

## ヨーロッパ古代から中世における身体観と ハビトゥス（習慣）の変遷<sup>1</sup>

香田 芳樹

習慣は、われわれの日常生活の中で特にあらためて論じるに足らないほど一般的で当たり前の現象である。「習慣は第二の天性である」は誰でも知っている処世訓であるが、それがアリストテレスの倫理学から取られていることを知る者は少ないし、そこに深い哲学的洞察が隠されているとは誰も考えまい。しかしその反面、N・エリアス、P・ブルデュー、G・ドゥルーズといった現代を代表する思想家によつて、ハビトゥスは現代思想の重要なキーワードとして認められるようになっていく。彼ら以前にも例えば、カントやベルクソンやラヴェツソンが倫理学で、デュエーイがプラグマティストとして教育学の中でこの概念を論じている。彼らは、習慣が極めて当たり前で日常的な現象であるからこそ、そこに人間学的に重要な意義がひそんでいると考えたのである。確かに、いったん「習慣」とは何かを問いはじめると、これがただの処世術ではなく、身体や精神を包括する人間の根本的存在形態であることがわかる。つまりそれはわれわれが日常使う「慣れ」をはるかに越えたものであり、それどころか、道徳・倫理の起源に触れるものではないかという

予感を起こさせるのである。それゆえ本論考の目的は、ハビトゥス（習慣）が古代・中世にどのように捉えられていたかを概観し、アクチュアルな問題としてそれが現代思想にいたるまで射程を広げた理由を説明することである。<sup>2)</sup>

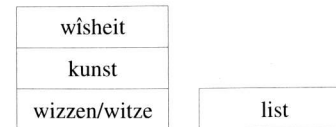
近年エリ阿斯やドウルーズやブルデューが、ハビトゥスをキーワードにして、意欲的な問題提起を行っていることは先に述べたが、注意したいのは、彼らが習慣「habitude」という表現を避け、Habitusをあえて使う点である。また現在刊行中のオーストリア版トマス・アキナスの『神学大全』のドイツ語訳でも、ハビトゥスの訳語には Gewohnheit ではなく *Gehaben* が当てられているが、このことは、ハビトゥスが現代語の *habit* や *habitude*, *Gewohnheit*, *Gewöhnung* で汲み尽くせない意味内容をもっているということを示している。つまり、こうした用語のニュアンスへのこだわりは、ハビトゥスをただの「慣れ」に埋没せず、知性や意志といった人間の精神活動を広く支配している能力として理解したいというメッセージなのである。それは、アリストテレスも言うように「第二の天性」つまり「第二の自然」であるがゆえに、社会的・共同体的であり、それゆえ道徳的でもある。

O・ロタンによれば、一二世紀初頭からヨーロッパでは神学者の間にハビトゥスへの強い関心が芽生える。<sup>3)</sup> この関心は一三―一四世紀にも持続し、多くの習慣論の著作が生まれるが、なぜこの時期にハビトゥスはこれほどまでに注目されたのだろうか。その大きな理由として、一三世紀になって西欧思想界にアリストテレス哲学、特に『ニコマコス倫理学』が紹介されたことが挙げられる。中世神学にアリストテレス主義が与えた影響の大きさは測り知れず、中世思想研究者たちが指摘するように、習慣論への注目もこうした外的要因が働いたことは確かだろう。しかし、その一方G・ヴィーラントは習慣の再発見を促す内的要因があったことにも注意を喚起する。彼は、ハビトゥスへの関心がアリストテレスの翻訳以前に遡ることを指摘し、その発生を中世思想界の本質的な構造変化に求めようとする。<sup>4)</sup> つまり、ハビトゥ

スへの関心の高まりは、人間の本性（*natura*）に関してこれまで神学が掲げてきた倫理観に対して、哲学の表明した抗議だと見るのである。<sup>5)</sup>

人間はその不完全な本性を改革するために、道德の規範を必要とする。社会や信仰共同体の提示する諸規範は様々であるが、神学的には、それらはすべて善の根源である神の本性に発していなければならない。つまり、人間の自然本性は神の超自然的倫理の助けを借りて、初めてその不完全さを脱するのである。それゆえ中世キリスト教世界においては、人間の善化の可能性は、神の恩寵なしには考えられないし、またこれは、信仰共同体の存続を保証する重要な前提だったのである。これに対して、自然本性が自己の自然性によって自己を倫理的に善化できるというハビトゥス論は、信仰の個性化を促す点で異端的であるし、また、破壊の原因は善を行わなかったからであり、神の恩寵の欠如が原因ではないとする点で流神的である。このように、アリストテレス主義という偶発的な外的要因だけではなく、内的な必然性が中世の習慣論の興隆にはあったというヴィーラントの指摘には説得力がある。

しかし、このことはただ単に神の恩寵のもつ権威が喪失したということだけを意味しているのではない。習慣論の登場はむしろ、中世後期の社会がある種の決定的な変化を蒙り、それに応じて個性的で合理的な新しい倫理体系を創造しようとしたことを示しているのである。『一二世紀ルネサンス』というハスキンスの有名な著書があるが、確かに一二―一三世紀がヨーロッパにとってある意味で近代へ向かう政治的、経済的、文化的転換期であったことには疑いがなく、<sup>6)</sup> こうした社会構造の変化がもたらす、生活観や世界観の変化が、個人の幸福への期待や不安、徳への憧れ、正義の希求といったもろもろの倫理的要素に影響を与えなかったはずはない。そのことを証明するのが、一九二〇―三〇年代に言語学者J・トリアーがおこなった中高ドイツ語における「知識語彙」の調査である。彼はソシュール言語学から語場



(Wortfeld) 理論を提唱し、これを使って知性を表す語場に組み替えが生じたことを明らかにした。<sup>(7)</sup> 知識は人間の活動のほぼ全域をカバーしているが、知ることの社会的貢献度に応じてそれぞれの知恵の分担領域は違っている。それは日本語でいえば、「賢い」「さかしい」「聡い」「利口な」といった知性語がそれぞれ異なった意味内容をもっていることからわかるが、中世ドイツの場合その知的差異を規定したのがハビトゥスだといえるのである。トリアーによれば、一二〇〇年頃には宮廷的・騎士的知識を表す *kunst* と、庶民的・実践的知識を示す *list* とが対立しつつ、宗教的叡智 *wisheit* に包含されている知識モデルが存在した。この知の調和的な構造は宮廷社会の終焉とともに変化する。一二〇〇年頃には宮廷的知識にとって代わった職業技能的知識が *kunst* と呼ばれ、*Witz* は薬草などの特殊な知識だけを表すようになる。この語はやがて墮胎術と結びついて、現代ドイツ語の *List* 「悪知恵」に取り込まれていく。知が即物化していく中で、知的知性の意味野をカバーする *wizzen/witze* が登場する。これは都市住民の教養嗜好を反映し、またヨーロッパ各地での知的ギルド（大学）の設立と呼応している。これに対して、宗教的知識 *wisheit* は包括的なものではなく、他の知識と並立する局所的なものになる。

ここから読み取れるのは、精神界と職業世界が同じ原理で分節化されており、職の再編が知の再編と連動していることである。ブルデューの言をまつまでもなく、身

分・階級は習慣化されたハビトゥスであり、階級に特有な職業はそのハビトゥスの最も顕著な現象態であるので、知識語彙の変化は、一三〇〇年頃に知のハビトゥスに大規模な変化があったことを証明している。すなわち宮廷的ハビトゥスが有効性を失い、宗教的ハビトゥスも変質し、市民社会的ハビトゥスの合理性が「知恵」として認知されていく過程がここに現れているのである。<sup>(8)</sup> こうした知の世界に影響を与えた社会的条件は、当然のことながら倫理の世界での変化をも引き起こしたはずである。何を幸福とするか、何を徳ある善行と見なすか、そしてそれらを実現するための手段は何かといった問題は、社会の変化ぬきには語れないものだからある。知性をめぐる価値観の変転を示した指標が道德の分野にもあるはずである。

### アリストテレスのハビトゥス論

さてここで、ハビトゥス論の出発点となったアリストテレスの習慣論とはどのようなものだったのかを概観してみる。アリストテレスがプラトンのイデア論の批判者であったことはよく知られている。事物の最高の理念を天上に求め、それを観想・想起することに哲学の使命を求めた師プラトンに対し、アリストテレスは対象を徹底的に分類・観察・分析し、その内的メカニズムを解明しようとする点で、それまでの神話的・超越的世界観を越えている。このことは、彼の倫理学にも当てはまる。アリストテレスによれば、倫理学とは幸福を扱う学であり、その幸福とは「万人の共有物」でなければならなかった。しかし、この一見すると当たり前の幸福観は当時のギリシャ世界にとっては反社会的で、挑発的なものだった。なぜなら、ギリシャ語のエウダイモニア *eudaimonia* (幸福) はダイモン *daimon* (神) に由来し、幸福であるとは「神に守られた」状態を意味していたからである。アリストテレスはこうした倫理観に抗議し、美德を理念

(イデア) によってではなく、実践行為を通して定義しようとした。彼はそのことを力強く宣言する。

「他の議論ではそうなのだが、ただの認識だけを本論は追求しているのではない。われわれは、徳とは何かを知るために徳を考察するのではなく、徳ある者となるためにそうするのである。さもなくば、こうした努力は何の役にも立たないであろう。それゆえ、行為とその実現の仕方に見を向けなければならない。その行為とは、先にも述べたとおり、ハビトゥスの様態を規定している行為のことである。」<sup>(9)</sup>

正義の人とは正義ある行為を行う人、節度ある人とは節度ある行いをする人のことであり、それを怠る人は、「医者<sup>(10)</sup>の話に注意深く耳を傾けてはいるが、その言いつけには従わない病人」と同じで、救われないとアリストテレスは言う。つまり、彼は徳と知識とを区別し、前者を訓練や習慣によって獲得される質であるとするのである。

「徳には、知識の徳と人格に関する徳の二通りあり、第一のものは特に教えられて生じ、大きくなり、経験や時間を必要とする。人格の徳はそれに対して、慣れによって獲得される。それゆえ徳(ἦθος)という語は、ハビトゥス(ἔθος)という語とほとんど同じなのだ。」<sup>(11)</sup>

「人は慣れること(ἐθίζεσθαι)によって倫理的(ἠθικὴ)な人と呼ばれる。」<sup>(12)</sup>

徳と知性の関係は複雑で、アリストテレスもこれを単純に対立するものと捉えてはいないが、ここで彼がいう知識の

徳は例えば、教壇倫理学の説く徳とでも理解しておいてよいかもしれない。さて、「人格に関わる徳(性格の卓越性)」は、自然や超越的神や理念性を排除した、完全に人間的な特性である。アリストテレスは、「最も偉大で、最も美しいものを偶発的なものに委ねることは誤りであり、不徳である」と言う。<sup>(13)</sup>「人格に関わる徳」はドイツ語では Charaktertugend と訳されるが、Charakter とは「刻み込まれたもの」であり、人間の質となった徳である。それに対して、神との恩恵や情動に左右される善行はすべて偶発的であるがゆえに、幸福の条件とはなりえない。このことは、アリストテレスが徳の特性を、内在的な質であり、また恒常的に働く動因(δυνάμεις)と捉えていることを示している。それではこの内在的で恒常的な質はどこに存在するのだろうか。外在的な「善い行い」を実現するのが人間の意志であり、その善き意志を正当化するのが善き知性(recta ratio)であることから、徳が知性に内在していると考えことは当然だろう。つまり、肉体的な善さは徳ではないし、また情動は恒常的ではないので、これを徳の在処とすることはできない。知性が、道徳律に照らして正義と判断することを行うことが「正しい行為」、つまり社会的にも認知された正義であるのなら、正義は当然、第一義的に人間の知性に内在していなければならないだろう。しかし、果たしてそうであらうか。われわれが「法治国家」というとき、その構成員が法の遵守を誓った契約社会を思い浮かべる。しかし、現実にわれわれは法の遵守も、正義の遂行もはつきり意識して生きているわけではないし、その実現に日夜励んでいるわけでもない。日常の一挙手一投足を法に照らして善悪の判断をしているわけではないが、しかしわれわれは法にかなった生活を営んでいる。つまり、日常的現実の中で正義という徳はむしろ「習慣」として個人の中に内在し、それが習慣であるからこそ、社会的な妥当性をも備えているといえるのではないだろうか。ここから、倫理と習慣との間にある深い結びつきがあらためて伺い知れる。アリストテレスはすでにこうした道徳の習慣的性格を洞察していた。そして、こ

の洞察は近代以降の社会学的人間論にも大きな影響力を及ぼすようになるのである。

習慣に道德の源泉を求めた哲学者にアンリ・ベルクソン (Henri Bergson) がいる。晩年の著作『道德と宗教の二つの源泉』の中で、彼はカントの道德概念を批判して、定言命題としての倫理が不自然であるとする。道德の基底には絶対的命令があり、そこで生じる責務 (obligation) の感情とは、それに対抗する事態、つまり反道德的な行為に対する抵抗であるとカントは捉えている、とベルクソンは言う。その意味で、カントのいう責務は、異常な事態を前にした「緊張状態 (état de tension)」であり、「反対者を打ち砕くための激しい動揺 (l'ébranlement)」ということになる。これに対しベルクソンは、責務とはむしろ「静かで傾向性に類した状態 (état tranquille et apparenté à l'inclination)」であると言いつ。彼によれば、それは健康な人間が病気になったときに感じる不快感と同じようなものである。

「リユーマチ発作の過ぎたあとで筋肉や関節を動かすとき、われわれは何かきこちない感じ、いな苦痛をすら覚えることがある。これは、身体の器官という器官がこぞってそれに反対している一つの抵抗の全体感覚である。この感覚は徐々に減じてゆき、ついにはわれわれが健康時に覚える全身運動の意識と一つになってしまふ。『・・・』だがもしだれかが、手足を動かすときの何の変哲もない感じを単に疼痛の軽減にすぎぬと見るとか、したがってまた、身体を動かす能力をリユーマチ性の硬直に対する抵抗の努力と定義するとかすれば、われわれは何と言うだろう。そんなことを言えば、運動習慣の説明は諦めてしまったことになる。そうした習慣の一つ一つは、事実、さまざまな運動からなる特殊な結合にほかならず、またこの結合によってしか理解されえない。歩いたり走ったり、体を動かしたりする一般的能力とは、こうした要素的習慣の総和にすぎず、そうした習慣は、一つ一つがそこに含

まれる特殊な運動で説明されるものである。それなのに、この運動能力を粗っぽく一括してしまい、それをある抵抗に反対する力としてしまつては、リユーマチは当然、この運動能力と並ぶ一個独立の存在になつてしまふ。今日まで責務について思索した多くの人々も、これと同種の誤謬を犯してきたように思われる」。

ベルクソンの道德論には習慣を理解するための多くの示唆がある。つまり、道德とは独立した内容をもった実体 (Substanz) ではなく、全体として社会に浸透した「習慣」であり、それゆえ部分的に切り出して論じることができないもの、という洞察である。道德は習慣を考察することによってのみ、意識化される。また、これはカントのいうように理性によって形成されるものではなく、総体的に形成されるものであり、この総体をベルクソンは「社会生活上の無数というべき特殊な要求に応じた、これまた無数の特殊の習慣の濃縮エキスであり、精髓」と呼んでいる。人間は本能を離れ、自然という必然性を捨てつつ、ある種の習慣によって社会を形成する。そして共同体が形成されると、この社会の隅々にまで行き渡った「習慣的傾向性 (inclination habituelle)」が責務の全体、すなわち、道德と呼ばれるのである。ここでベルクソンが徹底して理性を道德の形成要因から排除しようとすることは注目すべきことである。つまり、社会と個人との間の関係を、知性と意志、または身心の二元論的緊張の間におかず、その中間的存在である「習慣」によって説明しようとする試みは、後のブルデューやドゥルーズを先取りしているからだが、同時に、「ハビトゥスは徳の実現である」としたアリストテレス倫理学の現代的意味も証明するからである。これに対して、道德の根源に理性と義務を据えたドイツ観念論哲学は、道德の根柢に精神的なものを見、これによる肉体の克服を徳と捉えたキリスト教的倫理観の延長上に自らを位置づけたといえるのではないだろうか。

さて、再びアリストテレスのハビトゥス論に戻ろう。『ニコマコス倫理学』では、徳の徳たるゆえんは、それがまさに中間に位置することにあるとされる。

「人格に関する徳は情と行為をめぐめるものであるが、情と行為のうちには過剰と不足と中間のものが含まれている。すなわち、恐れを感じることににおいても、平静であることににおいても、欲望を感じることににおいても、怒りを感じることににおいても、憐れみを感じることににおいても、総じて快を感じることににおいても苦を感じることににおいても、程度の大きすぎるものもあれば、小さすぎるものもある。そして、これらはいずれもよいことではない。これに対して、しかるべき時に、しかるべき人々に対して、しかるべきものを目指して、しかるべき仕方でこれらの情を感じるのはその中間をなす最善のものである。これこそまさに徳に固有の働きである。『・・・』こうして、徳とは中間であることの一種であり、少なくとも、それは中間のものを目標として狙いさだめるものである」<sup>16</sup>

ここでアリストテレスが言おうとするのは、可もなく不可もない中間的なもの、つまり感情の起伏を制した中庸さが美徳であるということではない。なぜなら両極にあるように見える快と不快、怒りと憐れみは段階的に相違しているわけではなく、質的に異なるものだからである。彼の例を引けば、勇氣は臆病と向こう見ずという性格の中間にあるものだが、臆病をどのように減じていっても勇氣ある人にはならないように、向こう見ずな人間がどれほど思慮のなさを減じてても勇氣ある人にはならない。勇氣が臆病と向こう見ずの中間にある徳であるということは、これが二つの悪徳を独立した立場から克服し、両者を制御できる「能力」だということなのである。ギリシャ語の徳 *aretē* はラテン語の

*virtus* 同様、元々は倫理的な美徳を意味せず、何事かを成し遂げる卓越した能力を意味していた<sup>18</sup>。快であれ不快であれ、人が自然から蒙る影響から距離を置いて、中間の位置からコントロールできる優れた能力が徳なのである。アリストテレスが彼の倫理学の中で繰り返し強調するのは、人の真の幸福が、自然を克服し偶然性を排除しようとする人間的努力の上に成り立つということである。「われわれは視覚や聴覚の反復行為を通して、知覚能力を得るわけではない。逆である。能力がそこにあり、それを利用するのである。使用したから獲得されたわけではない。それに対して、倫理的価値は行為することで初めて獲得される。」しかし、これには矛盾があるのではないだろうか。確かに、徳ある行為が徳ある人を作るとしても、まず徳ある行為を行うためにはその人すでにある程度は徳ある人でなければならぬはずで、そうでなければ、ミユールハウゼン公よろしく自分の髪をつかんで自分を底なし沼から引き上げなければならぬことになる。この自己撞着を克服するのがハビトゥスであるが、アリストテレスの考察はハビトゥスの形成過程にまでは及んでいない。彼の残した「ハビトゥスは徳の実現である」、さらには「徳とはハビトゥスである」という洞察の意味するところをさらに究明するのは、イスラムの哲学者たちであり、また彼らを仲立ちにしてギリシャ哲学を知った中世スコラの神学者たちである。

### 中世キリスト教神学におけるハビトゥス

中世後期の「習慣」の発見が、ヨーロッパの精神史上特別な意味をもつことを論じるのが本論考の目的であるが、このことはもちろん、中世初期の人々がこうした一般的な現象を見過ごしていたということを言おうとするのではない。技術を習得する際や、また日常生活の様々な場面でこの現象は彼らにも当然意識されていたはずである。アウグスティ

ヌスは例えば彼の『告白』の中で、彼を苦しめた習慣について述べている。

「しかし、私は苦しみを背負って、再び昔の生活に沈んだ。日常が私を呑み込み、その桎梏にかたく結びつけた。私はため息をついたが、桎梏は消えなかった。習慣とはかくも罪深いもの！ 私がいることのできる場所にはいたくなく、いたい場所にはいることができない。持つことにも貧しく、欠けることにも貧しい。<sup>(19)</sup>」

「意志が道を踏み外せば、欲望がそこから生じた。私が欲望に仕えたので、それは習慣になった。私が習慣に抗さなかったのも、それは必然になった。こうしたまるでそれぞれに繋ぎ合わされた輪——これは鎖と言ってもいい——は、私を奴隷の身分につなぎ止めたのだ。<sup>(20)</sup>」

アウグスティヌスのいう習慣 (*consuetudo*) は、理性をもたない生き物が抗いようもなく衝動に身を委ねる時の自然の力を意味している。これは意志や理性の力の及ばない「繰り返し」であり、それゆえ、悪徳であり、逃れられない罪の法則 (*lex peccati*) なのである。

これほどまでに否定的に捉えられていないにせよ、「習慣」は他の思想家においてもそれほど注目を集めてはいなかったように思われる。一二世紀のフランシスコ会修道士アウクスブルクのダーヴィット (*David von Augsburg* ca. 1205/10-1272) は『祈りの七つの階梯』の中で、修道生活における「祈り」の重要性を強調するが、彼は祈りを「習慣」として位置づける。<sup>(21)</sup> 人は習慣から、すなわち「あらゆる恩寵が流れ出る泉」から祈らなければならないのである。確かにここには、習慣が恩寵的で超自然的なものであることの洞察はあるが、その具体的考察は乏しく、悪しき習慣を捨て、

神を常に思う習慣から祈らなければ、祈りは「まるで飼い慣らされていない鳥のごとく」手をすり抜けてしまう、という程度の記述にとどまっている。

こうした *consuetudo* としての習慣とは質的に異なるハビトゥスにヨーロッパ思想界で最初に注目したのは、一二世紀に活躍したアベラール (*Petrus Abaelardus* 1072-1142) である。エロイズとの往復書簡で有名な哲学者は唯名論的な著作や、またクレルヴォーのベルナル (*Bernhard von Clairvaux* 1090-1153) との論争からも明らかのように当時を代表する進歩的思想家であるが、その彼が早くからハビトゥスに注目し、彼の倫理学の支柱としたことは興味深い事実である。一一二五—二六年に成立したとされる『哲学者とユダヤ人とキリスト教徒の会話』の中で、当時既に知られていたアリストテレスの『カテゴリー論』を引用して次のように述べている。

「ハビトゥスとは、ある事物に自然に備わっているのではなく、努力と思慮によって得られ、簡単には変わらない質のことである。われわれは肉体の冷えや、また欲望と戦ったことの全くない、それに打ち勝ったことも、手柄を立てたこともない自然状態をも貞節と呼んだりするが、これは徳にはまったくあたらないのである。簡単に変わってしまう精神の質も同様である。すなわち、抗いに対する闘いがなければ、勝利した徳への戴冠もない。それに就いては哲学者が、『勇敢に戦わなければ、勝利の冠も受けられない』という通りである。『……』アリストテレスは先に述べた『カテゴリー論』で、知恵と徳をハビトゥスの中においた。彼は言っている。『簡単に変わるような徳は存在しない。なぜなら、一度だけ正しく判断する人が正しい人ではないし、また、一度だけ不義をはたらいた人が不義の人ではない。意志や思考が持続してそうある人が、そういった人なのである』と。<sup>(22)</sup>」

アベラールはここで、ハビトゥスを自然状態を克服した、ある恒常的な状態と定義しているが、同時にこれを悪徳の原因ともしている。つまり、徳であれ悪徳であれ、理性であれ意志であれ、人間の性質を規定しているのは後天的に獲得した習慣的なものである。

アベラールはアリストテレスの習慣論を、『カテゴリー論』から学んだが、これは彼の存命中は『ニコマコス倫理学』がまだ西欧には紹介されていなかったからである。<sup>23</sup>これがイスラムの哲学者たちを経由して、またはギリシャ語の原典から翻訳されたのは、一三世紀の半ば以降であることがわかっている。一二二〇年頃に *ethica nova* として部分的にラテン語に訳されたが、本格的な翻訳は一二四〇年頃のトレドの神学者ヘルマン・アレマヌス (*Hermannus Alemannus*) によって、さらに一二五〇年頃のローベルト・グロステスト (*Robert Grosseteste* 1168?-1253) によって作られた。特に、後者はオックスフォード大学の教授で、アリストテレスの自然学 (天文学や光学) を西欧の科学界に紹介した業績で高く評価された。一二世紀半ば以降、アリストテレスの倫理学、論理学、自然学、形而上学はパリを始めとする大学で基礎教養課程の必修科目となり、神学を学ぶための基礎の学問として、科学の世界で不動の地位を築く。神学、法学、医学で学位 (*Magister*) を取ろうとする者は、彼の著作を読み、その註解を勉強することが義務づけられていた。<sup>24</sup>こうしたアリストテレス主義の深い薫陶を受けたのがドミニコ会修道士たちであり、その中でも特にトマス・アクィナスは哲学の合理的思考に深く傾倒した思想家である。ハビトゥス論に関しても、彼は『神学大全』の第二部第一巻の第四九、五〇、五一、五二、五三問題で実に詳細に論じている。そこで取り上げられるテーマは、ハビトゥスと行為の関係、ハ

ビトゥスの担い手である肉体、魂、感覚、知性、意志、天使の問題であり、これらはアリストテレスの論述に沿いつつも、単なる註解の域を超えて、キリスト教的な独自性を獲得している。『神学大全』が本来、恩寵や天使、秘蹟や信仰を論じる神学書であることを考えれば、トマスのハビトゥスへの関心が特別なものであったことがわかる。それは、彼がアリストテレス同様、ハビトゥスに人間の徳と幸福を実現させる最高の力 (*ultimum potentiae*) を見ていたからである。<sup>25</sup>

トマスはハビトゥスに、潜勢的 (*potenziell*) 活動と現勢的 (*aktiv*) 活動の二種類あるとする。潜勢的活動としてのハビトゥスは「人間の行動に内在する原理」と呼ばれ、第一原因として徳の実現を促す。現勢的活動としてのハビトゥスは「徳の完成 (*perfectio virtutum*)」であり、徳の目標である。この点で、トマスはアリストテレスが『ニコマコス倫理学』で言った「徳とは習慣による完成である」(1103 a 24) から出発している。しかし、このトマスの理解にはすぐに疑問が生じる。彼がハビトゥスを一方では原因として、もう一方では目標・結果として理解しているからである。行動において原因であり結果であるものというのは、矛盾ではないだろうか。そもそも行動とは原因と結果をつなぐ手段であり、それ自体原因にも、結果にもなれないものではないか。ある技術を学ぶとき、学習行為とそれを支える習慣は、学ばれた完璧な技術とは別物である。両者の間には時間的にも、質的にも差があるはずである。この疑問に答えるために、トマスはハビトゥスを認識論的な観点で考察していく。

アリストテレスが『形而上学』で「あらゆる人間は生来知ることを希求する」と言ったように、「知ること」はトマスにとっても人間存在の本質を規定するものである。人のすべての行動の根本には、意識的であれ、無意識的であれ、知ることへの欲求がある。ある行為をするとは、それが目的にかなうものかどうかを知りたいから、または知っている

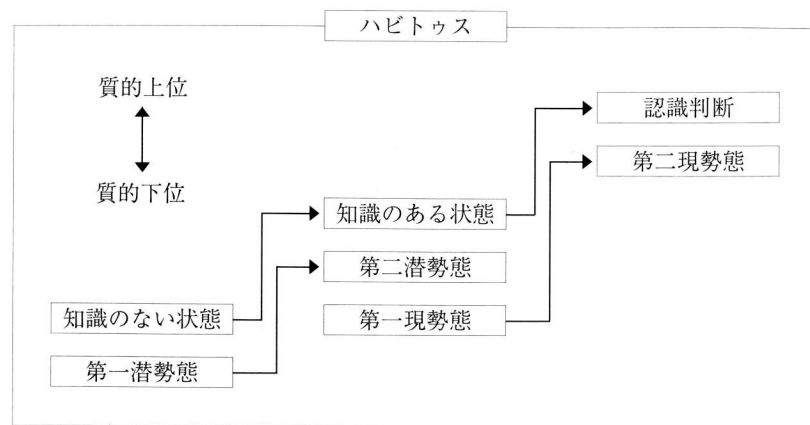
からだ、とトマスは言う。アリストテレスやアウグスティヌスが行為の担い手として意志をあげたのに対し、トマスはそれが知性によって動機づけられ、コントロールされると考える。この意味でハビトゥスは極めて知的なものであり、これが行為を、獲得された能力の単なる繰り返しでなくしているのである。ハビトゥスは行為を知性と結びあわせ、それを意味ある目的にかなったものにする。その恒常的で完全な能力は、知性のおかげで偶然性を排し、高い質を保つことができるのである。

また、知的能力の獲得の際にもハビトゥスは重要である。トマスは知性を二段階に分け、第一段階をハビトゥスと呼ぶ。人は生まれながらに知ることへと方向づけられているがゆえに、彼の無知は潜在的な知性、書き込まれるのをまつタブラ・ラサ (tabula rasa) である、とトマスは言う。こうした前提がなければ、人は知ることも行為することもできないだろう。この第一の行為 (actus primus) はあらゆる働きへと転化する前の潜勢状態のことである。

「習慣はそれが質であるかぎりにおいて何らかの現実態 *actus* である。そしてこのようなものとして、それは作用 *operatio* の根源たることができる。しかし、それは作用との関係においていえば可能態においてある。それゆえに、

習慣は第一の現実態 *actus primus*、作用は第二の現実態 *actus secundus* といわれる [・・・]」<sup>(26)</sup>

知性行為の基盤はハビトゥスによって整えられ、同時にこれによって第二段階である真の知性行為へと高められる。ハビトゥスが潜勢的なものと現勢的なものとの中間に位置するという理解は、アリストテレスの見解を発展させたものである。トマスに特徴的なことは、この中間的、媒介的能力を「知性」と捉え、ハビトゥス化された知性が認識、知覚、



分析といった能力を完成・実現すると考える点である。ハビトゥスは原因として知性行為を始め、それによって獲得された知識はそれ自体でハビトゥス化してさらなる知性活動を可能にし、この連鎖が人間の活動全体を支配すると考えているのである。

トマスのハビトゥス論は、以上概観した通り、極めて知性主義的に捉えられている。これはハビトゥスを習慣という限定された質から解放し、人間の精神活動一般を支配する幅広い能力とする点でアリストテレスの理解をさらに一歩進めたものであるが、反面、行為をコントロールするハビトゥスの一般的な性格を軽視したものであるともいえる。とりわけ、身体に内在する力としての習慣を論じることなく、ハビトゥスの本質が理解できるのかという疑問が起きるのは避けられない。この点についてトマスは『神学大全』の中で、「ハビトゥスは身体の中にあるのか」という問題を取り上げ、部分的に肯定している。

「さきにいわれたごとく、習慣とは、形相もしくは働きにたいして可能態において在るところの、何らかの基体において見出される或る種の状態である。それゆえ、習慣が働きへの状態・秩序づけを意味するか

ざりにおいては、いかなる習慣も主要的に基体としての身体のうちに見出されることはない。けだし、身体のすべての働きは、身体の自然本性的な質にか、あるいは身体を動かしている靈魂に由来するものである。ところで、自然本性に由来するところの働きに關していえば、身体は何らかの習慣によって秩序づけられることはない。なぜなら、自然本性的な力は一つのことへと確定されているからであり、これにたいして、すでにいわれたごとく、習慣的な状態・秩序づけは、基体が多くのことになんとして可能態においてある場合に必要とされるものだからである。<sup>27)</sup>

身体には例えば循環器や排泄器といった内的器官のように意志からは独立して「自然本性に由来して」動く部分がある。それはこの力が「一つのことへと確定されている」からである。こうした生理学的能力は、ハビトゥスの意志的運動によって獲得された身体の形質とは区別されるべきものであることをトマスは認識していた。ハビトゥスが身体の二次的存在であるとする見解は、キリスト教的な心身二元論の域を出ていないように見えるが、実はこれは後年一九世紀フランスの生理学者たちがデカルトの機械的人体観を超える身体論を模索したときに、身体の二種類の動因に注目し、病理学への応用を採ったことと呼応している。A・ハラールやF・ホフマンは、生を物理・化学的な現象とは捉えず、むしろ生の背景にある生命力 (*force vitale*)、こそ生命現象の源泉であるとした。生氣論 (*vitalisme*) として西欧思想史に名を残すこの思想は、フランス革命後の身体の病理学的・生理学的觀察の所産として生まれ、後のベルクソンらに代表されるフランスのスピリチュアリズム哲学の先駆けとなるものである。<sup>28)</sup> 肉の体を精神の賤女、容れ物、または牢獄と定義した古代哲学や中世神学も、ハビトゥスに目を向けることによって徐々に身体を人格に位置づけることができるようになった。完成した行動を安定した状態で反復できるのは、知性でも意志でも身体でもなく、それらの中間体、つまり

「知性化した身体」、もしくは「身体化した知性」があるからなのだという発見は、ヨーロッパが新しい人間観、倫理観を形成する上で大きな役割を果たしたのである。

#### 注

- 1 本稿は平成11年度・14年度科学研究費補助金・基盤研究(A)(1)研究課題番号 11301016「文学表現と〈身体〉——ドイツ文学の場合」(研究代表者 平野嘉彦)の研究成果である。
- 2 中世神学におけるハビトゥス論についての詳細な考察は次の研究を参照。稲垣良典『習慣の哲学』創文社 一九八一/一九九七年。また新しい観点から中世スコラのハビトゥス論を解釈した試みとして、山内志朗『天使の記号学』岩波書店 二〇〇一年。
- 3 Odon Lottin: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain 1948-60, vol. 1, pp. 505-534.
- 4 Georg Wieland: *Ethica - Scientia Practica: Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981, S. 222-229.
- 5 Cary J. Nederman: *Nature, Ethics, and the Doctrine of 'Habitus': Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century*, in: *Traditio* 45 (1989/90), pp. 87-110, pp. 87.
- 6 チャールズ・H・ハスキンス『十二世紀ルネサンス』(別宮貞徳・朝倉文市訳)みすず書房 一九九一年。
- 7 Jost Trier: *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, Bd. I: *Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg 1931. 中世後期の特に神秘思想における知性語の研究は Trier の弟子たちによって受け継がれた。Theophora Schneider: *Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts*, (Neue deutsche Forschungen, Abt. Philologie, Bd. 1) Berlin 1935; Renate Schmitt-Flack: *Wise und wisset bei Eckhart, Tauler, Seuse und Ruusbroec*, (Deutsche Studien Bd. 16) Meisenheim am Glan 1972.
- 8 こうした知的、宗教的、政治的再編については、ハスキンスの著書を批判的に発展させた次の著作に詳しい。ジャック・ヴェルジュ『十二世紀ルネサンス』(野口洋二訳)創文社 二〇〇一年。

- 『ニコマコス倫理学』 1103 b 28.  
 同書 1105 b 9.  
 同書 1103 a 14.  
 『大倫理学』 1186 a.  
 『ニコマコス倫理学』 1099 b 24.  
 アンリ・ベルクソン 『道徳と宗教の二つの源泉』 (森口美都男訳) 中央公論社 一九六九年、二二三頁。  
 同書 二三四頁。  
 『ニコマコス倫理学』 1106 b 1.  
 Offried Höffe: Aristoteles, München 1996, S. 223f.  
 古代から中世における徳概念の変遷について: Walter Johannes Schröder: Seinsethik und Normethik in Wolframs Parzival, in: Ritterliches Tugendsystem, hrsg. von Günter Eiffer, Darmstadt 1970, S. 341-376.  
 アウグスティヌス 『告白』 第一〇巻、四〇、六五。アウグスティヌスの習慣論について、John G. Prendiville: The Development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine, in: Traditio 43 (1987), pp. 29-99.  
 アウグスティヌス 同書 第八巻、五、一〇。  
 アウクスブルクのダーヴィット 『祈りの七つの階梯』 (香田芳樹訳)、『中世思想原典集成』第一六巻 (ドイツ神秘思想) 六一八四頁収録 平凡社 二〇〇一年、七〇頁。  
 Peter Abailard: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt. a. M. 1995, S. 165.  
 Fernand van Steenberghen: Die Philosophie im 13. Jahrhundert, München/Paderborn/Wien 1977, S. 118.  
 Alfonso Maieru: University Training in Medieval Europe, transl. by D.N. Pryds, Leiden/New York/Köln 1994, pp. 11ff.  
 トマスのハビトゥス論については稲垣 (一九八一—一九九七) および Rolf Darge: Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin, Bonn 1996, 参照。

- トマス・アキナス 『神学大全』 第二一卷 (稲垣良典訳) 創文社 一九八〇年、第四九問題第三項一。  
 同書第五〇問題第一項。  
 生氣論については、ハンス・ドリーシュ 『生氣論の歴史と理論』 (米本昌平訳) 書籍工房早山 二〇〇七年。生氣論とハビトゥスの関係については、三輪正 『デステュット・ド・トラシとビシャとにおける習慣の問題』 『カルテシアーナ』 (大阪大学文学部哲学哲学史第一講座) 第九号 一九八九年 一一二頁。