活の認知行動——ひとは日常生活でどう計算し、実践するか』無藤隆・山下清美・中野茂・中村美代子訳, 東京: 新曜社。
- レイヴ, J.・E. ウェンガー
 1993 (1991) 『状況に埋め込まれた学習——正統的周辺参加』佐伯胖訳, 東京: 産業図書。
- レヴィ=ストロース, C.
 1976 (1962) 『野生の思考』大橋保夫訳, 東京: みすず書房。
- マハール, C.
 1993 (1990) 「ビエール・ブルデュー——知の投企」R. ハーカー・C. マハール・C. ウィルクス編『ブルデュー入門——理論のブラチック』滝本往人・柳和樹訳, pp. 34-78, 東京: 昭和堂。
- マルクス, K.
 1960 (1845/1888) 「フォイエールバッハにかんするテーゼ」フリードリヒ・エンゲルス『フォイエールバッハ論』松村一人訳, pp. 86-90, 東京: 岩波文庫。
 1964 (1845) 『経済学・哲学草稿』城塚登・田中吉六訳, 東京: 岩波文庫。
- マーカス, J.・M. フィッシャー
 1989 (1986) 『文化批判としての人類学——人間科学における実験的試み』永淵康之訳, 東京: 紀伊国屋書店。
- モース, M.
 1976 (1936) 「身体技法」有地享・山口俊夫訳『社会学と人類学 II』pp. 121-156, 東京: 弘文堂。
- 茂呂雄二編
 2001 『実践のエスノグラフィ』東京: 金子書房。
- 毛沢東
 1957 (1937) 『実践論・矛盾論』松村一人・竹内実訳, 東京: 岩波文庫。
- 西田幾多郎
 1988 (1937) 「行為的直感」上田閑照編『西田幾多郎哲学論集 II』pp. 301-331, 東京: 岩波文庫。
- Ortner, Sherry
 1984 *Theory in anthropology since the sixties. Comparative Study of Society and History* 26(1), 126-166.
- パノフスキー, E.
 1987 (1951) 『ゴシック建築とスコラ学』前川道郎訳, 東京: 平凡社。
- Rosaldo, Michelle
 1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ラッシュ, S.
 1997 (1994) 「再帰性とその分身——構造, 美的原理, 共同体」U. ベック・A. ギデンズ・S. ラッシュ著『再帰的近代化——近現代における政治, 伝統, 美的原理』松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳, pp. 205-315, 東京: 而立書房。
- ライル, G.
 1987 (1949) 『心の概念』坂本百大・井上治子・服部裕幸訳, 東京: みすず書房。
- シュッツ, A.
 1980 (1970) 『現象学的社会学』森川真規雄・浜日出夫訳, 東京: 紀伊国屋書店。
- Spencer, Jonathan
 1989 *Anthropology as a kind of writing. Man (N. S.)* 24, 145-164.
- 杉島敬志編
 2001 『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』京都: 世界思想社。

田辺 再帰的人類学における実践の概念

高木光太郎

- n.d. 「想起の発達史——自白の信用性評価のために」田辺繁治・松田素二編『日常実践の人類学——語り・コミュニティ・アイデンティティ』京都：世界思想社。(印刷中)

田辺繁治

- 1989a 『人類学的認識の冒険——イデオロギーとプラクティス』田辺繁治編，東京：同文館。
1989b 「民族誌記述におけるイデオロギーとプラクティス」田辺繁治編『人類学的認識の冒険』pp. 95-119, 東京：同文館。
1999 「自己統治の技法——北タイのエイズ自助グループ」『上智アジア学』17, 119-145。
n.d. 「日常実践のエスノグラフィ」田辺繁治・松田素二編『日常実践のエスノグラフィ——語り・コミュニティ・アイデンティティ』東京：世界思想社。(印刷中)

Tanabe, Shigeharu

- 1991 Spirits, power and the discourse of female gender: The *phi meng* cult of Northern Thailand. In Manas Chitakasem and Andrew Turton (eds) *Thai Constructions of Knowledge*, pp. 183-212. London: School of Oriental and African Studies.
2000 Memories displaced by ritual: Cognitive processes in the spirit cults of Northern Thailand. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 24(4), 707-726.
2001 Community and identity across the modern in modernity: Reflexivity in Northern Thai spirit cults. Unpublished paper presented at the JSPS International Symposium 'Everyday life experience of modernity in Thailand: An ethnographic approach', 13-14 January 2001, Chiang Mai.
n.d. Wittgenstein and anthropological imagination. *Rattasatsarn* (Journal of Political Science, Thammasat University) 22(4). (in press)

Tanabe, Shigeharu and Charles F. Keyes

- n.d. Introduction. In Shigeharu Tanabe and Charles F. Keyes (eds) *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*, pp. 1-39. London: Curzon/Routledge. (in press)

Thomas, Nicholas

- 1999 Becoming undisciplined: Anthropology and cultural studies. In Henrietta L. Moore (ed.) *Anthropological Theory Today*, pp. 262-279. Cambridge: Polity Press.

Wacquant, Loïc J. D.

- 1989 Towards a reflexive sociology: A workshop with Pierre Bourdieu. *Sociological Theory* 7, 26-63.

Wenger, Etienne

- 1998 *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

ワイトゲンシュタイン, L.

- 1975 (1969) 『確実性の問題』(ワイトゲンシュタイン全集 9巻) 黒田亘訳, 東京: 大修館書店。
1976 (1953) 『哲学探究』(ワイトゲンシュタイン全集 8巻) 藤本隆志訳, 東京: 大修館書店。