ギムナスティケーの自体的目的と付带的目的[†]

—— アリストテレスの体育論の立場 ——

林 英 彰^{††}

1. 問題の所在と本稿の課題

人間を、精神と身体の二側面においてとらえ、それぞれの育成について異なった方法を用いるべきであるという考え方は、既に古代ギリシア哲学において自覚的に考察されていた。たとえばプラトン(Π λ á τ ω ν, c. 427-347 B. C.)は、初等教育の学課として「音楽・文芸(μ ο υ - σ ι κ ή)」と「ギムナスティケー(γ υ μ - ν α σ τ ι κ ή)」を挙げ、前者は「心魂(ψ υ - χ ή)」のために、また後者は「身体(σ ώ - μ α)」のために生み出されたものである、という意味のことを述べている¹⁾。アリストテレス('Α ρ ι σ τ ο τ έ λ η ς, c. 384-322 B. C.)もまた、大枠においてはプラトンの考えを引き継ぎ、『政治学』における教育論の中で、「音楽・文芸」と「ギムナスティケー」を中心的に取り扱い、やはり前者は心魂への配慮であり、後者は身体への配慮であると考えているのである²⁾。

ただしその際に、「精神的教育」や「身体的教育」といった抽象的な概念が術語化されて用いられることはなく、上に見られたように「ムーシケー」および「ギムナスティケー」といった、もともとは文化的事象に端を発する用語が用いられていたことには注意を要する。というのは、たとえば近代語において「音楽」と「音楽教育」と「情操教育」とは、それぞれ位相の異なる概念として理解されるべきものであると

考えられるが、彼らの「ムーシケー」や「ギムナスティケー」については、そのような位相的な区別は多くの場合に困難だからである。しかしながら、ともかく、彼らの体育思想に迫る最近の手掛かりが「ギムナスティケー」であることはほとんど疑いえないのであるから、とりあえずはギムナスティケーに関する言及を検討してみなければならない。

プラトンもアリストテレスも、大枠においてはギムナスティケーを身体のための教育として位置づけているのではあるが、プラトンの『国家』篇を読み進んで行くと、「ギムナスティケーは、単に身体のアレテー(ἀ ρ ε τ ή:卓越性)を目的とするものではなく、むしろ音楽・文芸と共に心魂のアレテーを最も重要な目的としているのであり、両者あいまって、節度の有る(σ ώ φ ρ ω ν), 勇気の備わった(ἀ ν δ ρ ε ι ο ς)心魂を育成する」という議論に出会うことになる³⁾。これは、ギムナスティケーの目的に関する根本的な転回である。他方アリストテレスは、一旦は、「ギムナスティケーは勇氣(ἀ ν δ ρ ε ι α)に貢献するところがある」という考え方を取り上げるのであるが⁴⁾、数行後には、「勇氣だけを、あるいは特にそれを目的にして世話をすべきではない」と述べ⁵⁾、ギムナスティケーの目的として、勇氣の如き心魂のアレテーを設定することに対しては批判的な見解を明らかにしている⁶⁾。

「なぜ、アリストテレスは、心魂のアレテーをギムナスティケーの目的とすることを避けたのか。」この理由の原理的説明が本稿の目的である。その際、第一に、心身関係論(人間存在にとっての身体の位置づけ)が、また第二に、

[†] The proper objective and the accidental objective of *gymnastikē* in Aristotle's theory of physical education, by Hideaki HAYASHI (Graduate School, University of Tsukuba).

^{††} 筑波大学大学院

教育の目的と方法の把握方法が問題となるであろう。なお、本稿は、全体としてプラトンとアリストテレスの比較研究的な論述方式をとっているが、本稿における筆者の関心はあくまでアリストテレスの側にあり、プラトンへの言及は、アリストテレスの特徴を際立たせるための方法的意義を有するに過ぎない。

2. ギュムナスティケーの概念

語の成り立ちから言えば、 $\gamma \upsilon \mu \nu \alpha \sigma \tau \iota - \kappa \acute{\eta}$ は、「裸体での身体訓練($\gamma \upsilon \mu \nu \acute{\alpha} \sigma \iota \alpha$)に関わる」という意味の形容詞 $\gamma \upsilon \mu \nu \alpha \sigma \tau \iota - \kappa \acute{o} s$ の女性単数主格形であり、本来「技術($\tau \acute{\epsilon} \chi \nu \eta$)」(時に「知識 $\acute{\epsilon} \pi \iota \sigma \tau \acute{\eta} \mu \eta$)」という女性名詞を伴って用いられたと考えられる⁷⁾。アリストテレスにおいても、ギュムナスティケーが、基本的に技術を意味していたものであることは、用例によって明らかである⁸⁾。アリストテレスは厳密な意味での技術を、「真なるロゴスを伴う制作的性能(何かを制作するという目的に対する手段選択の適合性を伴う知的な能力)」⁹⁾と規定している。また、彼は「制作」という概念を、「A: 或るものによって($\acute{\upsilon} \pi \acute{o} \tau \iota \nu \omicron \varsigma$)=原因・始動因」, 「B: 或るものから($\acute{\epsilon} \kappa \tau \iota \nu \omicron \varsigma$)」, 「C: 或るものへ($\epsilon \dot{\iota} s \tau \iota$)」という三つの契

機によって把握している¹⁰⁾。これらの内、「A (原因として作用する契機)」における差異が、制作を生成一般から区別するのであり、ギュムナスティケーはあくまで技術者の人為的な働きかけにより、その意図に従って成立するものである¹¹⁾。

では、ギュムナスティケーは何を制作する技術であるのか。アリストテレスは、「強壮($\epsilon \dot{\upsilon} \epsilon \xi \acute{\iota} \alpha$)」と呼ばれる身体のアレテーをギュムナスティケーの目的として設定している¹²⁾。ギュムナスティケーという技術を有する人は「ギュムナステース($\gamma \upsilon \mu \nu \alpha \sigma \tau \acute{\eta} s$)=A」と呼ばれるものであるが、彼は、「強壮」という状態の形相を概念として心魂の内に有し、それを、「強壮な人間に成りうる限りのものとしての人間(生徒)の身体の状態=B」に重ね合わせることで、それが強壮に成るためには何が必要かを選択し、その選択された手段を指示する。指示された手段(身体的諸活動・食餌制限等)の適用によって、生徒の身体の状態は変化し——その処置が適切であるならば——「現に強壮である身体=C」が実現されるのである(図1参照)。

プラトンについても、彼が「ギュムナスティケーは身体のために生み出された」と言う場合については、おそらくこれと同様の概念モデルによって理解することが可能だと思われるので

図1. ギュムナスティケーの概念モデル¹³⁾

あるが、しかし彼はギュムナスティケーの目的を心魂のアレテーに求めているのである。プラトンもアリストテレスも、ギュムナスティケーに関する問題を、主として教育(παίδεξις)に関する議論の中で論じ、教育を「人々が善く成る([ἄνθρωποι] ἀγαθοὶ γίγνονταί)」こととして把握していることは明らかである。そして、両者ともに、「身体が善く成る」ことが「人間が善く成る」ことのために必要である、という考えから出発しているにもかかわらず、最終的にはかなり異なった見解に至ったのである。なぜ、このような差異が生じたのであろうか。ひとつの——おそらく、最も根底に有る——理由として、両者の身体観の相違が考えられる。しかし、彼らは身体の問題を、ほとんど必ずと言ってよいほど心魂の問題とともに取り上げているのであるから、ここでは、心身関係に関する議論から彼らの身体観を特徴づけてみたいと思う。

3. 心身関係

アリストテレスが心魂に与えた規定は、「自然的・有器官的物体〔＝身体〕の第一の現実体」¹⁴⁾ というものである。ただしこれは、動物や植物を含めた総ての生物についての規定であって、われわれが「こころ」とか「たましい」という言葉で理解しているものよりは、むしろ「いのち」の語感に近い。まずは、「からだ」と「いのち」とで「生き物(ἔμψυχον: 心魂を内に有する物体)」である。以下、『靈魂論』において展開されるアリストテレスの心魂についての議論は、時に「機能主義(functionalism)」と評されることがあるように、それ自体が一仮に、身体を離れても——実体的に存在しうるような霊的な心魂を始めに想定するのではなく、様々な生物が持つ機能(ἐργον)の分析に重点が置かれ、それぞれの機能に、心魂の或る部分が対応する、という考え方に立っている。

『靈魂論』第Ⅱ巻第2章において、アリスト

テレスは様々な心魂の機能を列挙しているのであるが、彼はまず、総ての生物に共通にみられる機能に着目し、それが「栄養を摂取し、成長・衰弱し、生殖することである」とし、これが植物に特徴的な機能であることを確認する。この栄養能力(θρεπτικόν)は動物にも属するが、しかし総ての動物はまた感覚能力(αἰσθητικόν)を持ち、また若干のものを除けば随意的に移動する能力(ὁρεκτικόν: 欲求能力)を持つ。人間もこれらの能力を有するのであるが、しかしこれらは人間に固有の機能ではない。人間を人間として特徴づけるのは「理性(νοῦς)」であるとアリストテレスは考える。『ニコマコス倫理学』の議論に従って言えば、或る機能が人間に固有であるかないかを判定する基準は「ロゴス(理知)」であり、動物や植物にも見られる諸能力に対応する心魂の部分は「無ロゴス的部分(τὸ ἄλογον)」と呼ばれて、人間に固有の「有ロゴス的部分(τὸ λόγον ἔχον)」から区別されている¹⁵⁾。『ニコマコス倫理学』においては、「有ロゴス的部分」はさらに「従ロゴス的部分」と「思考的部分」に区別されるのであるが¹⁶⁾、『靈魂論』においては「従ロゴス的部分」に関する直接的な言及は見られず、より生物学的な区分が行われている(表1参照)。

以上に示された諸部分の内、植物的部分および動物的部分については、それらが身体から分離されないことが明言されている。また人間の部分にしても、通常の意味では、やはり身体から分離されるものであるとは考えられていない。このようなまわりくどい言い方をするのは、いわゆる「能動理性(νοῦς ποιητικόν)」の問題が有るからである。アリストテレスによれば、これだけは身体から分離可能なものである¹⁸⁾。この能動理性の問題に深く立ち入ることはできないが、アリストテレスはこれを視感覚との類比によって導入している。この際、「受動理性(νοῦς παθητικόν)

表 1. 心魂の諸部分¹⁷⁾

植物的部分	動物的部分	人間的部分=有ロゴス的部分	
栄養摂取	感覚（視・聴・味・嗅・触）	（従ロゴス 的部分）	思考的部分=受動理性
成長・衰弱	要求（欲望・気概・意欲）：移動		実践的理性
生殖	表 象		理論的理性

能
動
理
性

κός）」と言われているものが、われわれ生身の人間に備わっている理性であり、先に「思考的部分」と呼ばれたものに該当するものと思われる（表1参照）。表2に示されたように、「能動理性」という概念は、視覚における光に類比されるものである。光が外在的であることを持って視覚が外在的であると結論することができないのと同様に、能動理性が外在的であることを持って受動理性が外在的であるとは言え

ない。むしろ受動理性は人間の内にあって人間の死と同時に滅するものと考えられていたのである¹⁹⁾。このことは、アリストテレスが、およそ普通に考えられる人間の能力の総てが、生きている身体なくしては有りえないものであると考えていたことを示していると考えられる。このように、アリストテレスの人間把握における身体的原理は極めて強いものであると考えられる。

表 2. 「能動理性」導入のアナロジー²⁰⁾

認識の仕方	見ること	知ること
認識の対象	可視的形相	可知的形相
認識の手段	目	受動理性
必要前提条件	光	能動理性

一方プラトンは、アリストテレスとは全く異なった仕方では心身関係を説いている。アリストテレスの心身関係論が大筋において生物学的であるのに対し、プラトンは神話のかたちでそれを語るのである。「心魂は、もともと天上から来て地上の肉体に住みついたものであり、地上での人間の死ののち肉体から離れた心魂は、それまでの所業に応じて天上または地下において一定の賞罰の期間を経て、再び、くじと選択によって地上の生を与えられ、やがて善良なる心魂は天上の故郷へ帰還するのである。」²¹⁾ プラトンが、なぜ神話という表現形式を用いたのか

ということについて、簡単に判断することはできないが、少なくとも、彼がこの神話によって、人間にとっての心魂の重要性を強調し、それが身体から分離可能であるというばかりでなく、さらに進めて、分離されるべきであることを示唆していることは明らかである。ただし、これは、プラトンが身体のアレテー（身体の美しさ、強さ、速さ、体格の大きさ、健康²²⁾）を全く不要で無意味だと考えているという意味ではない。むしろ彼は、身体の好調さが自負と気概とを生むと考えているのである²³⁾。しかし彼は、心魂への関わりを離れた身体への配慮はギュム

スティケーにとっては「第二義的な働き（ $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ ）」に過ぎないと考えるのである²⁴⁾。

アリストテレスも、人間性の本質が身体ではなく心魂に有ると考え、身体への配慮は心魂のために有ると考えることにおいてプラトンと一致している。しかし彼は、心魂の身体からの分離可能性を基本的に認めなかった。彼にとって、生きることとは、この地上において生きること他にならなかった。それゆえ身体は、彼岸を本居とする心魂が此岸に在る間、仮に宿するようなものではなくて、正に現に生きている人間に密着したものだだったのである。このことがギムナスティケーの目的設定に直接どのような影響を与えたかについては検討の余地が残されているけれども、少なくとも全体の論じ方において身体問題の重視——身体の評価が心魂の評価を越えることはないけれども——につながったことは明らかであろう。

ここに本稿の課題に対するひとつの解答が在ると考えられる。つまり、プラトンの立場に立てば、ギムナスティケーはもともと身体のためのものであるけれども、真に人間の教育たらんとすれば、人間性の本質たる心魂のアレテーに関わるものでなければならないことになり、他方アリストテレス的立場に立てば、ギムナスティケーは身体のためのものであることにおいて既に教育なのであって、それを本来の目的でない心魂に関わらせることによって無理が生じると考えられるのである。このようなギムナスティケーに関する自体的目的と付帯的目的²⁵⁾の逆転は、以上に言及された身体観の相違もさることながら、倫理的なアレテーの育成に関する両者の見解の相違に基づくところが大きいと思われる。以下、勇氣に例を見ながらこの点について考察を試みる。

4. 教育目的としての勇氣とその育成

教育という問題を考える時、必ず、何らかの

意味において「善い（ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ ）」と言われるものがその目的契機として作用している。「現在、このように在る人間を、或る働きかけの後に、より善い人間にせしめる」、このような見通しの無いところに教育という営みは生起しえない。しかし、「善い」という言葉は多義的である。プラトンもアリストテレスも、人間にとっての最高善を、「幸福（ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ ）」という言葉で表現していることにおいては同じなのであるが、幸福の内容の把握において相違が見られるのである。

プラトンは、人間が幸福であるための最大の条件を「正義の性向（ $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ ）」であると考えた。それは心魂の三部分説——理知的部分（ $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ）・気概的部分（ $\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ ）・欲望的部分（ $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ）の関係によって人間の心魂の状態を説明する——に基づいて、「理知が全体を支配し、気概が理知を補助し、欲望が理知に従う状態」として説明される²⁶⁾。「勇氣」は、気概に深い関わりを持つものであるが、しかし行き過ぎた気概は粗暴である。真に勇氣有る人間とは、敵対すべきものに対しては気概に富むけれども、敵対すべきでないものに対しては穏健でなければならない。しかし穏健も度が過ぎれば柔弱となる。プラトンは、このような悪しき両極端に陥ることなく、正義を保つに資する心魂の状態が勇氣であると考え、そしてこの心魂の状態を育成するために、二つの学課、即ちムーシケーとギムナスティケーのそれぞれが有するエートスが有効であると考えたのである。

アリストテレスは幸福を「終極的なアレテーによって生じる心魂の活動」²⁷⁾と規定する。表3は、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』において「心魂のアレテー」として言及しているものの一覧である。彼はまず、心魂の部分の説（表1参照）に従って、「人柄のアレテー（ $\acute{\eta}\ \acute{\eta}\theta\iota\kappa\acute{\eta}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ ）」と思考的アレテー（ $\acute{\eta}\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ ）」

表 3. アリストテレスにおける心魂の諸アレテー²⁸⁾

← 行為・実践的		理論・観想的 →	
人柄のアレテー (従ログスの部分のアレテー)		思考的アレテー (思考的部分のアレテー)	
勇気・節制・寛大・豪気・高邁・功名心・ 温和・親愛・真実・機知・廉恥 正義		実践的理性	理論的理性
		技術・思慮	学問知・哲学知・直観

を区別し、さらに思考的アレテーを「実践に関わるもの ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$)」と「理論に関わるもの ($\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$)」とに区別する。

アリストテレスは、人間にとっての最高の幸福を、ひたすら思惟をめぐらす「観想活動 ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$)」であると考えているのであるから、先の定義における「終極のアレテー」というのは、「哲学知 ($\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$)」を指すものであると考えられる。ただしアリストテレスに特徴的なことは、「哲学知」に代表される「理論的」な能力は、「実践的」な事象から分離されるものとして考えられていることである。プラトンの場合には、哲学はあくまで実践に結実するべきものと考えられていたのであるが、アリストテレスによっては、理論はあくまで理論であることにおいて善しとされたのである。

実践的な領域に関わるものでは、理知的なものとしては「思慮 ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$)」と呼ばれる理知的なアレテーが全体を統括するものと考えられている。それは「本来の意味におけるアレテーが思慮なしに生じることはない」²⁹⁾という記述に端的に表明されている。しかしまた、人柄のアレテーの内では、「正義の性向」が終極的なアレテー (または全体的アレテー) と呼ばれており、これに比べれば勇気などの人柄のアレテーは「部分的な」アレテーであると言える。そして、人柄のアレテーと哲学知や学問知などの理論的なアレテーとの内的な連関は考えられていないのである。ただ、「思

慮」だけが、「哲学知の実現のために配慮する」³⁰⁾と考えられているに過ぎない。つまり、アリストテレスのアレテー論においては、全体的には「観想」が目指されているのだが、理論理性、実践理性、人柄のアレテーのそれぞれの段階に、或る種の終極性を認めるという多元的な立場を取っていると言えるのである。

部分的なアレテーとしての「勇気」は、それが人柄のアレテーである以上、直接的には正義の性向に関わるものであり、それは恐怖 ($\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$) と平静 ($\theta\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma$) に関わる中間性 ($\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$) として把握される³¹⁾。一方への超過は臆病 ($\delta\epsilon\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$) であり、他方への超過はむこうみず ($\theta\rho\alpha\sigma\acute{\upsilon}\varsigma$) である。また、行為の美しさの故に恐怖に耐え危険に立ち向かうことが勇気なのであって、恐れるべきもの (たとえば不名誉) を恐れないのはむしろ恥しらず ($\alpha\nu\alpha\iota\sigma\chi\upsilon\nu\tau\acute{\iota}\alpha$) と呼ばれる。

以上のような、概略的な特徴づけは、プラトンの勇気概念の規定性とそれほど異なるわけではないが、しかしそれは、プラトンの場合におけるように、心魂の諸部分の関係性として理解されるのではなく、さしあたっては従ログスの部分の「性向」として具体的な行為方式に結びつけて理解されている。そしてその育成に関しては、「勇気ある行為をすることによって勇気ある人間に成る」³²⁾と言われるように、「善い習慣への馴致」を本質としているのである。このような馴致を可能にする場面として、アリス

トテレスは、死の恐怖、戦争、格闘競技などを挙げている。人柄としてのアレテーが、習慣づけによる馴致によって育成されるものであると考えられている点においては、他の部分的アレテー（節制、寛大など）も、また人柄に関わる限りで全体的・終極的アレテーと呼ばれる正義の性向も同様である。

以上のことから、勇気をめぐるプラトンとアリストテレスの議論の間には、いくつかの注目すべき差異が有るように思われる。1) プラトンが、それを人間の最高善(幸福：正義の性向)に極めて近いところで理解したのに対し、アリストテレスは最高善(幸福：観想活動)との内的連関を認めなかった。これは、最高善の定義の違いによるものである。2) 前者においては

理知による支配が重視されているのに対し、後者においては具体的実践が重視されている。従って、3) その育成に関して、前者はグムナスティケーという特定の技術によるとしたのに対し、後者は恐怖や苦痛を体験する場面一般をその育成の場と考えたのである。

5. ギュムテスティケーの自体的目的と付带的目的

ここまで検討してきた，プラトンとアリストテレスのギュムナスティケー論における目的の異同は，図2のように整理することが可能であると思われる．Ⅱはプラトンを，Aはアリストテレスを表す．

図2. ギュムナスティケーの目的に関するプラトンとアリストテレスの立場の比較

まずⅡ₁は、これだけをとってみるならば、従来からの伝統的・常識的見解であり、プラトンもことさらそれに異義を唱えているわけではない。しかし「人間の教育」という、より大きな目的のもとで事柄を見ようとしたとき、それだけでは不十分であると考えるのがプラトンの立場である。彼の立場においては、「勇氣」という心魂のアレテーの関与が生じたとき、はじめてギュムナスティケーは教育としての資格を得ることになるのである。しかしⅡ₂はⅡ₁を介して達成されるもののようである。というのは、プラトンは身体的好調によって「自負」や「気概」が増大し、逆に、病気や運動不足は「臆病さ」を生む、と考えているのであり、「身体

アレテー→気概→勇氣」という方向において、
 内的連続性を以て把握しているからである。そ
 して、もし体育という概念を教育概念として用
 いるのであれば、 Π_1 を内に含むものとしての
 Π_2 こそが、プラトンにとっては「体育」の名
 で呼ばれるにふさわしいものであったと言えよ
 う。

これに対し、A₁もまた伝統的・常識的見解の表明である。しかし、これをアリストテレスが、ことさら心魂に関係づけることなく、教育として位置づけることができたのは次の理由によるとと思われる。

1) 彼は、人間性の本質が心魂のアレテーである、と考えることにおいてはプラトンと一致

している。しかしその際、心魂が——おそらくは、非人間的なものとして言及されていると考えられる、能動理性という特殊な議論に立ち入らない限り——身体から離れえないと考えることにおいて、身体を人間存在における必然として同定しなおしたのである。このことは、全体の論じ方として、身体問題の重視の方向につながったと考えられる。

2) 彼は、人間の諸アレテーについて、身体のアレテーは心魂のアレテーのために、実践的アレテーは理論的アレテーのために、また部分的アレテーは全体的・終極的アレテーのためにという方向で価値づけようとしているのであるが、個々の部分的アレテー（たとえば、勇氣）を、終極的アレテー（哲学知）との内的連関が十分に明らかな場合にも認めていこうとする、多元的な把握の立場をとっている。このような立場は、「身体のアレテー」という、人間性の全体から見れば、ごく限られた部分でしかないアレテーについても相応の人間価値を認めることにつながるようになったと考えられる。

3) むろん、アリストテレスは、ギムナスティケーを、心魂のアレテーを育成する教育に比すれば、価値的に低次のものだと考えていたし、またその実施方法に関しては、様々の倫理的規制を指示しなければならなかった。しかし見方を変えれば、倫理的規制を別に与えるということは、ギムナスティケーを特定の心魂のアレテーに関係づけることに対する反対意見表明でもある。彼にとって、人柄のアレテーの育成は、当該の性向が関わりうる場面を前提とするものである。たとえば、勇氣に関わる場面とは、恐怖や苦痛を体験する場面である。それゆえ、人間関係の生じているところは、——教育的効果の大小はあるにせよ——総てこの種の教育の場と成りうるのである。当然、ギムナスティケーが行われている場面においては、人間関係が生じており、それはしばしば恐怖や苦痛を体験する場面でもある。従って、 A_2 のように、心魂のアレテーが目的とされることも決し

て不可能ではない。しかしアリストテレスは、ラケダイモン（スパルタ）や未開民族の例を参照しながら、特にギムナスティケーに勇氣の育成を期待することは好ましくないと考えたのである。むしろ彼は、ギムナスティケーそのものには、あくまで、直接的に関わりうるものとして身体のアレテーだけを、自体的目的として配置し、勇氣をはじめとする人柄のアレテーについては、全体的な配慮のできる立派な人間の手に委ねるべきであると考えたのである。

以上の理由によってアリストテレスは、心魂のアレテーの育成は付帶的にのみギムナスティケーの目的となりうると考え、その自体的目的は身体のアレテーの育成であるという結論に達したのだと考えられる。

6. ギムナスティケーと体育

最後に、アリストテレスのギムナスティケー論が、われわれの問題としての体育を考える際にどのような示唆を与えてくれるかについて概観と見通しを述べて本稿を結ぶことにしたい。

ここで歴史的事情を再確認すると、ギムナスティケーはその成立史から見て、もともと身体のアレテーを目的とするものであった（伝統的ギムナスティケー）。それをプラトンが心魂のアレテーへ向け変えたのである（プラトンのギムナスティケー）。ところがプラトンの高弟であったアリストテレスは再び身体のアレテーへと引き戻したことになる（アリストテレス的ギムナスティケー）。

これは、人間の教育に対する貢献という面から見て、前進であったのか後退であったのか。確かに、肉体的快楽や賞品目当てのギムナスティケー、あるいは、戦闘における殺戮だけを目的とするようなギムナスティケーが盛んに行われている中で、プラトンが行おうとした方向の転換は極めて重要な意義を持つものであると考えられる。しかし、その結果ギムナスティ

ケーは二重の目的を担わされることになった。プラトンの見解では、それらは一連の、内的連続性を持った目的であると考えられているのであるが、果たして実際にはどうであろうか。疑問と言わざるをえない。これに対しアリストテレスは、ギムナスティケーの目的を再び身体的側面に絞り、しかしプラトンが導入した倫理的側面は別のかたちで保存しようとしたのである。

このことは、身体性を人間的に価値づけることに窮した時、安易に情緒的なないし知能的な目的を掲げて体育を価値づけるような態度に対する、ひとつの警告であるように思われる。むしろ、筆者としても、アリストテレスの身体観に疑問を感じるところもあり、また身体のアレテーに関する彼の議論が、そのままわれわれの使用に耐えるほど、十分に成功しているとは考えていない。しかしギムナスティケーの目的を身体性に限定し、それを教育の課題として設定したことは、教育における体育の自立性と独自性を示唆している点で、十分な評価を受けるべきものであると考える。

註

1) プラトン『国家』II. 17, 376E参照。以下において、「心魂」は $\psi\upsilon\chi\eta$ の、また「身体」は $\sigma\omega\mu\alpha$ の訳語として用いる。ただしアリストテレスの著作 *De Anima* ($\Pi\epsilon\rho\iota\ \Psi\upsilon\chi\eta\varsigma$) の邦題名だけは、岩波版全集(註2参照)に従い『靈魂論』とした。

以下、プラトンの著作からの引用については、書名、巻(ローマ数字)、章、ステファヌス版における頁・段(A~E)を記す。ギリシア語の原典としては、Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera*, in 5 vols., Oxford, 1900-1907を使用し、田中美知太郎・藤沢令夫編『プラトン全集』全15巻、岩波書店、1975-1978を併せ参照した。邦題名は岩波版全集による。

2) アリストテレス『政治学』VIII. 5, 1339a23.

以下アリストテレスの著作からの引用については、

書名、巻(ローマ数字)、章、ベッカー版における頁・欄(a:左欄, b:右欄)・行を記す。ギリシア語原典としては、Oxford Classical Textに収められている以下の文献を使用した。Ross, W. D., *Topica et Sophistici Elenchi*, 1958, *Physica*, 1950, *De Anima*, 1956, *Politica*, 1957, Jaeger, W., *Metaphysica*, 1957, Bywater, L., *Ethica Nicomachea*, 1894. また、出 隆監修、山本光雄編『アリストテレス全集』全17巻、岩波書店、1968-1973を併せ参照した。邦題名は岩波版全集による。

3) プラトン『国家』III. 17, 410C-411A. 参照。

4) アリストテレス『政治学』VIII. 3, 1337b24.

5) 同上書, 1338b10以下。

6) 『政治学』VIII. 3-4以外には、ギムナスティケーの目的を心魂のアレテーに結びつけている記述は見られない。ただし、「弁証術の訓練」という意味で用いられている箇所が1箇所だけ有るが(『トピカ』I. 11, 105a9), これは通常の意味における——つまり、身体活動($\gamma\upsilon\mu\nu\acute{\alpha}\sigma\iota\alpha$)や鍛練($\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$)を内容とする——ギムナスティケーとは明らかに異なる、派生的・例外的用法であると考えられる。

7) Liddel, H. G. and Scott, R. (rev. by Jones, H. S.), *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. Oxford, 1940. $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\tau\iota\kappa\eta$ の項参照。なお、アリストテレスにおける術語としての $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ は、論証能力を本質とする「学問知」であるが、一般的には実践に関わる知識も含み、彼も、特に知性論を意図しない限りにおいては、広義で用いていると考えられる。この点については、たとえば、加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』、岩波版『アリストテレス全集』第13巻、訳者註、第I巻、第1章(1), (8)参照。

8) アリストテレス『政治学』II. 8, 1268b35, III. 6, 1279a1, VIII. 3, 1338b6. また、エピステーメーとしての用例もいくつか見られるが、厳密な学問知としての用例は1つだけである(『形而上学』XI. 7, 1063b37)。

9) アリストテレス『ニコマコス倫理学』VI. 4, 1140a10. $\tau\acute{o}\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}\nu\ \tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta\ \kappa\alpha\acute{\iota}$

ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς
ποιητικῇ.

- 10) アリストテレス『形而上学』VII. 7, 1332a12-14.
ただし, A, B, Cの記号は筆者が補ったものである。
図1は, これらの三契機がギュムナステイケー
の場合にどのように関わるかを示したものである。
- 11) つまり, 彼は生成の原因を, 「技術」, 「自然
(φύσις)」, 「偶然(τύχη)」, 「自己偶
発(αὐτομάτη)」に大別するのである
が, 技術という人間の能力によって生じる生成のみ
が「制作」と呼ばれる。ただし, 「技術は自然を模
倣する」(『自然学』II. 2, 194a21.)とか「技
術は自然を補完する」(『政治学』VII. 17, 1337a1-
3.)と言われるように, アリストテレスの「自然-
技術」関係の理解は, あくまで自然に優位が置かれ
ている。
- 12) この点について特に重要と思われるのは, 『政治
学』VIII. 3, 1338b6, 『ニコマコス倫理学』V. 11,
1138a31. また, それが「身体のアレテー(ἀρε-
τή τοῦ σώματος)」と呼ばれること
については, 『自然学』VII. 3, 246b3-5参照。
- 13) このモデルの枠組みは, 『形而上学』VII. 7. の議
論に基づくものである。個々の項目については, 筆
者がギュムナステイケーの用例を収集・分析するこ
とによって得たものである。林 英彰『アリストテ
レスにおけるギュムナステイケーと教育の概念的関
係に関する研究』修士論文, 筑波大学, 1988, 36-
45, 74-87頁参照。
- 14) アリストテレス『靈魂論』II. 1, 412b5-6. ἐν-
τελέχεια ἡ πρώτη σώματος
φυσικοῦ ὁργανικοῦ.
- 15) アリストテレス『ニコマコス倫理学』I. 13,
1102a5-b30.
- 16) 同上書, I. 13, 1102b30-1103a10. 参照。アリス
テレス自身の表現は, 「本来的に, つまりそれ自体の
うちにロゴスを有する部分(τὸ [μέρος
λόγον ἐχόν] κυρίως καὶ
ἐν αὐτῷ)」と「父親の言葉を聞く者がロゴ
スを有すると言われる意味でロゴスを有する部分
(τὸ [μέρος λόγον ἐχόν])

ᾧσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικ-
όν τι)」となっている。ただし, 『政治学』

- (VII. 14, 1133a16-30)においては, 同様の文脈で,
前者は「自体的にロゴスを有する部分(τὸ [μέ-
ρος] ἐχει λόγον καθ' αὐτό)」,
後者は, 「自分自身の内にロゴスを有するのではな
いが, それに従うことのできる部分(τὸ [μέ-
ρος] οὐκ ἐχει [λόγον] μὲν
καθ' αὐτό, λόγῳ δ' ὑπακού-
ειν δυνάμενον)」と言い換えられて
いる。前者が, 『靈魂論』における「思考的部分」
に対応するものであることは明らかであると思われ
る。しかし, 後者については特定の名称が与えられ
ていないので, 便宜的に「従ロゴス的部分」と呼ぶ
ことにする。
- 17) この表は, 『靈魂論』におけるアリストテレスの
論述に沿って, 筆者が作成したものである。ただし,
「従ロゴス的部分」だけは『ニコマコス倫理学』か
ら補ったものである。註16) 参照。
- 18) アリストテレス『靈魂論』III. 5, 430a14-18. 参
照。
- 19) 註18) 指示箇所参照。
- 20) Lloyd, G. E. R. (川田 殖訳)『アリストテ
レス』, みすず書房, 1973, 170頁より引用。しか
し, これで「能動理性」の問題に決着がついたわけ
ではない。しかし今は, ともかく, 「それが個人に
依存するものではない」(Lloyd, 同訳書 172頁)
ことだけを確認して先へ進むことにする。
- 21) プラトン『パイドロス』24-29, 245C-249D, お
よび『国家』X. 13-16, 614A-621D参照。
- 22) プラトン『法律』V. 2, 728D-E.
- 23) プラトン『国家』III. 18, 411C.
- 24) 同上書, 411E.
- 25) アリストテレスは, 「自体的(καθ' αὐτό)」
と「付帶的(κατὰ συμβεβηκός)」
という二つの概念をカテゴリー的に用いている(『形
而上学』V. 18. 参照)。その基本的な区別は, 「当
該の事柄に本来的に関わるか, 偶有的なものである
か」という点である。ただし, これに「目的」とい
う語を添えたのは筆者の責任においてであるが, こ

- の表現はアリストテレスの語法に属するものである
と考える.
- 26) プラトン『国家』IV. 16, 441C-443B.
- 27) アリストテレス『ニコマコス倫理学』I. 6,
1098a15-17.
- 28) この表は、『ニコマコス倫理学』（Ⅲ-Ⅵ）の記
述に沿って筆者が作成したものである.
- 29) 同上書, VI. 13, 1144b16-17.
- 30) 同上書, VI. 13, 1145a6-9. 参照.
- 31) 同上書, Ⅲ. 6-9. 参照.
- 32) 同上書, Ⅱ. 1, 1103b2.

1989年9月29日採録