

「中動態」としてのケア、「ハビトゥス」としてのケア

丹 木 博 一

1. はじめに

人間はケアされケアしつつ生きていく。ケアは人間の生の条件であり、人生とは色とりどりのケアの糸が綾なす織物のようにも見える。自分のいのちを気遣うという仕方での自己への関係を生きることをセルフケアと呼ぶなら、セルフケアは人間のいのちの基本的な特徴である。だとすれば、ケアとは特別な行為というより、人間の存在そのものだと言えるのかもしれない。

それにもかかわらず、セルフケアの能力は生きるための初期条件として人間に予め十全に備わっているわけではない。セルフケア能力は、他者からケアされることによって次第に育まれていくものである。セルフケア能力の形成の如何は他者からのケアの質によって大きく左右されるのが実情である。

もっとも、ケアの対象となる者のセルフケア能力は他者からのケアによって作りつけられるというわけではない。セルフケア能力は自己形成されていくものであり、そのために、他者によるケアは、当人のセルフケア能力の自己形成を支えることができるものでなければならない。ケアは常にセルフケアとそのケアとの交流・交差としてのみ成立する。セルフケアとしての人間の存在は、他者によるケアの行為と不断に結びついているのである¹。

他者からのケアによってセルフケアを自己形成する存在である人間が、他者のセルフケアをケアする。ケアは複雑に交差しあい、入り組んだケアの糸はときとして纏れあい絡まりあう。実際のところケアの現場は、思い通りにいかない苦しみにまみれている。その苦しみを少しでも軽減させるためには、苦しみの理由を理解する必要があるだろうが、ケアという行為についての誤解が苦しみの一因になっているという可能性も否定できない。本論では、ケアをめぐる纏れを解きほぐすために、存在と行為、自己と他者とが交差しあうケアという行為の構造は、一体どのようになっているのかを考えてみたい。

考察を推し進めていく手がかりとして、ここでは2つの概念を取り上げることにする。「中動態」と「ハビトゥス」である。この2つの概念を取り上げるのは、これらの概念が、状況を合理的に判断し、自由に自己決定する能力を持っていることを根本前提とする近代的な主

1. その内実の詳細については、以下の拙著を参照されたい。丹木博一『いのちの生成とケアリング—ケアのケアを考える』ナカニシヤ書店、2016年

体概念を批判的な吟味に晒し、望ましいケア主体の概念を構築するための有益な視座を切り開いてくれるものと期待できるからである。ケアをめぐる従来の倫理的考察においては、ケアの対象となる者の自己決定権に注目し、その尊重と擁護の必要を訴えるものが多かった。そうした議論の意義はもちろん十分に認めなければならないが、その一方で、そうした議論においては往々にして、自立的な主体としての近代的な人間観が暗黙の前提とされていた。ところが今日、人間は行為に先立って自由に行為選択を行うことができるという前提そのものが、改めて問い質されるようになってきている。「中動態」という文法や「ハビトゥス」という様態に熱い注目が寄せられているのも、そうした流れをくむものと理解できる。本稿は、こうした研究状況の一端を概観し、それぞれの概念の射程を記述するとともに、この2つの概念間の関連についてもいささかなりとも示唆を与えたいと願うものである。

「中動態 (middle voice)」とは、行為者の主体的関与や行為の相互性を表現する、かつてギリシア語やサンスクリット語に多く見られた特異な文法を意味する用語である。言語学者バンヴェニスト (Émile Benveniste) によれば、今日、能動態は受動態に對置されると考えられているが、かつてはそうではなく、中動態に對置されるものであったという。中動態によってしか表現できない事態があったのに、それがいつしか見失われて受動態に置き換わり、それに伴って能動態の意味も変化を余儀なくされた、というのである。ケアという行為は、受動態に対する能動態として表現されるものと当然のごとく理解されているが、本当はそうではなく、むしろ能動態に対する中動態として理解されなければならないのではないだろうか²。本論の目論見は、このことを明らかにすることによって、ケアに関する理解に刷新を図ることである。一見すると、ささいな文法論議を弄んでいるように思われるかもしれないが、そうでないことは、議論の進展に伴い明らかになっていくはずである。

2番目に取り上げるのは、「ハビトゥス (habitus)」である。ハビトゥスとは、同じことの反復によって新たな能力を形成する習慣の力を意味するラテン語である。アリストテレスは、習慣によって形成される第二の自然をエートスと呼んだ。石は何度上に投げて下にも落ちるばかりで、上に昇るように習慣づけることはできない。しかし最初は自転車に乗れなかった子どもは何度も練習を繰り返すうちにやがて乗れるようになっていく。ハビトゥスとはエートスを形成する力のことである。それは、自分の行為それ自身によって、それまで成し得なかった行為の能力をつくりあげ、自分がいままでそうでなかったものになりうるという行為の自己超越的な自己関係の構造を意味する。そこには、自然ではなかったものが自然になるという不思議が垣間見られるのである。ケアを一回限りの行為として捉えるのではなく、ハビトゥスとして捉えることによって、ケアの理解に奥行きを与えることができるのではないか。そのことを具体的に示すのが本論の狙いである。

中動態とハビトゥスという2つの概念はいずれも、行為の主体は行為以前に確立しており、

2. この発想は、國分功一郎の著作より教示を受けた。『中動態の世界—意志と責任の考古学』医学書院、2017年を参照。

行為とはそうした自立的な行為主体の自由意志によって客体を操作し変形させることだという常識的な行為観に揺さぶりをかける。2つの概念の考察によって、ケアという行為に対して、新たな展望を切り開くことが本論の目的である。ケアという行為を「中動態」として、また「ハビトゥス」として捉えてみるなら、人間の「行為」は「自然」の反対概念ではなくなり、「自らする行為」と「自ずからなる自然」とはつながり合うことになる。「する」は「なる」の中から形成され、「なる」の中に没入し消えゆくことによって、「なる」を新たな仕方でも成り立たせる。以下、中動態とハビトゥスの概念を通してケアの営みを透かし見ることによって、どのような視界が開かれてくるかを確認してみたい。

2. 「中動態」という態の意味

「中動態」(middle voice)とは、近代語からはほとんど消えてしまった動詞の態の一つである³。しかし、かつてはギリシア語やサンスクリット語などの言語に広く一般に見られた文法であった。バンヴェニストは、この間の消息についてこう述べている。

進化の両端をとれば、能動態の動詞形が、はじめは中動形に対立し、後には受動形に対立しているのが見られる。これら二つの型の対立においてわれわれの問題になっているのは、相異なる範疇であって、《能動》という両者に共通の用語にしても、《中動》と対立したときには、《受動》に対立したときと同じ意味をもつことはありえないのである⁴。

今日、能動態は受動態と対して理解されているが、かつてのギリシア語やサンスクリット語の世界では、そうではなく、中動態に対置されるものであった。このことは、中動態によってしか表現できない事態があったのに、それがいつしか忘れ去られて、受動態に置き換えられたということを意味する。また、それと同時に、能動態の意味も変化を余儀なくされたということを物語っている。

相手からの働きかけを被ることを意味する「受動態」と対置される場合、「能動態」は当然のこととして、主語によって指示されている主体が能動的に振る舞うことを意味する。國分功一郎が中動態の消息を思想的に論じた浩瀚な著作のなかで指摘しているように、「能動態と受動態の対立は『する』と『される』の対立であり、意志の概念を強く想起させる」⁵とところがある。これに対し、「能動態」が「中動態」と対比される場合には、全く別の特徴が際立ってくる。それでは、消え去ってしまった中動態のうちには、行為についてのどのよ

3. ただし全く消えてしまったというわけではない。非人称話法や再帰表現のような形で近代語のうちにもその痕跡を見出すことはできる。

4. É. バンヴェニスト『一般言語学の諸問題』(岸本通夫監訳)、みすず書房、1983年、p.166

5. 國分功一郎『中動態の世界—意志と責任の考古学』、p.91

うな理解が潜んでいたのだろうか。

まずは、パンヴェニストと國分が挙げるギリシア語のなかから、いくつか具体例を挙げてみることにしよう。

1) 能動態のみの動詞

在る (ἔστι)、行く (βαίνει)、流れる (ρέει)、曲げる (φεύγει)、食べる (ἔδει)

2) 中動態のみの動詞

生まれる (γίγνομαι)、寝ている (κεῖμαι)、座っている (ἤμαι)、耐え忍ぶ (πένομαι)、話す (φάτο)

3) 能動態も中動態ももつ動詞

能動態 δικάζει 彼は〔司法官として〕判決を下す； δῶρα φέρει 彼は贈り物を運ぶ

中動態 δικάζεται 彼は〔原告として〕訴訟を起こす； δῶρα φέρεσται 彼は自分がもらった贈り物を運ぶ

パンヴェニストは上記の語群を比較対照した結果、中動態の意味についてきわめて重要な見解を導き出した。

能動態においては、動詞は、主辞に発して主辞の外で行われる過程を示す。これとの対立によって定義されるべき態であるところの中動態では、動詞は、主辞がその過程の座であるような過程を示し、主辞の表わすその主体は、この過程の内部にあるのである⁶。

この言葉の意味するところは何だろうか。「寝ている (κεῖμαι)」という中動態を例にとって考えてみよう。寝ているとき、主語によって指示される主体は、現時点において、意図的にその状態を発動させているわけではない。主体は眠っているのである。もちろん今眠っているのは、それに先立って主体が眠ろうとしたからだということもできよう。しかし眠りたいのに眠れない場合もあれば、起きていなくてはならないのに居眠りしてしまうこともある。それゆえ、動詞によって表現される出来事が生じるためには、必ず主体の意志が条件として必要とされるわけではない。もちろんそれだからといって、主体はその状態に対し、無関与であるわけではない。主体のうちで眠っているという過程が進行するとともに、眠っているという過程の内部に主体は置かれている。十分な眠りから覚めたとき、主体は前日の労働の疲れから回復し、新たな一日を迎えるにふさわしく心身が整えられているのを感じるのだらう。「中動態」の動詞における主体は動詞によって表現される出来事が繰り広げられる「場所」であるとともに、主体自身が当の出来事のうちに巻き込まれ、出来事の経過とともに組

6. パンヴェニスト『一般言語学の諸問題』, p.169

み替わって「変容を遂げる」のである。

では、「能動態」はどうだろうか。「曲げる (φρύνγει)」を例に挙げて考えてみよう。この場合、主語によって指示される主体は、目的語によって指示される対象を操作しようと意図し、自ら行動を起こしてそれを「曲げる」。この場合、動詞によって表現される行為は、対象への働きかけであり、行為者は対象からの反作用を受けることはあっても、主体の変容は主題化されることはない。行為は主体の手を離れ、もっぱら主体の外で実現される過程に焦点が当てられるのである。

こうした特徴は、能動態と中動態、どちらの態をもとりうる動詞について見るなら、さらに明確になる。δικάζειν という動詞は、「能動態」で用いられるときには「判決を下す」という意味になるのに対し、「中動態」では「訴訟を起こす」という意味になる。「能動態」の場合、出来事は主体から発するものの、そのプロセスは主体の外で経過する。「判決を下す」という行為の結果が甚大な意味をもつのは、判決を下した司法官に対してではなく、判決を受け止めねばならない被告や原告に対してであろう。それに対し、「中動態」では、訴訟を起こすことによって主体の外部に働きかけた主体は、それと同時に自分が引き起こした裁判の過程のなかに巻き込まれ、その過程を通して自分の訴えが認められるかどうかを気を探み、判決によって自他の処遇が決まると、続いてそれに対応しなければならなくなる。主体は、過程を引き起こしたら、後はその外に立って済ましているというわけにはいかず、過程の内部に引きずり込まれ、事の成り行きとともに自らも変容を余儀なくされるのである。

このように見てくるなら、当初の予想とは反対に、行為の主体性を表現しうるのは、能動態ではなく、むしろ中動態の方だということになるだろう。

中動態と対立するところの能動態においては——こう言ってよければ——主体は蔑ろにされている。「能動態」とは単に過程の出発点になるということであって、われわれがたとえば「主体性」といった言葉で想像するところの意味からは著しく乖離している⁷。

中動態に対置される能動態において表現されるのは、主体が事態を引き起こすということのみである。引き起こした後は、主体は当の事態から距離をとり、もはやそれ以上関与することはない。主体自身は、事態の推移から身を引いているのであり、そこでは、現実には足を踏み入れるという意味での主体性は感受されないのである。

では、中動態はどうか。

これに対して、中動態の定義は、積極的なものをもっている。中動態の場合、主辞は過程の場所であり、このことは [中略] その過程が目的辞を要求するときにも変りはない。主

7. 國分功一郎『中動態の世界—意志と責任の考古学』, pp.90-91

辞は、その過程の行為者であって同時にその中心なのである。主辞が、主辞自身の中で成し遂げられる何事か——生まれる・寝ている・想像する・生長する、など——を成し遂げるのである⁸。

「主辞自身の中で成し遂げられる何事か——生まれる・寝ている・想像する・生長する、など——を成し遂げる」とは、何を意味するのだろうか。國分功一郎はこの点について、謝罪という行為を例に挙げ、重要な議論を展開している。

能動の形式で表現される事態や行為であろうとも、それを能動の概念によって説明できるとは限らない。「私が謝罪する」ことが要求されたとしても、そこで実際に要求されているのは、私が謝罪することではない。私のなかに謝罪の気持ちが現れ出ることなのだ。

能動とは呼べない状態のことを、われわれは「受動 passive」と呼ぶ。

受動とは、文字通り、受け身になって何かを蒙ることである。〔中略〕

だが、それらを受動で表現することはとてもできそうにない。〔中略〕謝罪が求められている場面で「私は謝罪させられている」と口にしたらどういうことになるかはわざわざ言うまでもない⁹。

口先だけの謝罪は謝罪にはならない。謝罪の気持ちが私のうちに湧き起こることがなければ謝罪するという行為は成り立たない。しかし、謝罪の気持ちはその気がないのに起こそうと思って起こせるものではない。だから、謝罪するという行為は本来、能動態では表現できないことになる。だからといって、では受動態で言い表せるかということ、全くもって無理な話である。謝罪するとは、私が自らの意志によって引き起こすことのできない「相手に悪いことをしたという思い」が自分のうちに湧き上がり、「許しを得たい」「償いたい」という思いに居ても立ってもいられなくなって、相手の前でどこまでも身を低くすることであり、このプロセスは主体の変容なしには実現されえないのである。

こうした事態は、能動態によっても、受動態によっても語り得ない。「中動態」とは、能動態によっても受動態によっても語り得ない事態を表現可能にする文法なのである。「中動態」という名称から、能動態とも受動態ともつかない宙ぶらりんの状態をイメージするかも知れないが、決してそうではない。「主体性」というものを表現しうるのは、能動態ではなく、むしろ中動態の方なのである。

考察を進めよう。バンヴェニストは、「中動態では、動詞は、主辞がその過程の座である

8. バンヴェニスト『一般言語学の諸問題』, p.170

9. 國分功一郎『中動態の世界—意志と責任の考古学』 pp.20-21

ような過程を示し、主辞の表わすその主体は、この過程の内部にあるのである」と説明した。このことは、中動態においては、主体が行為においてある種の自己関係性を持つことを示唆している。その自己関係性とはいかなるものなのだろうか。

第一に確認すべきことは、中動態が、自己自身を目的語にとる他動詞の能動態とは異なるという点である。中動態の哲学を構想する森田亜紀は、次のように述べている。

ケマーは、再帰（「自分を見る」「自分をたたく」というような例が挙げられている）を、いわば、自己自身を目的語とする他動詞の能動表現とみなす。〔中略〕

これに対し中動においては、他動詞の主語と目的語のかたちで、起動者と終点を考えることができない。「体を洗う」「服を着る」といった動作は、「(他者の) 体を洗ってやる」とか「(他者に) 服を着せてやる」といった他へ向かう動作とは別種の動きをする。これらの動作においては、はたらきかけを受ける身体部分も受け身一方ではなく、みずから動いてその動作に大きく参与している¹⁰。

ケマー (Suzanne Kemmer) と森田によれば、主語を目的語にとる他動詞の能動態は、中動態とは全く異なるものである。他動詞の能動態の場合、目的語に位置するものは主語に位置するものによるはたらきかけを受動的に被るだけであるのに対し、中動態の場合、はたらきかけを受けるものも主語によって指示されるものの行為に寄与しているのである。

ケマーの論は、中動態で表される「身だしなみ、ボディ・ケア」が、身体を介した自己自身へのはたらきかけ、自己自身との関係として、ただし他動詞の主語 (subject = 主体) と目的語 (object = 客体、対象) との関係とは異なる関係として、意識されてきたことを示している。それはすなわち、中動態の動詞で表される出来事が、自足安定する不変の二者で成り立つのではなく、別個の二者の一方から他方に向けて成り立つのでもない、いわば (何かと何かのあいだとは言えない) あいだの微妙なずれとして生じていることを、示唆するものであろう¹¹。

中動態の動詞は、行為の主体とその行為の影響を受けるものとの関係が一方的ではなく、相互的なものであることを示す。

行為に相互性が認められるのは、自身の身体に対する再帰的關係をふくむ行為の場合だけではない。西田幾多郎は、「ミケランジェロがダビッドの像を作るという場合、ミケランジェロは自分というものを失って、芸術作品が向こうから現れてこなければならない」¹² と述べ

10. 森田亜紀『芸術の中動態—受容 / 制作の基層』萌書房, 2013年, p.44

11. 同上, p.45

12. 旧版『西田幾多郎全集』第14巻, 岩波書店, 1979年, p.194

た。この言明は、彫刻家が彫像を製作する場合、立ち現れてくる像が彫刻家に訴えかけ、その呼びかけに促されて像を刻むという絶えざる相互関係の継続を示唆する。「芸術の作品は芸術家の主観ではない。主観が主観を失って客観になることで、それが大事な点である。〔中略〕向こうのものが自分を奪って客観化する」¹³。多くの行為は、行為の対象からの呼びかけに応える形で遂行されるのである。

このことは、行為とその意図との関係についても再考を迫る。行為の意図は行為に先立っているというのが常識であるが、生態心理学はその常識を覆して見せた。人間の一連の振る舞いのなかには、当初の意図とは別のことをしてしまうスリップと呼ばれる現象が頻繁に見られることが明らかにされたのである。森田はそこから次のように論を運ぶ。

スリップ (slip) とは一般に、意図しなかった行為を遂行してしまう行為の誤りを言う。例えば、お茶の葉を急須に入れるつもりが「ついうっかり」湯のみにいれてしまった、着替えをするために寝室に行ったのが「いつのまにか」ベッドで寝ていた、というような事態である。〔中略〕

われわれは、スリップから考察される意図と行為との関係に、意図が行為から独立にはないということを、より強い意味で見て取ることができる。実際になされつつある行為から、意図が新たに生み出されるということがありうる。〔中略〕

行為の主体は行為に巻き込まれ、その中で変化する。自分以外の環境や対象と関わる行為の中で、制約を通じて、主体は変化し、主体がもつ意図も変化する。制約に応じて、主体は新たなかたちをなし、意図が定まる。「何事かをなしうる自由」の「何事か」は、おそらく「なしうる自由」と一緒に生まれる。意図をもって行為をなす者というのが行為の主体の定義であるならば、それは行為の主体の新たな形成でもあろう。われわれはこの過程にもまた、中動相を見出すことができる¹⁴。

行為に先立って行為の意図が存在するというのも、行為に先んじて行為主体が成立しているというのも、多くの場合、誤解である。むしろ行為の意図は行為のさなかで創設され、行為者は行為のプロセスを通して形成されるのである。たいていの行為は、主体をその場とし主体の変容を通して成し遂げられる。中動態という文法は、そのことを私たちに教えてくれる。

3. ケアを中動態として捉える

主体が自らの行為によって引き起こされる事態のなかに巻き込まれることなく、遠目で見

13. 同上

14. 森田亜紀『芸術の中動態—受容 / 制作の基層』, pp.172-174

守るだけであり、主体はその事態から何の影響も受けないということは、むしろ少ない。行為に先立って行為の目的を見据え、目的実現に至る計画を入念に立て、その計画通りに実行できることも稀である。状況に促されて行為をはじめ、行為のなかに巻きこまれて自ら変容を遂げ、そのプロセスのさなかで事態に対する対処能力を形成していくというのが、私たちの行為の実情ではないだろうか。

ケアも例外ではない。というより、ケアという行為こそ中動態として理解されねばならない行為の筆頭に挙げられるべきものだろう。その証拠の一つとして、「配慮する・面倒を見る」を意味するギリシア語 ἐπιμελέομαι が中動態であることを挙げることができる。興味深いことに、「配慮しない・なおざりにする」を意味するギリシア語 ἀμελέω は、能動態なのである。ケアする者は、自らの行為によって引き起こされる事態の「場」となるとともに、その事態のプロセスのなかで「変容する」ことを避けられない。それに対し、ケアしない者は、事態に巻きこまれることなく、自らが変容する可能性の外部に立つのである。

では、行為のさなかにおいて自分自身が作り替えられていくことを印象深く伝えてくれるケアの事例を見てみよう。以下に引用するのは、精神科医のクラインマン (Arthur Kleinman) がアルツハイマーの妻の介護について述べた文章である。

「介護」はある意味で冷酷に行うことができます。当人や周囲の人びとに注意も払わずに。そのようなことは「介護」においてよくあります。あるいは、介護を非常に魅力的に行うこともできます。このことを、「他者にその存在根拠を与える」と言います。他者に対するプレゼントであると。〔中略〕わたしの見方では、何が自分という存在を前面に出すのかということにあると思います。いったい自分の何が誰のプレゼントになるのか。それが臨床的關係、治療者と患者との關係についてわたしが提案していることなのです。そうした關係は、そこに自分の存在を含めなくても成立しますが、「自分の存在を含めてそれとともに關係を生きる」こともできます。そしてわたしは、「患者のためには自分の存在をもち込む方がよい」と信じているのです。〔中略〕

妻がアルツハイマー病によって緩やかに下降していくのを見て、わたしにとって非常に困難かつ重要な経験だったのは、わたしがその病いを止めることはできないと認識すること、にもかかわらず、ただ彼女とともにいなければならないということでした。アルツハイマー病のような病いにおいては、実際のところ、医学的にも心理学的にも何もできないことはお分かりでしょう。精神医学的にもその人を興奮状態や妄想状態にならないようにすることしかできません。しかし、下降するプロセスは脳の死です。脳が死んでいっているのです。一年や二年で死亡する心臓の病いや癌による死とは違って、脳が死ぬには長い時間がかかります。脳の病いによって死ぬには、長い時間がかかるのです。そして、そのような人とともにいて、自分が愛している人とともにいて、それでもその相手を助けることはできないことを知るので。その場に身を置いていると、自分

の身の回りの現実と同じほどに自分の人生の多くのことを考え直すでしょう¹⁵。

クラインマンによれば、介護には二つの仕方がある。一方は「冷酷に行う」介護であり、本人や周りの人に注意を払わず、自分の身を事態の外に置き、ただ対象を操作し、変化させることだけを目的とする。それに対し、もう一方の介護は、「他者にその存在根拠を与える」介護であり、ケアする者が、ケアの対象となる人に対して、あなたが存在することは私にとってよいことであり、あなたが存在することには大きな意義があるということをやケア行為それ自身によって示すようなケアである。そのようなケアは、「自分の存在を持ち込む」ことを条件とする。介護を魅力的に行うことも可能なのだ。

もちろん、魅力的なケアが必ず対象者に健康回復をもたらすという保証はない。親身なケアを継続しても、事態は悪化の一途を辿るということも考えられる。クラインマンが直面した介護の現実も、そのようなものだろう。しかし、それにもかかわらず、相手を助けることはできないという無力感から逃げず、「その場に身を置いていると、自分の人生の多くのことを考え直す」ことができるという。ここでは、行為の目的が一つひとつの行為によって達成されるというより、行為は相手の存在の肯定であると同時に、行為自身の意味を問い求める祈りのようなものになっている。行為の目的は行為を通して模索され続け、行為を介してそのつど新たに開示される状況の方から自身の人生観と価値観が問い質されるのである。予定調和の幸福はどこにも用意されてはいないが、行為が継続される限り、自身の変容の可能性が断たれることはない。「自分を含めて関係を生きる」ことは常に可能なのだ。

人間はすべからず強制されているのでも、完全に自由なのでもない。「あのとき自由であり得たはずだ」という想定によって倫理や法は組み立てられるが、私たちは中立的な立場から行為の可能性のすべてを眺めやり、合理的な理由に基づいて自由に選択を行っているわけではない¹⁶。人生においては、受動と能動のどちらともつかない場で事態が動いていく。行為がうまくいかないとき、状況に対する無知とか意志の弱さといった、行為に先立つ条件に原因が求められることがあるが、行為の成否は多くの場合、事前には分からない。事態を明らかにするのは行為そのものなのであり、理解は多くの場合、行為の後からやってくる。このとき、行為主体は行為のさなかであって少しも変わらず元のままにとどまるわけではない。行為とは大抵の場合、自分は変わらずに客体を変えるだけというより、現実の変化とともに自分が変わっていくことである。行為のなかで、その意図が変更されていくことさえ決して少なくないだろう¹⁷。

15. A・クラインマン『八つの人生の物語—不確かで危険に満ちた時代を道徳的に生きるということ』（皆藤章監訳、高橋洋訳）、誠信書房、2011年、pp.297-298

16. この点については、以下の著作を参照。古田徹也『それは私がしたことなのか—行為の哲学入門』新曜社、2013年

17. 以上の言明は、事前のアセスメントと計画によって看護を始めようとする「看護過程」の考え方を否定するものではない。当初の計画を絶対視することの危険を指摘しただけである。本来の看護過程とは、ケアする者とケアされる者との相互性を重視し、ケアされる者のセルフケアへのケアを組み込み、看護の実施の後に評価を行って看護計画の見直しをすることをも含んだものである。看護過程は、能動態としてではなく、中動態として捉えられねばならない。

私たちはこれまで、行為を表す動詞を能動態として理解して疑わなかった。しかし多くの大切な行為はむしろ中動態として捉えるべきではないだろうか。ケアするという行為（セルフケアとそのケアの両方を意味する）も例外ではない。ケアを中動態として捉えることによって、ケアについての常識を改めることが可能である。対象を変化させることだけを目指すのではなく、行為のなかに自分を投入し、自分が変わることをも厭わない、というよりむしろ変わることの期待を寄せる。そして、変わりゆく自分自身が行為の場となり、そこで新たな現実が立ち現れてくるのを待つ。行為の目的が見極められないからといって行為を控えるのではなく、なすべきこと・できることから始め、行為の途上においても常に行為の目的を模索するのをやめない。こうした中動態的姿勢こそ、望ましいケアの特徴だと言えないだろうか。

4. ハビトゥスの創造性

2番目に取り上げるのは、ハビトゥスである。これは、同じことの反復によって新たな能力を形成する習慣の力を意味する。ハビトゥスとはエートスを形成する力のことである。それは、自分の行為それ自身によって、行為の能力を刷新し、自分を超越して新たな自分を形成するという行為の自己超越的な自己関係の構造を意味する。

熊野純彦は、アリストテレスの習慣論のポイントを見事に整理している。

制作とは区別される「行為」(プラクシス)の場面、つまりはたらきの目的をその外部(制作にとっての作品)にもつのではなく、はたらきそれ自体こそが目的であるような現場で〔中略〕注目されるのは、「習慣」(ヘクシス)であり、「人柄」(エートス)にほかならない。なぜ習慣、人柄なのか。病者がそれを望めば健康を取りもどすことができるわけではないように、「不正なひとでも、欲しささえすれば、不正なひとであることを止めて、正しいひとになれるわけではない」(『ニコマコス倫理学』第三巻第五章)からである。アリストテレスはおもしろい例をあげている(同、第二巻第一章)。

たとえば石は、自然によって下方に運動するものであって、だれかが石を一万回も上方に放りなげつづけ習慣づけようとしても、上方に運動するように習慣づけることはできないだろう。〔中略〕自然によって或るありかたに生まれついているものを、それとことなるように習慣づけることはできないだろう。それゆえ、さまざまな徳がひとのうちにそなわってくるのは自然によるのも、自然に反するのでもなく、自然によってこれを受容するように生まれついている私たちが、習慣によってこの素質を完成することによるのである。

徳はたしかに、自然^{ビュセイ}にそなわることではない。徳はむしろ一種の習慣であって、しかも自然に反することはなく、かえって人間の本性^{ビュシス}にもとづいて獲得され、やがて第二の自然^{エートス}と化するようなもの、住みかのように自然となるもの、人柄^{エートス}なのである¹⁸。

不正なひとでも望めば、正しいひとになれるかという、そうはいかない。しかし、それは石を何度投げても、上方に運動するように習慣づけることができないのとは違う。不正な人にも正しいひとになるという可能性が完全に断たれているわけではないからである。反対に、正しいひとは、生まれつき正しいひとだったわけではない。徳とは一種の習慣なのであり、徳を身につけ得るという可能性そのものは、そもそも石には不可能だという意味で、人間の自然本性に基づくが、習慣の形成は当人の行為を介せずには成り立たない。つまり人間の行為を前提とするのである。行為の反復を通して後天的に獲得されたものが、第二の自然になる。ここにハビトゥスの不思議がある。

自転車に乗れなかった者が自転車に乗れるようになるのは、何度も自転車に乗ることを習慣にすることによってであるが、乗ることができない者には乗ることができないのだから、乗ることを習慣にすることもできないはずである。それを可能にするのは、できない行為をできないなりに行うことを通して、次第に主体自身が新たな行為能力を身につけた者へと変容し、できるようになるからである。反復は決して同じことの反復ではない。反復が同じことに差異をもたらし、自己超越を可能にするのである。できないことが、できることの積み重ねで、できるようになるのだ。

ハビトゥスのこうした自己超越の構造は、先に見た「中動態」における行為者の変容のプロセスと重なりあうことに注意を喚起したい。精神療法家の霜山徳爾は、「ハビトゥス」概念と「中動態」との関係について、次のような極めて重要な指摘を行っている。

周知の如くビザンチン時代よりオルガノンと呼ばれるアリストテレスの論理学的著作の中、範疇論の提出は基礎的な表現様式として、従ってまた思考技術の為の基礎概念として、文法的に他の五つの論考に対して重要な意味を持つと同時に、また存在論的にも存在区分様式として形而上学の構成に欠くことの出来ない媒介的な経験的基礎概念の役割を果たしていると言える。〔中略〕

ところで我々はこの範疇表の中に $\xi\chi\epsilon\iota\nu$ と云う他の範疇といささか色彩を異にした独特の範疇があるのを見出すのである。これは範疇表の中でいわば最も影のうすい範疇であって、解釈的には或る時には状態範疇に、或る時には能動及び受動範疇に合流され、混同されているのであり、十個の範疇の数を整理し減らすことを研究者が考える時には何時でも最先に挙げられる範疇である。ところが実質的にはこの範疇は極めて重要な範

18. 熊野純彦『西洋哲学史 古代から中世へ』岩波新書、2006年、pp.110-111

疇であって、アリストテレスの実践哲学、特に倫理学において *ἕξις* [ヘクシス=ハビトゥス] として用いられるものであり、根本的に其等の学の成立の前提とせられているものなのである。その限りに於てアリストテレスの理論哲学と実践哲学との存在論的結合点であるとも言える。〔中略〕これが所謂ハビトゥスと呼ばれた¹⁹。

行為者が、行為をとおして生起する事態の「場」となり、事態の生成とともに行為者自身が「変化」することを語るのが中動態という文法の本質であった。他方、ハビトゥスとは、行為を習慣化することによって、できなかったことができるような主体に組み替わり、それが第二の自然になることである。とするなら、中動態はハビトゥスの構造を文法的に表現するものであり、ハビトゥスは中動態に示される行為主体の変容の可能性を最も明確な仕方ですっきりにするものだけということになろう。

ハビトゥス概念の練り上げを哲学の重要課題とする山内史朗もまた、次のように論じている。

ハビトゥスには、現実化の側面もあるが、さらに重要に思えるのは、能動と受動の中間に位置するということだ。この中動相的事態は、自ずと現れる、自然と湧き上がるという現象様式を有している。喜びと悲しさ、快さと苦しみ、それらは起こそうと思って起きるものでもなく、他なるものから起こさせられるものでもない²⁰。

ハビトゥスには、行為の反復をとおして新たな行為能力が形成され、新たに獲得した行為能力に基づく行為によって、事態が自ずと現れる、という構造が見受けられる。行為は、事態が自ずと現れる（=自然）という経験と一つになっているのであり、ハビトゥスは中動態の構造をもつ。三木清の言葉を借りるなら、「我々の行為は、我々の為すものでありながら、我々にとって成るものの意味をもっている。行為は同時に生成の意味をもっている」²¹ ということになるだろう。

改めて振り返ってみれば、私たちがいま当たり前に行っていることの大半は、初めからできたわけではない。歩くとか、ものを見るといった、今となっては当然の経験でさえ、ハビトゥスによって初めて可能になったと言うべきであろう。だがハビトゥスは、経験の陰に隠れて経験を支え、直接には観察できない。稲垣良典は、『習慣の哲学』というハビトゥス論の先駆的な業績のなかで次のように指摘している。

いかなる経験も何らかの習慣を予想するものであり、習慣の形成をまっぴらしてはじめて経験は成立する〔中略〕。〔中略〕習慣と呼ばれる当のものはけっして直接には観察できない。

19. 霜山徳爾「ハビトゥスの問題」『霜山徳爾著作集3 現存在分析と現象学』所収、学樹書院、2001年、pp.111-112

20. 山内志朗『天使の記号学』岩波書店、2001年、p.134

21. 三木清『哲学入門』『三木清全集第七巻』所収、岩波書店、1967年、p. 62

経験は根本的に自己超越的な構造を含むものであって、経験の深化・成熟は同時に経験の超越——それは超越の経験を言いかえたものである——を意味するといえるのではないだろうか。〔中略〕たえず自己を超越していくことが習慣の基本的構造であることを確認しなければならない²²。

私たちの経験は、直接に観察することのできないハビトゥスによって支えられている。しかも、歩くとか、ものを見るという能力は一度達成してしまったら、それでお終いというわけではない。どれほどの達成があったとしても、歩き方の可能性、もの見方の可能性がこれで尽きたと言えるときがくるとは考えられない。ダンサーのステップや画家や科学者のまなざしには常に創造の余地がある。私たちは、そのつどハビトゥスによって支えられた経験を生きているが、行為の継続の仕方（＝習慣）は更新可能であり、それによって新たな経験を開いていくことができるのである。ハビトゥスには、自己超越の創造性が潜んでいる。

5. ケア能力の形成を「ハビトゥス」として理解する

最後に、ケアの可能性を「ハビトゥス」という視点から考察し直してみたい。

最初に指摘すべきことは、ハビトゥスの形成は、私たちが身体をもつことと不可分だということである。山内史朗は、次のように述べている。

ハビトゥスは身体に沈殿し、意識に上らないようになって、ハビトゥスとして定着する。ハビトゥスが意識に上らずに、現実化するためには、潜在性の座が必要であり、その座が身体なのである。ハビトゥスとは、「身体の技法」なのだ²³。

身体技法の形成という視点から、ハビトゥスの重要性を指摘した哲学者・認知科学者にドレイファス兄弟（Hubert L. Dreyfus & Stuart E. Dreyfus）がいる。彼らは、ハイデガーによる現存在の実存論的分析を実践的知識の構造分析として解釈し、自転車に乗るという例を挙げ、次のように論じている。

自転車を例にとって、考えてみよう。自分が自転車に乗れるからといって、その経験から具体的な法則を引き出して、他人に乗り方を教えることができるだろうか。転ぶときにも角を曲がるときにも自転車は傾くが、ここまでなら大丈夫という微妙な感覚を言葉で説明できるだろうか。またバランスの崩れ方にもいろいろあるが、どんなときにどう反応すればよいかはその場になってもみないでほんとうにわかるものだろうか。答えは

22. 稲垣良典『習慣の哲学』創文社、1981年、p.40-41

23. 山内志朗『天使の記号学』岩波書店、2001年、pp.127-128

ノーだ。自分が自転車に乗れるのは、時に痛い目にあいながら練習を積んで、「コツ」を身につけたからである。学んだことを言葉で言い表せないという事実は、何を意味するのか。それは、データと法則をいくら集めても「コツ」は身につかないということである²⁴。

ハビトゥスの形成は、固有の知の形成であるが、それは命題的な知識の取得とは異なる。自転車に乗るということに関して力学的な説明ができることと、実際に自転車に乗れることとは異なる。自転車に乗るというハビトゥスの形成は、事実についての理論的知識 (know that) というより、どうすればよいかやってみせることができるという実践的知識 (know how) の獲得を意味する。それは、固有の身体技法を身につけることに他ならない。

ドレイファス兄弟は、技能獲得のプロセスを詳細に分析し、そこに5段階の違いを見て取った。自動車運転を例に図式化してみるなら、次のようになる²⁵。

第一段階：ビギナー

手動ギアで運転を習いはじめたビギナーは、どの速度でギアを入れ換えるか、先行車とどれだけの距離でギアを入れ換えるかを教わる。ここで教わる規則は、文脈つまり周囲の状況が勘定に入っていない。車の混み具合や先行車の急ブレーキなどは、無視されている。

第二段階：中級者

文脈不要の速度だけでなく、状況依存のエンジン音を聞き取ってギアを入れ換えるようになる。不注意運転や酔っぱらい運転と、急いではいるが注意深いドライバーとの違いを見分けられるようになる。

第三段階：上級者

ひたすら規則を守って安全かつ慎重に運転する段階を過ぎ、目的を意識するようになる。早く移動したいなら、距離と交通量を重視してルートを選び、景色の良さは無視する。運転の仕方にしても、乗り心地の良さなど考えない。いつもより車間距離をつめて強引に割り込んでいく。スピード違反もするかも知れない。

第四段階：プロ

雨の日にカーブにさしかかると、過去の経験のおかげで、これはスピードの出し過ぎだということに直感的に気づく。ブレーキをかけるなり、足をアクセルから離すなり、踏み方を軽くするなり、意識的に行動する。

第五段階：エキスパート

24. ヒューバート・L. ドレイファス & スチュワート・E. ドレイファス『純粋人工知能批判—コンピューターは思考を獲得できるか』(椋田直子訳), アスキー, p.39

25. 同上, pp.46-57

ドライバーは車と一体になり、車を動かすというより、車と自分が一緒に動いているように感じる。

以上のプロセスを概観して分かることは、ハビトゥスの形成を通して身体技法を高めることができ、身体技法が高まれば高まるほど、状況に対する臨機応変な対応力が身につくということである。また、それに反比例するかのように、身体の振る舞いそのものは注意的から消え去り、「する」ことと「なる」ことは一体化していく。

ドレイファスの議論は、アメリカの看護学者であるパトリア・ベナー (Patricia Benner) によって受容され、独自の看護論に仕立直されている。身体技法の習熟によって可能になるのは、全体的文脈についての実践的把握だというのである。

どんな行動（あるいは看護ケアの方法）であっても、そのことがもつ意味を理解するには、特定の文脈を知らなければならない。そして文脈を知るとは、行動について考えられる意味を、本質的なところで限定することであり、さらに全体を見ることである。それゆえ、解釈的アプローチは、常に特定の状況の文脈、つまりタイミングや、意味、志向といった文脈に左右される。

状況に基づいた解釈的アプローチとは対照的に、直線的な看護過程モデルでは、実際の臨床実践のなかにうもれている知識を現におおい隠してしまう。なぜならモデルは、過度に単純化し、文脈や看護処置の中身の場合によっては、欠落させるからである。看護は関係性が重要であるから、その中身や文脈、そして機能などを欠落させるやり方では適切に記述することはできない。

看護実践のすべてのステップをつかむことができると仮定することは、看護が全体論的であるというより手順的であると仮定することになる。すべての要素をモデル化したり、もしくは明白にして、看護決定に取り込もうとするが、エキスパートナースは実際には、このような要素的・手順的なやり方で決定するわけではない。彼らは、要素ごとに結論を下すのではなく、むしろ全体をつかむのである²⁶。

ハビトゥスは、身体技法の習熟を可能にするが、それは身体を自在に動かせるということの意味するという以上に、身体技法を身につける以前には不可能であった経験を可能にする。全体的文脈を見渡すことができるようになることで、看護師は、患者のニーズを過たず把握し、それを満たす適切なケアを提供できるようになる。習慣によってできなかった行為ができるようになり、それによって新たな経験世界が開かれてくる。そして新たな経験が新たな行為を可能にするのである。

26. パトリア・ベナー『看護論』（井部俊子・井村真澄・上泉和子訳）、医学書院、1992年、pp.28-30

ハビトゥスの形成は、新たな世界を開く。ここには、狭い意味での知の可能性ではなく、情意の可能性も含まれている。再び、山内史朗のことに耳を傾けてみたい。

ハビトゥスは、habere (持つ) の過去分詞ですが、もっと正確に述べると se habere (己を持する、である) という再起動詞の過去分詞なのです。ですから、ハビトゥスは「持たれたもの、所有物、衣服」という意味ではなく……、己を或る状態に保ち続け、それが反復によって自然本性に近い状態になり、苦勞しなくても現実に行動に移すことができ、それが安定した能力として定着していることなのです。〔中略〕

倫理学は、「考える」ことと同じ程度に、いやそれ以上に「感じる」ことを基礎とします。そして、この「感じる」ことは、そのつどそのつどの感覚的なものにとどまらず、反復と練習によって身についた「感情」によって能動的に感じられることを含みます。

感情もまた何度も経験され、教育され、訓練されなければ身につきません。感情もまた能力なのです。〔中略〕

ハビトゥスとは「己を持する能力 (potentia se habendi)」のことです²⁷。

私たちは通常、感情を直接的な経験として理解する。感情はときに大きな力をもって私を襲い、私は自分を受動的な者として理解せざるを得ない、と考える。怒りに我を忘れて思わず手をあげていたとか、悲しみに打ちひしがれて知らぬ間に頭を壁に打ちつけていた、といったことは決して稀なことではないだろう。しかし山内によれば、感情もまた己を持する力としてのハビトゥスである。私たちは能動態の主語として、感情から距離を置いて遠巻きにすることはできないが、反対に、外から降りかかってくるのを受け止めるだけの受動態の主語でもない。私たちは、感情が生起する場でありながら、感情の経験を通して、己を持する能力としての感情の能力を形成し、それによって事態もまた変わるといことが起こりうる。感情もまた中動態で語るべきことなのである。

ケアとは、関与する人々の感情が渦巻く場である。ケアを必要とする事態になることそのものが感情を動かし、ケアしなければならないことがまた感情を動かす。そして、ケアする者とケアされる者がケアを介して交わることもまた双方の感情を動かす。そのときどきの感情もまたハビトゥスに基づく。より具体的に述べるなら、病いとその苦痛に対していかなる態度を保持し、自分のうちにいかなる対処のかたちを築き上げるか、それもまたハビトゥスの問題なのである²⁸。病人であるその仕方もまた、ただ病いを受動的に被ることではなく、いわば中動態的性格を持ち、病いへの主体的な対処を含んでいる。セルフケアとは、ハビトゥスに基づく現実への対処のことである。

27. 山内志朗『小さな倫理学入門』慶応義塾大学出版会、2015年、pp.39-41

28. 具体例として、A・クラインマン『八つの人生の物語』の中のハワード・ハリスのケースを参照されたい。

病者の主体性の変容と形成をハビトゥスとして捉えることができるなら、病者に強い意志を持つように強いる誤りや、病者の絶望を不可避と見なす悲観に陥らずにすむ。求められるのは、痛みが患者の生活のなかでいかなる意味を持ち、いかなるハビトゥスを生んでしまっているのか、それを患者の嘆きに耳を傾けながら見つめ直すことであり、患者自身が痛みへの対処に向けた新たなハビトゥスを形成するように支援することなのである。その場合、ケアする者自身の士気の低下や怒りの感情などにも注意を向け、それへの対処法に自覚的になることも必要になるだろう。

望ましいハビトゥスの形成によって行為能力が高まると、混沌として見通しのきかなかつた状況がはっきりしてくる。ハビトゥスの形成は多面的で多層的であるが、その根底には、人生に対する基本的態度のハビトゥスといえるものがあるのではないだろうか。大江健三郎は、フラナリー・オコナー (Flannery O'Connor) の「人生の習慣^{ハビット} (habit of being)」という言葉を取り上げ、次のように語っている。「個人の『人生の習慣』が微妙に影響しあって、総体としての家族のモード、気風、体質となった『人生の習慣』をかたちづくっていれば、それが家族の成員ひとりひとりを治癒させるといいたいのです」²⁹。それぞれの生活の中で自ずと形成された人生に対する基本的態度のハビトゥスには、それぞれの交感を通して病む人に治癒をもたらす可能性が秘められているのである。こうしたことにも、もっと注意が向けられるべきだろう。もちろんそうした基本的態度でさえ、状況によって変貌を遂げ、更新を余儀なくされる。病いは、そうした「危機＝転機」をもたらすものの一つである。しかし反対に、病者が病いのうちに人生の意味と可能性を発見し、人生に真剣さと活気が取り戻されることだって不可能ではない³⁰。それどころか、病む人の方がそのハビトゥスを通して、周りの人たちに治癒をもたらす可能性だって否定し得ないのである。

ケアする者は、ケアを必要とする者のセルフケアをケアしなければならないが、それは単にケアを必要とする者の自己決定権を尊重して、相手の意志をそのまま認めるといったこととは異なる。多くの場合、ケアを必要とする人にとって、状況全体を見渡すことにも、何が正しいかを選択することにも多くの困難が伴う。そんなとき自分で判断すべきだと突き放して相手を孤立させてしまうのではなく、そうかといって反対に、自分の判断を相手に押し付けて特定の選択へと誘導するのでもなく、問題を一緒に見つめ、より適切な選択を模索するハビトゥスを共に作りあげ、相手の自立を支えることこそが求められているのではないだろうか。ケアすることもまた、ハビトゥスであり、ハビトゥスを形成した者にしか見えない世界がある。ケアとは、いわばハビトゥスとハビトゥスとの交差によってそのつど新たな世界が開示される現場であり、この交差によってケアする者とケアされる者はそれぞれ新たな自分へと架橋されていくのである。

29. 大江健三郎『人生の習慣^{ハビット}』岩波書店、1992年、p.247

30. 具体例として、『八つの人生の物語』の中のサリー・ウィリアムスのケースを参照されたい。

※本稿は、ケアの哲学学会第2回大会（2017年9月16日，於白百合女子大学）における講演「『する』と『なる』を接続する—中動態，ハビトゥス，行為的直観をめぐって」の一部をまとめ直したものである。

