<table>
<thead>
<tr>
<th>項目</th>
<th>内容</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>著者</td>
<td>佐藤 臣彦</td>
</tr>
<tr>
<td>著者別名</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>内容記述</td>
<td>筑波大学博士 [文学] 学位論文・平成 25年 月 日 授与 [第 号]</td>
</tr>
<tr>
<td>発行年</td>
<td>1999</td>
</tr>
<tr>
<td>状態</td>
<td>版面不適切な情報提供があります：<a href="http://hdl.handle.net/2241/6714">http://hdl.handle.net/2241/6714</a></td>
</tr>
</tbody>
</table>
身体論序説

― アリストテレスを読むに一

真原 臣進
身体論序説

アリストテレスを中心に

佐藤臣彦
序 論  予備的考察………………………………………………………… 4

第一章  身体へのギリシア的視線とアリストテレス…………… 39
  第一節  ギリシア彫刻における身体像…………………………… 39
    一  身体の芸術化……………………………………………… 39
    二  ギリシア彫刻と運動表現………………………………… 43
    三  身体表現の動態化………………………………………… 51
  第二節  身体の文化的多様性への認識：ヘロドトスの場合… 62
    一  ヘロドトスとアリストテレス…………………………… 63
    二  ヘロドトスにおけるソーマの多様性………………… 65
    三  ヘロドトスにおける競技とギリシア的精神…………… 74
  第三節  アリストテレスと身体………………………………… 77

第二章  自然と身体……………………………………………………… 92
  第一節  ソーマをめぐる基本問題………………………………… 92
    一  数学的対象としてのソーマ…………………………… 92
ソーマにおける実体性………………………………… 101
三 自然的ソーマの原理：自然と運動…………………… 113
第二節 自然的ソーマの諸相：生物と無生物…………… 126
一 自然的世界（コスモス）とソーマ…………………… 126
二 生命あるソーマ……………………………………… 138
三 ブシューリーにおける二重の規定性とその機能……… 146
第三節 動物体の構造・機能と人体の特質………………… 156
一 動物的ソーマ研究の方法論………………………… 156
二 動物体の基本的構造・機能と運動性………………… 165
三 人間的ソーマの形態的特質と運動性………………… 176
第三章 技術と身体……………………………………… 209
第一節 人間的ソーマの生成機序：自然と技術…………… 209
一 人間的ソーマの自然的生成………………………… 209
二 人間的生と身体性…………………………………… 219
三 技術的生成の対象としての身体的アレー…………… 232
第二節 制作原理としての技術…………………………… 241
一 ブシューリーにおけるアレーとしての技術………… 241
二 行為と運動、そして製作…………………………… 248
三 技術的制作過程……………………………………… 255
第三節 制度における身体性……………………………… 262
一 制度と身体性………………………………………… 262
二 身体と教育：ギュムナスティーの場合………………… 271
三 「善く生きること」と身体性………………………… 282
結論 本研究のまとめと今後の課題……………………… 302
主要参考文献一覧……………………………………… 305
身体論序説—アリストテレスを中心に—
序論 予備的考察

第一節 問題の所在

一 身体と哲学

今日、身体に関する哲学的著作も、ようやく目にることができるようになってしまっているが、人間という存在における身体は、人間が人間として生きるため不可欠な機構であるにもかかわらず、長いあいだ、哲学的な研究対象としてまともに取り上げられてはなかった。

人類史において哲学的思惟が最も明確な形で開花した古代ギリシアにおいて、すでに“σῶμα σῆμα”、すなわち「身体は墓である」といった命题が、それなりの説得力をもって受け取られていたのである。たとえば、プラトンは、『ゴルギアス』において、賢者から聞いた話としつつ、「われわれは現在死んでいるのであって、からだ（ソーマ）はわれわれにとっての墓（セーマ）なのだ」と語るソクラテスのすがたを書き留めているし、また、『クラチュロス』にあっても、彼をして「ある人々の言うところでは、からだ（ソーマ）は魂の墓（セーマ）なのだ。つまり、魂は、この現世においては、からだの中に埋葬されているという意味なのだ」といった同趣旨のことを語らせている。

さらに、他のさまざまな著作においても、プラトンは、身体を心魂の自由な飛翔を妨げる要因と位置づけ、その立場から身体をめぐる考察をいろいろに押し進めめたのである。身体を魂の墓場、あるいは精神の自由性に対する阻害要因とするプラトンのこうした見解は、その後の身体に対する価値意識に、ある意味では決定的な思想的影響力をおよぼしたといえるだろう。

この二十世紀末の現在に生きるわれわれにとっても、身体を哲学と結びつけることは必ずしも容易でない。一般通念としては、両者は明らかに乖離し
ているといってよいだろう。たとえば、身体にかかわる体育やスポーツを哲学的に研究する領域として、「体育哲学」および「スポーツ哲学」が、いまでようやく自らの地歩を固めつつあるが、一方で、こうした研究分野がはたして成立しうるのか、といった疑問にもつねに営まれ続けてきているのである。

というのも、「体育」や「スポーツ」が身体というものにかかわるものなのである以上、やはり、どこが「反知性的」であるといった印象をぬぐい去ることはできないし、一方、哲学といえば、これはもう知的であることを本質とする学問の代表格、最も強固な思弁的知性が要求される領域とみなされているだけに、かえって「反身体的」であることが際だっててしまう。体育やスポーツと哲学との間には、互いに強く反発し合うベクトルが明白に働いているように思われ、両者が手を結ぶなんてことは、金輪際、あり得ないよう感じられるのである。

たとえば、オーストリアの動物行動学者、コンラート・ローレンツ（Konrad Lorenz：1903-89）は、人間の身体のもつ運動能力の多様性について論じている箇所で、「最高度に反スポーツな書斎型人間 ein höchst unsportliches Schreibtischmensch」といった表現を用いているが、ここに、学者のような「書斎型人間」を「反スポーツ的・反身体的」とする図式を読みとることは、誰にとっても容易なことであろう。

もちろん、ローレンツ自身は、反スポーツ的・反身体的といったことを標榜しているわけではない。むしろ、人間身体ののもつ運動能力の圧倒的多様性について明らかにしようとしているのであって、「最高度に反スポーツな書斎型人間」なるフレーズは、一般通念を逆手に取った揶揄的表現とみてよいだろう。要するに、知的であるとは反身体的なことであり、身体的であるとは反知性的なことであるとする暗黙の了解が、依然として、われわれを修養に陥ってしまっているのである。

こうした通念に従うかぎり、反知性的とみなされる体育やスポーツと、反身体的とみなされる哲学とが結びつく接点は、ほとんど全くといっていいほど見いだせないことになってくる。暗黙の通念は、身体性にかかわる体育やスポーツと知性にかかわる哲学とは限りなく隔てており、いってみれば両極端に位置していて、両者の間には越えることのできない深淵が広がってい
る、したがって、「体育哲学」や「スポーツ哲学」などという領域は、ミスマッチもいいところ、成立しようにも成立のしないがではないか、と唸るのである。

しかし、一般に、学問研究というもののは、固有の対象を固有の方法でもって探究し、他者を十分に納得させるだけの成果を持続的に生み出すようになったとき、成立する。したがって、身体にかかわる体育やスポーツであっても、これらを固有の対象とする、哲学的方法論でもって探究していき、その結果、他者を十分納得させるような学的成果が生み出されたとしたら、そこに「体育哲学」や「スポーツ哲学」の成立する余地は、十分、あることになる。哲学が、自らの研究対象から「身体的＝反知的」という理由によって体育やスポーツを排除しうる根拠は、薄弱だといえるだろう。むしろ、哲学は、知性的であろうと反知的であると、身体的であろうと反身体的であると、あらゆるものを思惟の対象として引き受けることこそが、本来の果たすべき役割だったはずである。

たしかに、人間という存在を決定的に特徴づけているのは、何よりもまず、他の諸生物を断然圧倒する「知的能力」にあるとしではならないだろう。周知のように、霊長目ヒト科に属する種 species としてのヒトは「homo sapiens」と名づけられているが、この「叡智ある人」という命名には、人間のもつ能力的特質が端的に象徴されている。動物種の一つとして進化してきましたはずの人類が、この善悪を別にして、他の諸生物すべてを睥睨するような現在の繁栄を築き上げえたのにも、隔絶した知的能力があったればこそそのことであって、このことは、疑いえない事実として率直に認めるべきである。

問題は、こうした人間という存在を特徴づける「知的能力」に対し、われわれはいつのまにか「反身体的」という共示 connotation を伴わせてしまうところで潜んでいるように思われる。「知的」ということに「反身体的」といった連想を伴わせたり、逆に「身体的」ということに「反知的」といった連想を伴わせてしまうことは、要にするに、言語学にいうところの「共示」的な現象といえるものなのである。

共示とは、外示 denotation と対になる言語学上の術語であるが、外示が或る言葉によって指示される対象性を示しているのに対し、共示は指示対象
に付随してしまうことになる「情的負荷」の謂である。或る言葉を耳にしたとき、われわれはその言葉が指し示している対象と共に何らかの情的反応を付随させてしまうのが普通である。たとえば、「イヌ」という言葉を聞いたとき、人間が古くから家畜として飼ってきたて馴染みのあるかの哺乳類を思い浮かべると共に（指示対象性＝外示）、もし、犬に喫まれた経験のある人なら、「イヌ」と聞いた途端、恐怖感や嫌悪感といった情的な反応を瞬時に伴わせることになってしまうだろう。これが「共示」である。

共示は、いわば条件反射的に付随してしまう情的反応であるが故に、日常のなかで、こうした「情的負荷」自体が自覚されるのはほとんどないというよ。しかし、或る文化的共同体のなかで、或る対象にどのような共示が伴ってくるかということについては、明確な共通性を見てとることができるのである。たとえば、「鯨」という生命史上最大といわれる哺乳類に対し、しばらく前までの日本人なら、安価で良質な蛋白源として非常に親しい情感をほぼ一致して共有していたのであるが、しかし、キリスト教徒たちにとっては、「キリストの復活」に関わったり（『マタイ』12,40）、「悪魔の化身」であったり、あるいは「人道をもろかに超える大いなる力」の象徴であったりして、何か非常に近寄りがたいものに感じられているようなのである。

このように、或る事柄にどのような共示を伴わせるのかについては、おのれの文化的共同体ごとに共通するものを見てとることができる。こうした事実から、フランシュの言語学者、アンドレ・マルティネ（André Martinet：1908- ）は、「文化とは共示の共有である」というテーゼを提示しているのであるが、「共示」は、われわれが文化的に共有している「価値観」のいわば源泉をなすものといえるのである。

本題に戻るが、われわれは、「知的」という規定性に対しては、概ね、プラスの価値を伴わせるのに対し、「身体的」という規定性に対しては、逆にマイナスの価値を伴わせ易い。人間の人間ただを「知的」である点におくとき、当然、そこにはプラス価が共示として伴ってくることになるだろう。逆に、それと対照をなす（とみなされる）「身体的」ということに対しては、「知的」であることの逆だということから「反知的」という連想が働き、そこにマイナス価の共示が付随してきてしまうことになる。
しかし、「身体的」という規定性には、ただにマイナス価が伴わなければ
ばならないのだろうか。あるいは、「身体的」であることは、直ちに「反知
性的」ということに帰着するものなのだろうか。

こうした連想は、情的なレベルに基づる立場基盤に彩られた先入見の
ひとつにすぎないように思われる。というのも、なるほど、人間的特質が「知
性」に求められるとしても、知性の座としての「脳」の進化論的発達には、
「直立姿勢」という人間身体がもつ独自の「形態一機能」抜きにはあり得な
かったであろうからである。こうした人間における独特の「身体性」を考慮
することは、人間という存在の全体像を描く上で、必要不可欠な手段であっ
て、もし、それ自体が独自性をはらんでいる「身体性」を黙殺するようなこ
とがあれば、人間理解として、どこかいびつなものと成りゆくほかはないよ
うに思われるのである。

二 自己同一性の根拠としての自然的体

われわれの身体は、発生論的に見るなら、わずか一個の卵子が一個の精子
と出会う受精を契機に、細胞分裂を繰り返しに繰り返して、ついには頭、頸、
胸、腹の四部からなる体幹と、胸の上部から分かれ出た一対の上肢と骨盤か
ら出ているもう一対の下肢、すなわち、四肢とも呼ばれる体肢からなる「か
らだ」として誕生する。新生児のからだは、成人に典型的なそれに較べれば、
いろいろな部分で未成熟さを残しているもの、骨格系、筋系、消化系、
呼吸系、泌尿系、生殖系、脳管系、神経系、感覚系といった器官系をもち、
全身を皮膚で被われた「構造一機能」体としての体制をすでに整えている。

こうしたおよそ六十兆個もの細胞からなる複雑な仕組みをもった「から
だ」も、起源的に見るならたの一個の受精卵に帰着するのであり、そこか
ら発生論的な経過をたどって自ら生成してくるということについては、他の
生物のはあいと何ら変わることもなく、それらと全く共通する自然過程な
のである。その意味で、われわれがもって生まれてくる「からだ」は、まず
は、自然的所産であるとしなければならないことになる。そして、この自然
的所産としての「からだ」が、いわば個としての人間の存在基盤をなすこと
になっていくのであるが、しかし、われわれの「からだ」が、その生命力を
維持し活動していくには、呼吸にしろ、摂食にしろ、常に外界との物質的交換が不可欠となってくるのである。

こうした「からだ」と外界との物質交換は、人間に限らず、生物体が自らの生を全うするのに必須の条件であるが、もちろん、物質交換とは言っても単純な物質のやりとりが行われているわけではない。そこでは、外界から摂取した物質に特定の化学的変化を通じて自分自身に特有した有用物質を作り出す「同化作用 assimilation」と、化学的に複雑な物質をより単純な物質に分解する反応である「異化作用 catabolism、dissimilation」とが表裏一体となって遂行されており、前者には自由エネルギーの増大が、後者にはその損失が伴っている。

たとえば、生物体を構成している巨大分子である蛋白質は、生物細胞を構成する主要成分であるが、生物体の種類によって厳格に異なっており、それぞれの生物体は、外的環境から取り込んだ蛋白質を素材としながら、こうした構成物質を自らの特殊性に即応しながら転化することなく再合成している。動物では、血液、筋肉、皮膚、骨髄、角質、髪などといった組織体としても構成され、それぞれ重要な役割を担っているが、これらの合成蛋白質も、やがて異化作用によって分解・排出され、新たなそれに置き換わっていく。

こうしたプロセスは、「代謝 metabolism」と呼ばれ、一般的にいえば、その機能は、①環境からのエネルギー摂取、②細胞を構成する単位としてのアミノ酸・核酸オチドなどの合成と確保、③構築単位からの蛋白質・核酸・脂質などの合成、④ホルモン・ATP（アデノシン三リン酸）などの生成、⑤有害物質の排出と解毒、といった側面がある。要するに、生物体は、外界から取り入れた素材物質を、同化作用によって自己からだの構成物質として変容させ、酸化的な分解過程である異化作用によって運動する場合の機械的エネルギーや発電・放光などのエネルギーを作り出す、複雑精巧な機能をもった動的開放系ということになるのである。

このようにみてくると、われわれの「からだ」は固定的で孤立した静的な構造体ではなく、外的環境との間で、物質代謝、エネルギー代謝を不間断に続いて行くことで自らを維持している。極めて動的かつ開放的な「構造-機
能」体として理解しなければならないことになる。しかし、一方で、「からだ」そのものが、他と置き換えることのできない「自己性」を保持するためにじつに巧妙な機構を備えており、そのメカニズムの詳細も、最近の先端的生化学の成果によって、次第に明らかになってきているのである。

われわれの「からだ」は、一人ひとりのそれが独立していて、他者のそれと代替することはできない。このことは、存在論的偏位においてはあまりに当然のことであるが、生理・解剖学的偏位にあっても、たとえば、他者の腎臓をそのまま移植しようとしても、「拒絶反応 rejection reaction」によって宿主側に排除されてしまう。こうした排他の仕組みは、さまざまな知覚や知性の座である脳とは独立に存在する免疫系というシステムによって担われているのであるが、いわば「からだ」自身に、「自己」と「非自己」を厳格に区別する内在的な機序が備わっているのである。

免疫系という機序は、自己に侵入しようとしてくる「非自己＝異物」を、分子レベルにおいて徹底的に排除し、あくまでも自己を自己として維持しようとする根拠的なメカニズムであって、いわば自己なるものの基底性をなすものといえる。つまり、われわれがわれわれでありえるのは、まずは、からだ自体が生えながらにして備えている生理・解剖学的機構によって、「自己性」というものを、他者性を排除する精巧無比なメカニズムでもって厳正に確保していることによる、といわなければならないのである。

それにもしても、体内に入り込むうる「非自己＝異物」としての抗原は、ほとんど無限大ともいえるありとあらゆる種類のもののが考えられるのに、そのすべてに対しそれらに見合った抗体をつくり出すことのできる巧妙で精緻極まりない免疫システムには、本当に驚くべきものがある。そして、こうした免疫系の精細な機序も、要するに、自然進化の過程において生み出されてきたものにほかならないのである。

非自己なるものを自己なるものから厳密に隔離し、さらに非自己なるものを排除することで維持される「自己同一性」。こうした「自己同一性」の根拠は、何よりもまず、われわれのからだに内在している機構によって与えられることになるのであるが、しかし、こうした仕組みそのものは、われわれが人為的に作り上げたものでは決してなく、長い長い生命進化の果てに生み
出されてきた自然過程の上での所産である。この意味で、自己同一性の根源としての「からだ」は、まずは自然的所産としての規定性が与えられることになるのである。

このように、自己同一性は、自然的所産としての「からだ」において、すでにその根拠的な根拠を見出しうるものであるが、しかし、人間存在における「身体」を総体において考えようとするとき、こうした規定性に留まるだけでは、「身体」が本来的にもっている特異性を、決して明らかにはできな

三 人間の身体性における人為的契機

人間という存在における「身体」を一般的な視野においてみるとき、まず、気づくことは、その多様なあり方である。各々の民族や部族ごとにみえる特徴的な身体、富裕層、貧困層といった社会階層の相違を背景として浮かび出てくる身体の多様性、男一女の性差に基づくそれぞれの文化圏における多様な身体の立ち現れ、「芸術家」「政治家」「実業家」「宗教家」「芸能人」などといった文化的集団が特異的にもつ身体の独自性、さまざまなスポーツ種目、武術、あるいは舞踊といった運動文化に見まる見事なまでに類型化された多彩な身体などなど、現実に生きる人間に見ることのできる身体性は、実に多種多様な「形態-機能」をもって現在しているのである。

一方で、周知のように、われわれがヒトとして誕生する時、いくらかの反射的な運動能力を除いて、人間に典型的な運動能力はほとんど何一つもつことなくこの世に生まれて来る。この意味からすると、人間という存在は、実は「非運動的体性」を属性として自出生してくるといえるのである。にもかかわらず、人間は、結果的に他の動物には決してみることのできない、圧倒的に多彩な身体性をかがるものとしつつ自らの生を展開している。

先にも触れ、動物行動学者のコンラート・ローレンツは、① 一日に三十五キロメートルの歩行、② 五メートルの麻ロープのよじ登り、③ 十五メートル泳ぐぐらいに四メートルだけ潜泳し、その間に水底からものを取ってくる、という三つの運動課題が与えられたとき、人間ならば、例の「最高度に反スポーツ的な書斎型人間 ein höchst unsportliches Schreibtischmensch」でさ
え、ただちに実行可能なものばかりなのに、哺乳類でこれらの三課題をやりおおせるもののは一匹たりともいない、と言破している。もちろん、人間の運動能力はこの程度のものに留まるものではないので、多様性という点においては、断然、傑出しているのである。

われわれの日常生活における基本的な運動を観察するだけでも、その多様性は明白である。例えば、日本人の「坐る」という運動形式には、「正坐」「胡坐」「結跏趺坐」「蹲踞」「立て膝坐り」「しゃがみ込み」などなどの形態をみることができる。また、運動形式は時間軸に沿っても多様性を生みだしており、たとえば、明治以前の日本人は、右足が前に出るときには右上半身が左足が前に出るときには左上半身がそれに伴って前に出る「ナンバ」と呼ばれる「身体技法」によって歩いていたというが、今日のわれわれは、西欧的な下半身と上半身を腰部を中心にして交互に捻るようにしながら前進していく「身体技法」によって歩いている。

ところで、「身体技法 techniques du corps」という用語は、フランスの文化人類学者、マルセル・モース（Marcel Mauss : 1872-1950）によるものであるが、彼は、「歩き振りとか泳ぎとかいったこの種のあらゆる事柄が特定の社会に特殊なものである」ことを発見し、何らかの身体運動を遂行する際の「それぞれの社会で伝統的な態様でその身体を用いる仕方」を「身体技法」と命名したのである。この「人間における身体運動の態様は各々の社会に独特のもの」という発見は、人間における身体運動の態様が、自然発生的なものではなく後天的に構成されたものであるということを強く示唆するのである。

このことに関して、アメリカの文化人類学者、ホール（Edward T.Hall：1914-）もまた、「白人は、労働者階級の黒人、プエルトリコ人、メキシコ人、プエブロ・インディアン、ナバホ・インディアン、中国人、日本人とも違った歩き方をする、おのおのの文化は、移動運動 locomotion、坐ること、立つこと、寄りかかること、そして身ぶり手ぶり gesturing についての特有の方式を持っている」と指摘した上で、彼の指導した学生が「十五に及ぶ白人とプエブロ・インディアンの歩き方の違いを見分けることができた」と述べている。
こうした「坐り方」や「歩き方」に留まらず、最近、ボディ・ランゲージともいわれるようになってきている日常の立振舞や所作、それに「手話」といった身体の運動そのものが何らかの符号として機能しつつ意味を伝達することになるような身体技法にあっても、おおおおの文化圏は、それぞれ独自の形態を多様に蓄積してきている。例えば、「挨拶の仕方」ひとつとっても、「おじぎ」「握手」「抱擁」「口づけ」などなど、その運動形式は極めて多彩である。

また、おおおの文化圏に特有の民族的楽器や、西欧のいわゆるクラシック音楽において用いられるような数々の近代楽器の演奏においてみられるような、多様でありながら正確無比な制御を要求される身体技法、脳や用具・器具、つまり道具を操作する際に要求される複雑で微妙な身体技法、さらには、さまざまなスポーツ種目や舞踊において要求される極めて高度で洗練された身体技法などなど、人間が持つ運動形式は、他の動物を、断然、圧倒する多彩かつ精密な形態を有しているのである。

誕生時における非運動的な身体性と活動する人間における多彩な身体性。ここには誰が見ても一目瞭然の、歴然たる対照性が存在している。生まれ落ちたときには例外なく非運動的であった身体性は、いつしか多彩で複雑な運動能力を身につけた身体性へと転化していくことになるのである。このような転化は、もはや、自然過程の範疇で考えることはできないだろう。なぜなら、すでに見えてきるように、どのような身体性が現実のものとなるのかは、時代や地域性によって規定され、おおおのに独自の特殊な形態を持って立ち現れてくるからである。

それにしても、なぜ、ヒトは自らの生存を維持できないような無能力で非運動的な状態で生まれてこなければならないのだろうか。

スイスの動物比較形態学者、アドルフ・ポルトマン（Adolf Portmann：1897-1982）は、この「無能力状態」で生まれるることこそ、むしろ人間の本質と深くかかわっていて自然学的に根拠のあることなのだ、という主張を展開する。彼によれば、新生児が「無能力」であるのは、他の高等哺乳類と比較した場合、理論上で予想される本来の妊娠期間よりおよそ一年早く誕生してしまうことによる。彼はこれを「生理的早産 die physiologische
Frühgeburt」と名づけているのが②、問題は、この一年にわたる「特殊な子宮外時期 die besondere extraterne Zeit」③のもの意味である。

ポルトマンは、人間としての存在様式に必須の条件として、「直立姿勢 Aufrechte Haltung」「言語 die Sprache」「洞察力ある行為 Einsichtiges Handeln」の三つの能力を上げ、これらすべては「母親の胎内 Mutterleib」いう環境下では発見し得ないのであり④、一年におよぶ子宮外での「延長された妊娠期間 die verlängerte Schwangerschaft」⑤という独自の条件のもとでこそ初めて実現可能となる、と指摘する。というのも、「この姿勢、言語、行為のしかたという人間的特徴」のすべては、その発現において例外なく他者との関係を必要とするような「社会的特徴をもつ現象」であって、「そもそもはじめから社会的接触という事実 die Tatsache des Sozialkontaktesによって形成される」ものにほかならないからである⑥。

つまり、見かけ上の「無能力性」の原因である「一年の生理的早産」は、「ヒト」が他者との社会的接触という関係性のなかで、「直立姿勢をとること」「言葉の習得」「技術的な思考と行動」の三つの能力を身につけ、「人間」となりゆくのに、どうしても必要な生物学的機構だというのである。「人間」という存在は、そもそも、生まれながらにして「他者との関係性」を必須の条件として要請しているのであって、インドで発見されたオオカミ少女の場合のように⑦、もし、こうした「関係性」が欠如したままだとしたら、人間として必要な先の三つの能力は、どれ一つとして顕現化することなく終るべきないことになってしまい、無能力状態で生まれて来る「ヒト」が、母親をはじめとするまわりの人々による、人間としての能力を身につけさせようと意図した働きかけを通じて徐々に人間化していくという事実、このことは、人間自体が「生成」する存在者であるということを意味している。

したがって、ヒトが「一年の生理的早産」によって身体的な運動能力に関してほとんど無能力状態で生まれてくることについても、そこには何か存在論的意味があると考えられるはずである。先に見たように、ポルトマンは、人間的能力の第一として「直立姿勢」をあげ、その現実化のためには他者からの働きかけが不可欠であるとしていたが、更にわれわれは、「直立姿勢」から派生することになる「直立二足歩行」という人間に独特の運動形式をご
く当たり前のこととして遂行している。
しかし、「それば立て、立てば歩める親心」というフレーズに見事に集約されているように、「直立二足歩行」とても、その実現のためには、「親心」すなわち他者からの働きかけを必須条件としている。そして、この「直立二足歩行」という運動形式を基本として、それぞれの成長過程において、上にみた実に多岐にわたる運動能力を身につけた「身体」をもつことで、ようやく人間として活動し生活していけるようになるのである。
ところで、われわれは、例外なく特定の時代に特定の場所へと生まれ来るほかはないのであるが、そうした特定の時間・空間としてはまりえない世界、すなわち、フッサールのいう「その中にわれわれがつなにすでに生活している世界」である「生活世界 Lebenswelt」には、誕生してくる中に先立ってすでに文化的実体や社会的関係性が所与として先在している。身体性にかかわりることになるさまざまな「身体技法」も、その「身のこなし方」が形式化された「運動形式」として、個々人からは自立した存在形態をもって蓄積されているのである。つまり、われわれが身につけるべき運動能力は、予定調和的に自然に立ち現れてくるといった性質のものではないゆえ、実は、「運動形式」という文化的所与として、あらかじめ、すでに先在しているものを媒介することで初めて現実のものとなりうるのである。
当該の生活世界において文化として累積され、活動的に生きていくのに必要となる運動形式は、すでに見たように、実に多岐におよんでいる。「立つ」「坐る」「歩く」「走る」「跳ぶ」「投げる」といった日常行動の基礎をなす「基層的運動形式」、「身振り手振り」「挨拶行動」などのように身体の動き自体が何らかのシグナルとして意味伝達する「符号的運動形式」、用具や機械器具の操作、楽器の演奏などのように、何らかの物的存在を操作することによって或る種の価値を生み出す「作業的運動形式」、そして、スポーツやダンスなどのように人間の身体に内在する運動可能性や組織性を極限にまで展開しようとする「象徴的運動形式」などなど、われわれがそこに生きることになる生活世界には、実に多様かつ多彩な運動形式が文化的所与として累積されているのである。
ただし、どのような運動形式を具体的に身につけるべきかについては、そ
それぞれの時代のそれぞれの生活世界ごとに異なってくることになる。千年前の日本において身につけるべきとされていた運動形式と現代日本におけるそれとはあきらかに異なっているし、また、現代におけるそれぞれの文化共同体において身につけるべきとされる運動形式も、それぞれに独特のものが要請されることになる。たとえば、「坐り方」ひとつとってみてもこのことは明白であって、礼儀にかかった「坐り方」とは、日本では廻れつつあるもののやはり「正坐」ということになるであろうし、韓国では「片膝坐り」ということになっているという。また、椅子をもった文化でも、それぞれ礼儀にかかった「坐法」が独自に形式化されているのである。

つまり、こういうことである。われわれが人間として通常の活動をしながら生きていくには、多種多様な運動形式を身につけた「身体」をもたなければならないわけであるが、しかし、身につけるべき具体的な運動能力といえば、当該生活世界の文化的な所与に規定されていて、時代や地域によってさまざまな異なってくるのである。

まさにこの点にこそ、誕生時におけるヒトのからだが、見かけ上、「無能力状態」でなければならない理由がある。もし、誕生時にすでに一定の運動能力をもって生まれ来たとしたら、それは、当然のことながら、文化的な所与としての「運動形式」との間で激しい葛藤や軋轢を惹き起こすことにならざるをえないだろう。むしろ、随意運動能力を発現していないニュートラルな「からだ」をもって誕生してくるという生物学的な条件があるからこそ、当該生活世界に必要かつ十分な運動能力を、他者との関係性を通して育成できることになる、といえるのである。

このように見てくると、われわれが、通常、生きて活動する基盤としている身体性は、生理・解剖学的な自然学的条件に加えて、後天的な他者からの意図的働きかけといった人為的条件を、生成のための必須条件としていることが明らかになってくる。つまり、人間存在を特徴づける「身体性」には、「自然」と「人為」という二重の規定性が絡み合っているのであって、この点にこそ、からだを身体化するメカニズムが存していると言わなければならないのである。こうした人間身体の特異性を自覚し、その上で、芸術的造形の対象となり、思索的反省を加えたのは、なんといっても古代ギリシアにおい
てであった。なかでも古典期ギリシア哲学のアンカー、アリストテレスは、「自然と人為」をめぐる複雑な様相に対する思索を、「身体」に対しても及ばし追求した哲学者として、われわれの目に浮かべてくるのである。

第二節 方法としてのアリストテレス

一 歴史的遡源と原理論

身体論を関するに、何故、アリストテレスなのか、という問題は、いわば、方法論にかかわる問題である。人間存在における身体というものを、哲学的にどうみるかという課題は、最近になってようやく登場してきただけのような印象を与えわれたものであるが、哲学的思索の歴史を遡ってみると、実は、古代ギリシアにあって、すでに身体に関する広範な論議が積み重ねられていないのである。とりわけ、プラトン、アリストテレスの哲学においては、人間という存在における身体の意味を根底から問い直すと、明確なモティーフが立ち現れている。

本稿第一章においてみるように、彼らの生きた当時における身体認識は、すでに極めて高度なレベルに到達していた。そのことを知るに最も端的な資料は、今日にも伝えられる（ローマ時代の模刻を含めた）ギリシア彫刻の数々であろう。これらの作品が到達しているレベルは、今日の彫刻家として、容易には超えられない高みにまで達しているのである。具体例については後述することになるが、こうした彫刻が実際には作品として成立するためには、何よりもまず、身体を対象とする緻密な観察とその機能性に対する合理的理解が必要だったはずである。そして、当時の身体認識がこうした条件を十分に満たすものであったろうことは、数々の彫刻作品の現在 presence がなによっても雄弁に物語っている。

しかも、こうした作品は、ひとびとの目の届かないところに密やかに収蔵されていたのではなく、普段の生活において見たり触れたりすることのできる身近なものとして、ポリスのそこここの公共の場に設置されていたのである。高度な芸術的表現として形象化された身体に、日々、触れあうことがで
きるという日常は、今日にあっても、もはやどこにも見いだすことのできな
いような、歴史上、極めて例外的な状況のひとつだったといえるだろう。こ
うした状況が当時のひとびとの美の感性にどのような影響を及ぼしていたの
か、非常に興味を引かれる問題ではあるが、ともあれ、プラトンやアリスト
テレスが生きていた時代は、そうした身体認識が厳として存在していた時代
だったのである。
こうした時代および状況を背景として、身体そのものを哲学的考察の対象
とする知的営為が成立する。この時代における身体をめぐってのさまざまな
哲学的論議は、人類史上はじめてといっている、「哲学的主体論」と名づけ
うるようなまとまりある論究の祖型を形づくることとなったのである。よく
知られているように、そもそも「哲学（philosophia）」という言葉も、また哲
学そのものも、古代ギリシア人の発明になるものである。したがって、「そ
のギリシア人の哲学を主とする西洋古代の哲学は、すべての他の哲学に対し
て原型的な意味をもっている」ことになってくる28。こうした事情は、哲学
的主体論の場合にもそのまま妥当であるであろう。ギリシア哲学における身体
論の内実がどのようなものであったのかを明らかにすることは、いってみれ
ば、身体に対する哲学的思索の原型を探るという意味をもつことになってく
るのである29。
さて、われわれがここで研究対象の中心におこうとするのはアリストテレス
である。つまり、哲学的主体論の原型を、アリストテレスにおける所論を
手がかりとしつつ探ろうと企図するのであるが、一言でいえば、「方法とし
てのアリストテレス」ということになるだろう。ただ、「なぜ、アリストテ
レスなのか」という、当然予想される問いについては、とりあえずのところ、
選択的決断の結果であるというほかはない。というのも、あらゆる学問的方
法がそうであるように、選択した方法の妥当性は、結果の妥当性によってし
か検証されえないからである。したがって、「方法としてのアリストテレス」
の妥当性もまた、本研究の結果の如何によって検証されることになってくる。
周知のように、「方法 method (英)、Methode (独)、méthode (仏)」という
近代欧米語の語源は、「道δόσに沿ってμετά」を原義とする古代ギリシア
語の‘μέθοδος’である。つまり、「方法」とは目標にいたるためにあらかじ
め準備される「道筋」の詰いなのであって、われわれが何かの目標に到達しようとするなら、手続き上、そこへ至るための「道筋」を、探求に先立ちて設定しておかなければならないという性質のものである（方法の先験性30）。

このことに関し、アリストテレス自身、「学問的認識 ἐπιστήμη を求めながら同時に認識の方法 τρόπος ἐπιστήμης を求めるということは不条理な ἄνομοςこと」（『形而上学 Metaphysicsa』995a13-14）と述べているのであるが、「方法の先験性」は、われわれが何かを学問的に研究しようとする場合、直ちに逢着することになる難問であるといえよう。「身体に関する哲学的考察」という課題にとっても事情は同様なのであって、「方法としてのアリストテレス」は、研究そのものに先立ち、選択的に決断された結果にほかならないのである。

もちろん、アリストテレスを方法として選択するうえでの理由づけについて、そのいくつかを提示することは可能である。まず、理論上からみての最も大きな理由は、アリストテレスにおける身体論が、前節第三項においてみたような、「自然と人為」を契機として含みつつ展開されているように思われることである。ここで敢えて「思われる」という表現をえらんだのは、実際に彼の身体論が「自然と人為」とをめぐってなされているかどうか、いまだ確定し得てはおらず、現時点では、いわば「仮説」に留まっていることによる。いまひとつは、アリストテレスにおける身体概念の外延 extension にかかわってくる。

日本語での身体にあたるギリシア語は、ソーマ σῶμα であるが、アリストテレスは、今日に伝えられる広大な著作群のほとんどすべてにおいて、何らかの文脈でソーマに言及している31。しかも、その意味内容も極めて多岐にわたっているのであって、数学的対象である「立体」に始まり、日本語にいうところの、天体、物体、植物体、動物体、人体などなどにおよんでいるのである。これらが等しくソーマといわれるのである以上、そこにはなんらかの共通する観念が存在しているはずである。おそらくそれは、現在のわれわれが「身体」という言葉から連想するものとは、大きく様相を異にするような観念であることだろう。

アリストテレスのこうしたソーマ観を、もし、われわれが総体においてと
らえることができるのであれば、或る意味では硬直化してしまっているわれわれの身体観を、いまま一度、より広大な地平のもとに誘い出して反省的な対象とし得る契機となるかもしれない。つまり、「方法としてのアリストレア」は、われわれの身体観を柔軟にし、拡張することに繋がるような可能性を内在させているともいえるのである。

本稿第二章以降において詳細に検討されるように、アリストレアによるソーマへの言及は、彼の学問体系におけるそれぞれにおいて、明らかに異なった様相のものとなっている。つまり、彼の展開する多形な学問のそれぞれにおいて、ソーマにまた多様な形姿を留めにしてくるのである。したがって、こうした彼のソーマ論を検討するにあたっては、まず予備作業として、彼の学問体系とその構成原理について検討しておく必要があるだろう。

ニ アリストレアの学問体系

アリストレアは、主著中の主著である『形而上学 Metaphysica』の冒頭を、有名な「すべての人間は、生まれながらにして知ることを欲する パントース ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὑπέγονται φόσει」(Meta. 980a21) という言葉でもって始めるが、彼はその証拠として、感覚（とらわれ視覚）への愛好を提示した後、直ちに、他の動物と異なる人間特有の「知」のあり方についての検討を開始している。

それによると、せいかく、「表象 φαντασια」と「記憶 μνήμη」によって生きているに過ぎない動物と異なり、人間という種は ἄνθρωπῶν γένοςの場合には、多くの記憶が一つにまとまることでもたらされる「経験 ἐμπειρία」をもっているとされ、アリストレアは、まず、この点に人間における最初の知的特徴を認めるのである。そして、一般には、この経験が「技術 τέχνη」と「学問 ἐπιστήμη」と同じようなもののように考えられているという事実を紹介しつつ、実際には、こうした学問や技術は、経験を介して人間にもたらされるものであるとして、一般通念に修正を加えている（ibid. 980a25-981a3）。

つぎに、「技術」の成り立ちについて述べられているが、彼は「技術が生じるのは、こうした経験が与える多くの心象 ἐννόημα から、いくつかの同様
の事柄に関する一つの普遍的な判断 ὑπόλαμψις が作られたときである」とする。そして、カルピオスやソクラテスがこれこれの病気にかかった場合にしかじかの処方がいかたという判断をするのは「経験」であるが、しかし、同じような体質の人々がこれこれの病気にかかった場合、そうした体質の患者すべてに対して常にしかじかの処方がよくといった普遍的な判断をするのは「技術」である、といったわかり易い具体例をもって、両者の違いを指摘する（ibid. 981a5-12）。

さらに、経験家の方が、経験を有しないで概念的にお原則だけを心得ている者よりも、むしろ実際の物事に対し違しからうまく対処できる場合があるという事実を認めつつも（ibid. 981a12-13）、彼は、「知ること τό εἰδέναι」や「理解すること τό ἐποίην」において、単に事実を知っているに過ぎない経験家に較べ、物事の因ってきたりの原因を知っている技術者のほうがより優れているとの判断を下すとともに、手下として働く職人 χειροτέχνης よりも全体を統括して仕事の原因についての認識をもつ棟梁 ἀρχιτέκτων のほうがはるかに優れているとも述べている（ibid. 981a24-b6）。また、「一般に、ひとが物事を知っているか知っていないかについては、そのひとがそれを他に教えようか否かが一つの盡拠になる」という今日においてもそのまま通用する指標を提示し、「技術家は教えうるが、経験のみの人々は教ええないので、技術の方が経験よりもより多く学（学的認識）であるとみなされる」と、この点からも技術者の優位性を認めるのである（ibid. 981b7-10）。

そして、「最初に、常人共通の感覚を超えて、或るなんらかの技術発明した者」は、彼らが生活に有用なものを作ったということをさることにながら、むしろ他の人々を遠からに凌駕する「知恵ある者 ὁ σοφός」だという点において「世の人々から驚嘆された」のであるとし、一般に、実用性に供する技術よりも実際的効用を狙っていない娯楽 διαγωγή のための技術の方がより多く知的であるようにみなされていると述べつつ（ibid. 981b13-20）、学問が成立する契機について、次のように述べている。

こうした諸技術がすべてひととおり備わったとき、ここに、快楽を目ざ
してのでもないがしかし生活の必要のためのでもないところの学問

えいじょうが見いだされた、しかも最早早くそうした暇な生活をし始めた
人々の地方において最初に。だから、エジプトあたりに最初に数学的諸技
術がおこったのである。というのは、そこではその祭司階級のあいだに暇
な生活をするσχολάζειν 余裕が恵まれていたからである（ibid. 981b20-25）。

学問の成立に関して「余暇 σχολή」を必要条件のひとりとする見解は、学
問に神話的起源を求めるとする思想法とは対極をなすものであって、極め
て冷静で現実的なものといえるだろう。そして、これまでの考察を総括する
ような形で、「知 σοφία」ということを基準におくなら、経験家は単に感覚
をもつだけのものに絞ればより知恵ある者であり、この経験家よりも技術
家の方が、また職人よりも棟梁の方が、そして制作的な πολητικὴ 知よりも観
照的（理論的）な θεωρητική 知の方が、いっそう多く知的である、と結論づ
けるのである（ibid. 981b29-982a1）。

このように、アリストテレスは、人間的な「知」なるものについて、経験
論に立脚しながらも、或る種の階層論的観点を導入し、より包括的な枠組み
において把握しようと努めているのであるが、その頂点におかれた「学問知」
についてもさらに階層的観点を導入し、「より優れている」というるた
めのつぎの六条件を提示する。すなわち、①すべての物事を認識するような
包括的な知であること、②認識するにより困難な事柄に対しての知であるこ
と、③より精細な知であること、④物事の因って来る原因についての知で
であること、⑤有用性よりもそれに自体のための知であること、⑥他に隷属する
よりあらゆることに冠たる王者的な知であること、の六条件がそれである
（ibid. 982a8-19）。

では、こうした知性観をもつアリストテレスは、いったい、どんな学問を
うち立てたのだろうか。興味深いことに、彼は、必ずしも上の六条件に囚わ
られることなく、「知らんがために知る」を地でいくような、まさに「万学の
祖」と呼ばれるに相応しい広大な著作群を残しているのである。今日に伝え
されている。いわゆる『Corpus Aristotelicum（アリストテレスの身体＝アリストテレス著作集）』は、紀元前一世紀、ロドスの人、アンドロニクスの編纂になったものを元型としているが、周知のように、これらの著作群は、彼の生前に出版されたものではなく、講義草稿や研究ノートの類いがもとになっている。アリストテレス自身の手によって公刊された諸著作は、キケロの時代あたりまでは読まれていたらしいが、いわでは完全に散逸し、諸家の諸著作の合図に引用された断片によってわずかに窺い知ることができるのみである。この点において、公刊されたすべての著作が今日に伝わると考えられている。彼の師プラトンのそれはいとは、まさに対照的な伝承のされ方がなされたといえよう。

ともあれ、歴史は、アリストテレスのアリストテレスたるコルバス（中心部）が草稿類にありと判定したのである。それが、現代に生きるわれわれのまた目にすることのできる著作群というわけであるが、今日、アリストテレスを引用する場合の標準となっているペッカー版アリストテレス全集によると、以下のよう広大な分野にわたる諸著作が伝承している（著作名は、岩波版『アリストテレス全集』による。また、括弧内の数字はペッカー版頁数）。

最初に収められているのは、(1) オルガノ（道具）と総称されている論理学関係の諸著作であって、①カテゴリー論（1-15）、②命題論（16-24）、③分析論前書（24-70）、④分析論後書（71-100）、⑤トピカ（100-164）、⑥詰弁論駆論（164-184）の六編である。

このあとには、(2) 理論学関係の諸著作が続くが、まず、①自然学（184-267）、②天体論（268-313）、③生成消滅論（314-338）、④気象論（338-390）、⑤宇宙論（仮書：391-401）、⑥霊魂論（402-435）、⑦自然学小論集（436-480）、⑧気象について（仮書：481-486）、⑨動物誌（486-638）、⑩動物部分論（639-697）、⑪動物運動論（698-704）、⑫動物進行論（704-714）、⑬動物発生論（715-789）といった十三篇の自然学書である。これらの自然学書の占める量的な割合は、二編の仮書を除いたとしても圧倒的である。そして、雑多な文書を集めた『小品集』（791-858, 968-980）、および『問題集』（859-967）といった仮書が挿入されたあと、アリストテレス自らが第一哲
学と呼ばれた、大著『形而上学』（980-1093）が続く。なお、「形而上学」と訳される「metaphysica」は、「自然学 physica のあとに meta」ということを原義とするが、その大元は、このアリストテレスの著者の中の著者が、アンドロニコスの編集によって自然学的な諸著作のあとに置かれたという歴史的事実に基づくものである。

この大著のあとには、(3) 実践学に関する諸著が続く。1) ニコマコス倫理学（1094-1181）、2) 大道徳学（仮書：1181-1213）、3) エウデモス倫理学（1214-1249）、4) 徳と善徳について（仮書：1249-1251）、5) 政治学（1252-1342）、6) 経済学（仮書：1343-1353）の六編であり、うち②④⑤の三編は偽書である。

そして、最後に位置しているのが、4) 制作学に関する諸著であって、1) 弃論術（1354-1420）、2) アレクサンドロスに贈る棄論術（仮書：1420-1447）、3) 詩学（1447-1462）の三編であり、うち②の一部は偽書である。

以上の著作群に、十九世紀末に発見された『アテナイ人の国制』を加えれば、現存するアリストテレスの全著作ということになるのであるが、「Corpus Aristotelicum」において与えられている、1) オルゴノス、2) 理論学、3) 実践学、4) 制作学といった順序は、すでにそれ自体にある種の体系性をなしているといえる。では、こうした体系的構成についてのアリストテレス自身による言及はあるのだろうか。

論理学書（オルゴノス）のひとつ『トビタ』において、われわれは、「学問 epistēmē は、理論（聴覚）の theōretikē と実践的 praktikē と制作的 poiētikē と言われるが、これらのいずれも、なにかに関係して prōs τι を指示する・・・」（Top. 145a15-17）といった発言や、「分類」に関する論議のなかでの「学問のうちで、或るものは理論的、他のものは実践的、また他のものは制作的である・・・」（ibid. 157a10-11）といった発言を目にすることができる。

これらの言及から、アリストテレス自身が、理論学、実践学、制作学という三分法を念頭においていたであろうことは、十分、考えられることといえるだろう。あるいは、このような学問分野の三分法は、どのような構成原理に基づいてなされているのだろうか。

アリストテレスは、『形而上学』において、「自然学 φυσική」の学問体系
上の位置づけに関する検討をおこなっているが、そこでは、運動と静止の原理を自らのうちにもつ自然的な実体 ὅτα を研究対象とする自然学は、行為される事柄にとってその原理が行為者の選択意志としてある実践学や、制作される事実においてその原理がその事実とは別の制作者の側にある制作的な学とも違うので、理論的な学のひとつであろうと述べている（Meta. 1025b 18-26）。つまり、まずは、理論学と、実践学および制作学との違いを提示したうえで、さらに、理論学に属するものとして、「自然学」に加え、「数学 μαθηματική」および、「第一の πρώτη 学」もしくは「神学 θεολογική」（つまり、形而上学のこと）にも言及し、三者の異同について次のように述べている。

自然学は、離在的 ἡφισσόνであるがしかし不動 ἀκίνητοςではないところのものどうもを対象とし、数学のうちの或るものは、不動ではあるがおそらく離在的ではなくてかえって質料のうちに ἐν ὑλή 存するところのものどうもを対象とする。かかるに第一の学（神学）は離在的かつ不動であるところのものどうもを対象とする（ibid. 1026a13-16）。

すなわち、対象のありよう（動的であるか不動であるか、離在的であるかそうでないか）によって、理論学に属する学問がさらに「自然学」「数学」「第一の学（神学）」とに三分されているわけであるが、アリストテレスはまた、「理論的な部類の学が（実践学や制作学に比して）最も優れているが、この部類のうちでは最後にあげられた学（すなわち神学）が最も優れている。というのは、この学はあらゆる存在のうちで最も尊いものを対象とするものであり、そして一般に各々の学の優劣が言われるのはそれぞれに特有の認識対象のいかんによってであるから」（ibid. 1064b3-6）とも述べていて、学問的な性格を研究対象の存在様相と相関的に捉えつつ、さらに価値づけをおこなって学問における階層性を認めるのである。

また、『ニコマコス倫理学』においてもやはり、「他ではありえない μὴ ἐνδεχόμενον ἀλλος ἔχειν」と「他でありうる ἐνδεχόμενον ἀλλος ἔχειν」とい
う存在様相にかかわる区分原理を導入し、「学問」が前者にかかわるのに対して、制作されるものποιητικόνや行為（実践）されるものπρακτικόνは後者であるとして（EN. 1139b19-1140a2）、対象のあり方により、学問においても要求される厳密度が変わってくる旨の発言をしている（ibid. 1094b11-14）。

以上、述べてきたことを、アリストテレスの学問体系に関して藤沢が提示している分類表を参考にしつつまとめてみると、以下のようなになるだろう36。

<table>
<thead>
<tr>
<th>思考的アレテー</th>
<th>学問分野</th>
<th>対象の性格</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>σοφία（知恵）</td>
<td>神学</td>
<td>非在的かつ不動</td>
</tr>
<tr>
<td>ἐμπατία（学問）</td>
<td>観想的</td>
<td>数学</td>
</tr>
<tr>
<td>νοές（理性・思惟）</td>
<td>自然学</td>
<td>非在的かつ動的</td>
</tr>
<tr>
<td>ἐρμητικός（思慮）</td>
<td>実践的</td>
<td>倫理学・哲学学など</td>
</tr>
<tr>
<td>τεχνη（技術）</td>
<td>制作的</td>
<td>著論術・詩学など</td>
</tr>
</tbody>
</table>

では、こうしたアリストテレスの学問体系にあって、ソーマはどのような著作において言及されているのであろうか。TLG（Thesaurus Linguae Graecae）によって、σωμαという文字列を含む語を検索してみると、結果は下表のようにになる。

<table>
<thead>
<tr>
<th>論理学書</th>
<th>理論学書</th>
<th>実践学書</th>
<th>制作学書</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>カテゴリー論</td>
<td>26</td>
<td>自然学</td>
<td>136</td>
</tr>
<tr>
<td>命題論</td>
<td>0</td>
<td>天体論</td>
<td>241</td>
</tr>
<tr>
<td>分析論</td>
<td>1</td>
<td>生成消滅論</td>
<td>82</td>
</tr>
<tr>
<td>トピカ</td>
<td>56</td>
<td>気象論</td>
<td>84</td>
</tr>
<tr>
<td>訴訟論論理</td>
<td>0</td>
<td>雲隠論</td>
<td>122</td>
</tr>
<tr>
<td>自然学小論集</td>
<td>67</td>
<td>形而上学</td>
<td>117</td>
</tr>
<tr>
<td>83</td>
<td>1306</td>
<td>154</td>
<td>(＋9) 36</td>
</tr>
</tbody>
</table>
上の表から明らかのように、偽書を除く諸著作のうち、σωμαという文字列を見いだせないのは論理学書の『命題論』と『詐弁論駁論』の二著のみにすぎず、残るすべての著作に何らかの文脈において登場する。ここでは、著作ごとの用例数を、「論理学書」「理論学書」「実践学書」「動作学書」に分けてまとめであるが、論理学書に83例、理論学書に1,306例、実践学書に154例、動作学書に36例、数えることができ、『アテナイ人の国制』の9例を加えれば、ソーマの用例は、全1,588例という多数にのぼるのである。

この表を一覧すれば直ちに看取できるように、自然学書における度数が、全著作集に占める割合を考慮に入れたとしても、圧倒的に多い（82.4%）。このことは、ソーマが主として自然学の対象として立ち現れてきていることを悩ませるものであるが、しかし、その他の学問分野の著作においても、それぞれ相当数、見いだすことができるのであるから、ことソーマに限って、用例数の不足などということは全く考慮の外のことである。

以上のごく外見的な点検によっても、ソーマがまさにあらゆる学問分野に登場してくることを確認できるのであるが、アリストテレスにおけるそれぞれの学的部門にあって、ソーマがどのような哲学的考察の対象になっているのか、その検討の詳細は、本稿第二章において試みられることになるであろう。

三 アリストテレスの方法

「方法としてのアリストテレス」と題された節の最終項では、「アリストテレスの方法」について、本論での展開とかかわる事柄を中心に、概略、みておくことにしたい。

まず、確認しておくべきことは、前項でみたように、アリストテレス自身は、研究対象における存在様相のあり方により研究レベルに差が出て来るのは当然のこととして認めており、このことをむしろ学問的な特性を測る尺度として積極的に活用していこうとしている、という点である。『ニコマコス倫理学』において、つぎのように言われている。

扱われる素材に応じて分明な論述がなされれば、それで充分であろう。
なぜなら、すべての論述に対して同じ精確さ τὸ ἀκριβὲς が求められるべきではないからである。それは、ちょうど、手工芸品の場合と同じである。政治術 ἡ πολιτικὴ は考察の対象とする美しい行為 τὰ καλὰ や正しい行為 τὰ δίκαια には（時と場合に応じて）多くの差異 διαφορά と変動 πλάνη が含まれている。したがって、それらは、ただノモス（慣例）による νόμῳ ものではないとみなされているのである。……中略……そこで、こういう性質のことをについて、こういう性質のことを出発点として論ずるひととはことの真実を大まかに、ざっと提示できれば満足すべきである。また、たいていそうあることについて、たいていそうあることを出発点として論ずるひとは、また、そのようなたいていそうあることを結論できれば満足すべきである。したがって、それを聴講する人とも、これに応じて、論じられることのそれぞれをこれと同じ仕方で受け容れなければならない。なぜなら、事柄の本性が許す範囲において、それぞれの類に応じた精確さを追求することが教養をそなえたひとりに相応しいことだからである（EN. 1094b11-27）。

実践学に位置する政治術が課題とすることのひとつは、「美しい行為」や「正しい行為」を考察することであるが、しかし、何がそうであるのかについて、例えば、平和時に要求される正しい行為と戦争時に要求される正しい行為とは基準自体が異なってくるであろうように、時と場合によって大きく変動しうるものである。したがって、こうした、いわばノモス（慣例、法律）によってあるような対象に対し、厳密な方法を適用して厳密な解答を求めるといったことは、そもそも、的外れなことである、というのである。

むろん、彼には、「論証 ἀπόδειξις について論証による知識 ἐπιστήμη を考察すること」（『分析論前著 Analytica Priora』24a10-11）をめざしたが、哲学家あるいは論理学博士に成立する『分析論 Analytica』という大著がある。この著作は、カントをして「論理学は、アリストテレス以来、・・・今日に至るまでいささかも進歩を遂げ得ず、見たところそれ自体としてすでに自己完結している観がある」（EN）と言われたほど、完成度の高いものなのである。
が、このなかで、「それについての知識が、限定めきの意味においてあるものは、他ではありえない ḏύνατον ἄλλως ἑχειν ものであるのだから、論証的な知識によって知られるものは必然なる ἀναγκαῖον ものである。論証的な知識とは、われわれが論証を得ることによって得る知識のことである。したがって、論証とは必然なる原理から出発する推論 συλλογισμός である」（『分析論後書 Analytica Posteriora』73a21-24）といわれているのは、アリストテレス自身が考える、厳密なる学問の成立条件について言及したものといえるだろう。

ただ、アリストテレスは、「論証は推論の一種であるが、推論はそのすべてが論証だというわけではない」（Α. Pr. 25b30-31）として、推論のあり方にも多様性を認めるのである。彼は、『トピカ Topica』において、「あることとあることが立定されると、これら前提となったことととはなにか別のものが、これらの前提によって必然的に結果するロゴスの方式である」との定義を「推論 συλλογισμός に与えたのち、その前提となるもののあり方によって、それを三つの形態に分類する。すなわち、第一は、「真なる第一の前提から εἴ ἄληθῶν καὶ πρῶτων 出発する推論」であって、これが「論証 ἀπόδειξις」である。第二は、「通念 ἐνδοξά を前提として出発する推論」であって、「弁証術的推論 διαλεκτικός」と呼ばれている。そして第三は、「見かけ τὸ φαινόμενον だけはそれらしいが事実はそうでないような通念から出発する推論」で、「争論的推論 ἐριστικός」と呼ばれている（Top. 100a25-b29）。

ここで重要なのは、「通念（エンドクサ）」を推論の出発点（前提）におくということが認められていることである。「通念」とは、「すべてのひとたちによってか、あるいは大多数のひとたちによってか、あるいは、知者 ὁι σοφοὶ たちのすべてによってか、その大多数のひとによってか、あるいは、最も有名で評判のひとたちによって（そうだと）思われていることほど」（ibid. 100b21-23）であるが、文字通り、さまざまな人間の「思いない δόξα（ドクサ）」の共有によって成立するものであって、そもそも、そこに必然的根拠なるものを認めることのできない質のものなのである。

この「ドクサ」の認識問題への導入を鋭く批判したのはプラトンであったが40、これに対し、アリストテレスは、「人間のことときちかわり哲学 ἡ περὶ
序論 予備的考察

ただ人とろねたリアリズム（EN. 1181b15）を展開するにあたって、むしろ一般通念（エンドクサ）を積極的に活用しようとすると。もちろん、ただ無条件に認めてしまうというのではなく、一定の手順を踏んでのことであるが、それについて、アリストテレスは、「（当該の事柄について）ひとびとにそう思われていることどもただ虚偽を提示し、まず、難問を検討した上で、できればこれら（事柄）をめぐるすべてのエンドクサを、もし、それができなければできるかぎり多くの、最も有力なものについて、その真実を証示しなければならない。というのは、もし、難点が解かれてエンドクサが残るのであれば、証示の目的は十分達成されたと言えるから」（EN. 1145b3–7）と述べている。

上に述べられていることを項目的にまとめると、①一般通念ただ現象、あるいはそう思われていることただ仮説の提示、②そこに含まれる諸難問と対立の検討、③難問の解決とアリ、（エンドクサが虚偽であることが証明されれば、虚たることが証明されれば、当該の事柄の真実することが証示される）ということになるであろうが、ともあれ、これでは、人間がなす「他でもありうる」ことが知らせる。「いかにして学的に把握するかという問題に対する、アリストテレスの極めて自覚的な方法意識を臨取することができるのである。

こうした研究対象の存在様相のあり方によって、それぞれ方法論を工夫しつつアプローチするといったアリストテレスの基本的なスタンスは、われわれの対象とする「ソーマ」の場合にも、当然、援用されるはずのものであろうが、詳細については本論に譲るとして、ここでは、もうひとつ、彼の多様な「分析装置」についてみておきたい。

アリストテレスは、どんなことからであれ、とにかく対象を分析するにあたっては、実にさまざまな分析装置を工夫している。まず、なんといっても代表的なのは、哲学者に名高い「十のカテゴリー（範疇）」であろう。詳しくは第二章第一節第二項において検討することになるが、「AはBである」という「判断」は、人間の意志を現すとしてそれこそ無数になされていると言っている。こうした一見、無限に思われる「判断」も、その述語形態に着目してみるなら、わずか十通りのパターンに集約できるというアリストテレ
スの発見は、まさに認識論史上の画期をなすものである。彼は自らの発見になるこれらのカテゴリーを、対象分析のためにも積極的に活用するのである。

また、『形而上学』において、「われわれが或る物事を知っているというのは、われわれがその物事の第一の原因 aitia を認識していると信じるときのことだからであるが、原因というのも四通りの意味がある」として、「形相因 εἴδος」、「質料因 ὅλη」、「始動因 ἀρχή」、「目的因 τὸ οἷον ἔνεκα」の四原因をあげている。（Meta. 983a25-31）。アリストテレス自身による具体例での説明によると、「たとえば同じ家について言うのも、その家のできる運動の出発点（始動因）は技術 τέχνη であり建築家であるが、それがなにのためにかというその終り（目的因）はできあがった家の家としての働き ἔργον（機能）であり、そしてその質料因は土や石であり、その形相因は家のなにであるか（本質）をあらわすロゴスである」（ibid. 996b6-8）ということになる。この四原因説も、さまざまな局面において、分析装置として多用されることになる。

そのほか、アリストテレスが対象分析のために用いている用語を、思いつくままに列挙してみると、「現実系 ἐνέργεια—可能態 δύναμις」、「実体 ὅσια—属性 πάθος」、「— ἕν—多 πολύς」、「類 γένος—一種 εἴδος」、「普遍的 καθόλου 一個別の καθ’ ἐκαστον」、「全体 ὅλον—部分 μέρος」、「自体的 καθ’ αὐτό—付帯的 κατὰ συμβεβηκός」、「必然的 ἀναγκαῖον—偶然的 συμβεβηκόσ」、「自然本性において φύσις—ノモス（人為）において νόμω」、「自然において κατὰ τὴν φύσιν—われわれにとって πρὸς ἠμος」、「自然に即して κατὰ φύσιν—自然に反して παρὰ φύσιν」、「結合 σύνθεσις—分離 διαίρεσις」、「肯定 φάσις—否定 ἀπόφασις」、「始まり ἀρχή—終り τέλος」、「より先 πρῶτον—より後 ἔστερον」、「等 ἴσος—不等 ἄνισος」、「同一 παρά—異 ἕτερα」、「同一性 ταυτότης—差異性 διαφορά」、「類似 ὁμοίοι—不類似 ἀνόμοιοι」などなどといったところが思い浮かんでくる。

アリストテレスは、こうした多様な分析装置を駆使しながら、彼自身が課題とするさまざまな哲学的諸問題に挑戦していくのであるが、現実に実在する対象はもちろんのこと、「思惟の思惟」たる概念を対象とするとき、とりわけ絵い分析の浸透を見せるのである。アリストテレスにおける多彩な装置の
多角的な適用の実際をみると、われわれは、何よりも彼の自立性と視点変換
に驚かざるを得ないのであって、その意味では、カントが切り拓いた近代認
識論の基本構成を、すでに先取りしていたと考ええるように思われるほど
である。彼の方法意識は、まさにあらゆる対象に、それぞれに即した形式
性をもって貫徹しているのである。

第三節 本研究の課題

本研究の課題は、哲学的体系論の構築に向けた研究の一環として、アリスト
テレスの身体論を、彼の哲学体系とその構成原理に則しつつ、できるかぎ
り広範な枠組みのなかで検討してみようとするところにある。

そのための準備として、第一章では、当時における身体認識の実際を、ギ
リシア彫刻とヘロドトスの記述において検討する。前者は、彫刻における身
体表現がどのように変貌していったのかについて、時代を追いながら実際の
作品を考察し、そこに表現された身体性の把握に努める。後者のヘロドトス
については、身体性というものの民族や慣習（ノモス）による多様な立ち現
われ問題にする。つまり、一言でいえば、「身体における人為性」这样一
ことであるが、彼の文化人類学的ともいうべき記述は、すでにそうした認識
が明白な形で自覚されていたことを物語っており、その様相を具体的に明ら
かにする。そして、以上のような背景のもとで、アリストテレス自身が、人
間の身体についてどのような発言をしているか、そのおおよそのところを提
示する。

第二章以降では、アリストテレスの身体論が直接の考察対象となる。ただ、
すでに述べたように、身体に該当するギリシア語のソーマは、アリストテレ
スにおいて人間の身体に定義されるものではなく、極めて外延の広い用語と
なっている。また、その記述もほとんどあらゆる著作にわたっているので、
特定の書物を介して彼の身体論を抽出するという手法をとることができない。
しかし、上にみたように、ソーマ自体は、自然学の対象として登場すること
が断然目立つのであるから、第二章では、まずは自然学的観点によるソーマ
の考察が試みられる。その際、当然のことながら、アリストテレス哲学に固
有の問題が係わってくることになるであろうが、そうした基本問題についても、ソーマ理解に資する限りにおいて取り上げ、整合的な理解を目指す。こうした哲学的バースペクティヴを考慮しつつ、人間の身体が、「自然」にあって、どのような位置を与えられ、どのような特質をもつものとして考えられているのか、できるかぎり包括的な記述を試みる。

第三章は、いわば、身体の生成論に関する考察である。人間のソーマもまた、まずは自然過程において生成する。しかし、単にそれだけではなく、人間として生きていくのに必要な身体性は、後天的に育成されなければならないとアリストテレスは考える。つまり、人間身体の育成（生成）に人為的契機の不可欠であることを、彼は明白に認識しているのである。しかし、それはいかにして可能なのか。というのも、アリストテレスの原則からすれば、自然物としてのソーマは、自然物である限りにおいて「自らのうちに生成原理」をもつものなのであるから、本来的にいって、他者の介在など必要としないはずのものだからである。

この問題は、身体性をめぐる自然と人為（技術）の絡み合いの問題であって、極めて今日的な課題でもある。自然と技術というアリストテレス哲学の体系性にかかわる問題が、いわばソーマを舞台にして展開されていることになるのである。本章では、アリストテレスがこの課題をどのように解いていいるのか、人為的な生成機序をどのように捉えているのかについて、できるかぎり詳細に見届けることを目指す。

以上、本研究の課題とするところについて述べてきたが、全体を支える通楽者低音は、人間身体をめぐる自然と人為との関係性というところで持続されることになるだろう。
序論　注


プラトン（加来彰俊訳）『ゴルギア』493A. 岩波書店、1974年。

プラトン（水谷宗明訳）『クラチュロス』400C. 岩波書店、1974年。


なお、1996年にボストンで開催された国際哲学会において、ようやくにして、スポーツ哲学が正規の研究部門として承認されている。


以下、この「ヒト」という用語を生物としてみた「自然的存在者」の意味で、「人間」、という用語をさまざまな能力を後天的に顕現化した「文化的存在者」の意味で用い、両者を概念的に区別して議論を進める。
8 アト・ド・フリース（山下主一郎他訳）『イメージ・シンボル事典』における「クジラ」の項参照。大修館書店、1984年、1987年、683頁。

9 アンドレ・マルティネ（渡瀬嘉朗訳）「コンテーションと文化・教養」『思想』548号、1970年2月。

10 もっとも、時と場合によって「知的であること」が憎悪の対象になることがある。中国の文化大革命時代の知識人に対する追害や、カンボジアのボル・ポト派による知識人の大量虐殺などは、われわれが目にすることになった近年での事例である。

11 筆者は、「身体」と「からだ」とを、「人間」と「ヒト」の場合と類似的に、概念、区別している。すなわち、「身体」とは、当該の生活世界において人間として活動的に生きていく上で必要となる、文化的所与としてのさまざまな運動形式を身につけた文化的存在であるのに対し、「からだ」とは、誕生し、成長し、衰えし、ついには死に至ることになる生理・解剖学的なレベルでの「構造－機能」体であって、自然的存在である。なお、詳しくは、栄著『身体教育を哲学する－体育哲学叙説－』第2章第1節1「からだから身体へ」を参照されたい。北樹出版、1993年。

12 いえなくてもなく、このmetabolismという術語は、ギリシア語のmetabolēを語源としているが、後にふれるように、この用語は、アリストテレス自然学において、変化・生成を意味する一連の用語群のうち、最も包括的で上位に位置づけられているものである。

13 山田常雄他編『生物学辞典 第三版』岩波書店、1983年、780頁。

14 立花隆、利根川進『精神と物質』文藝春秋、1990年。多田富雄『免疫の意味論』青土社、1993年。同『生命の意味論』新潮社、1997年。

15 上掲、Lorenz (1974)、S.238。邦訳（谷口茂訳：1983年）「人間行動の系統発生の基礎」『自然現と人間の運命（II）』所収、思索社、355頁。

16 運動形式については、本書15頁、および注28参照。

17 多田道太郎『しぐさの日本文化』筑摩書房、1972年、1978年（角川文庫）、159頁。

18 Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, Press Universitaires de France, 1950, pp.365-6。邦訳（有地幸、山口俊夫訳）『社会学と人類学（II）』弘文堂、
1976年、122頁。
20 Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, 1951, 1969 (Schwabe) S.68. 邦訳（高木正孝訳：1961年）『人間はどこまで動物か』岩波新書、76頁。なお、本邦訳の底本が手元にないため、Schwabe版を参照（以下同様）。
21 Ibid., S.65. 前揭訳書、72頁。
22 Ibid., S.88-97. 前揭訳書、100-113頁。
24 a.a.O. *Biologische Fragmente*, S.99. 前掲訳書、高木、116頁。
26 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 1939, 1972 (Felix Meiner), S.38. 邦訳（長谷川宏訳）『経験と判断』河出書房新社、1975年、33頁。
27 詳しくは、上掲拙著『身体教育を哲学する』、245-252頁を参照されたい。
28 田中美知太郎「古代哲学」（初出『哲学大系』第2巻、1963年）『田中美知太郎全集』第6巻所収、筑摩書房、1969年、229頁。
29 藤沢功夫「歴史的＝原理的淵源」というテーゼを提示している。藤沢功夫『ギリシア哲学と現代一世界観のありかた—』第4章参照。岩波新書（笛版126）、1980年。
30 なお、「方法」についての立ち入った議論は、上掲拙著、序章第2節「方法の探究」、および、拙稿「体育学・スポーツ学における人文学的研究の方法」『体育の科学』第45巻第1号、pp.67-71、1995年、を参照されたい。
31 TLGによって、sigma という文字列を含む語を検索してみると、偽書を除く諸著作のうち、この文字列を見いだせないのは『命題論』と『詭弁論験論』の二著のみで、残るすべての著作に登場する。なお、本文、26頁参照。
32 田中美知太郎『プラトンI 生涯と著作』岩波書店、1979年、298-302頁。
Bekker, I., Aristotelis Opera, 5 vols, 1831. アリストテレスの著作は、19世紀後半に発見された「アテナイ人の国制」を除き、第1巻および第2巻の全1462頁にわたり二段毎で収められている。慣例により、引用する場合には、左側の段をa、右側の段をbとして表記することになっている。続く、第3巻は「断片集」（1987年にGigon, Olefの手になる新版が出版されている）、第4巻は「スコーリア Scholia」、第5巻がボーニッフの編になる「索引 Index」という構成になっている。

『トピカ』においては、論理学自体の位置づけがなされていないが、アリストテレスは、「分析論（論理学）についての教養は、特定の研究に入るに先立ってあらかじめこれを心得ているべきである」（Meta. 1005b3-4）といった発言をしているので、論理学は学問体系の一部というより、やはり、研究を遂行していくうえでの「道具（オルガノン）」として位置づけられていたと考えられる。

ここに理論学の一部門としてあげられている「数学」に関する著作は、現存するCorpusには含まれていない。しかし、『ディオゲネス・ラエルティオス』に保存されている146点およびアリストテレスの著作目録には、「数学論 1巻μαθηματικάν a」という表記としている。全体からみれば、量的な少なさは否めないが、ただ、このことは、数学に対してアリストテレスが無関心であったということを意味しない。本稿第2章において検討されるように、数学の対象としてのソースは、彼の視野におかれているのである。Hicks, R.D., Diogenes Laertius, vol. I, Loeb Classical Library, 1925, 1966, p.468. 加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝』中巻、岩波文庫、1989年、33頁。

藤沢令夫「形而上学の存在理由・二つの歴史的原型をめぐって一」（『イデアと世界』所収）岩波書店、1980年、39頁。

ここに「ノモス」と「ピュシス」との対立という図式が登場しているが、この対立図式によってもたらされることになる諸問題は、当時における大きな思想上の課題であった。詳細については、ハイニマン（廣川洋一・玉井治・矢内光一訳）『ノモスとピュシス：ギリシア思想におけるその起源と意味』を参照したい。

みずす書房、1983年。

アリストテレス（加藤信朗訳）『ニコマコス倫理学』岩波書店、1973年、5-6頁。
なお、訳を多少変更させていただいた。

カント（篠田英雄訳）『純粹理性批判』上巻、岩波文庫、1961、1968年、25-26

とくに、『テアイメトス』において先鋭な論議が展開されている。

上掲、加藤訳、424頁、注(7)参照。

本文で「形相因」としているものは、正確には「実体οὐσία」となっているが、
のちにみるように、この両者は原因論的にはしばしば同一視されているので、こ
こでは一般に知られている「形相因」で代表させた。

事実、カント自身、悟性認識の先駆的枠組みである純粹悟性概念を、アリストテ
レスの意図していたところと全く同じなので、これに倣って「カテゴリ」と命名
しよう、と述べているのである。ibid. Kant, S.118. 上掲訳書、152頁。

身体に関する人為的契機の問題については、拙稿「人間存在における身体の特異
性」を参照されたい。『身体運動文化研究』第5巻第1号、1998年、31-47頁。
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

第一節 ギリシア彫刻における身体像

一 身体の芸術化

かつてのギリシア人が身体をどう見ていたかを示す最も端的な事例は、ローマ時代の模像を含めて今日まで伝えられている彫刻の数々であろう。ドイツ観念論哲学の完成者、あるいは近代西欧哲学のアンカーであるヘーゲルも、その『美学講義』のなかで次のように述べている。

神と人間の完璧な立体像を造形する感覚は、ギリシア人に特有のものである。ギリシアには、詩人、演説家、歴史家、哲学者がいるけれども、それを理解する鍵となるのが、彫刻の理想形の完璧さを洞察することである。この立体像を典範として、叙事詩や劇詩の英雄たちのすがたを、また現実の政治家や哲学者たちのすがたをもとらえいかぎり、ギリシアの核心にふれたとはいええない。

ヘーゲルは、哲学にせよ歴史にせよ劇詩にせよ、とにかくギリシアの核心を把握する手だてとして、まさに彫刻における理想形の完璧さへの洞察を求めているのである。というのも、「内面の本質的な内容を、それにぴったり一致する外形で表れて理想的に表現したギリシアの像は、完全無欠の理想美を体現した、独立自在の永遠なる形であって、古典的な造形美の中心に位置する」からにほかならない。われわれの課題である身体像についていえば、ここでのヘーゲルの要請は、よりいっそう直接的であると言えるだろう。なぜならば、ギリシア彫刻が人間の身体を対象とすることで初めて芸術として自
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

立する契機を得たと言えるからである。

人間の外形 die menschliche Gestalt のうちには、他からの影響を受けたり、他に左右されたりするような、生命のない、醜い部分もないわけではない。そうした部分に直面したとき、たんなる自然物 das Natürliche と精神的なもの das Geistige とのちがいを払拭し、肉体の外形 die äußere Leiblichkeit を徹底的に噴きあげ、魂のこもった、精神と生命にあふれる美しい形に仕上げるのが、まさに芸術の仕事である。 中略 古典的芸術形式では、肉体だけを借りてきたような表面的な擬人表現 Personifikation はなく、芸術作品の内容をなす精神の全体が、肉体 die Leiblichkeit のうちに入りこみ、肉体と完全に一体化している。芸術が人間の形を模倣するという考えも、この視点から見ていくことが可能である。

常識的には、人間の体をモデルにして、それを模倣することは、偶然の思いつきにすぎないと考えがちであるが、むしろここでは、成熟の域に達した芸術が、どうしても人間の外形を用いて表現せざるをえない点が強調されるべきである。 精神は、人間の形のうちにしか自分にふさわしい感覚的な自然体を見いだすことができないのであるから。

芸術形式のもとに表現される身体は、もともと自然物であってさまざまな不純な要素を含む肉体を外形的にうつすだけでは成立しない。人間身体は、精神の全体と一体化すべく、醜さ (Häßliches) に繋がるような夾雑物をできうるかぎり排除し、「徹底的に美的に構成され schöne, durch und durch gebildete」「魂がこもり、精神的にも生き生きとした形態 beseelten und geistig-lebendige Gestalt」として作り上げられなければならないのである。

なるほど「精神を表現する人体は芸術家に外から与えられるもの」であり、
「人体 die menschliche Gestalt の一般的な形や部分の形も、芸術家の目的の前にすでにあるものである。が、あらゆる部分に手を加えて自由で生き生きとした個人に仕上げていくのは、芸術家の直観 Anschauung の力であり、彼の仕事、彼の功績」にほかならないのである。
ヘーゲルは、このように、彫刻をは、ギリシア芸術を実質とする古典的芸術形式の die klassische Kunstform の中心に位置づけ、「彫刻の位置をとらえて確定したのは、ギリシア人の偉大な精神の感受性 der große geistige Sinn』であるとして、その芸術的成果を讃えるのであるが、さらに「ギリシア彫刻の美しい傑作を見ることによって、彫刻的な理念 das Skulpturideal がどう精神的な美しさを表現できるのか、このありさまを知ることができる」7 とも指摘するのである。

では、実際に、ギリシア人は人間の身体をどのようにとらえ、それをどのように形像として表現したか。いくつか事例について見てみることにしよう。

図1は、1959年にアテナイの外港ペイライエウスで偶然発掘された青铜のアポロン像（Piraeus Apollo）で、前530-520年頃に作られたと推定されている後期アルカイック期の作品である。

一般に、アルカイクの青年像にはエジプト彫刻からの影響が明白にみられ、それらとほぼ共通するポーズがとられている。すなわち、① 厳格に真正面を向いての直立姿勢、② 身体の両方に下げた両腕と親指を外に出しての軽い握りこぶし、③ 左脚を右脚より少し前に出し、つつけあがとを地面にかけての
両脚等加重10、というような、いわば規格化された姿態である。また、筋肉についての表現も平板で動きに乏しく、全体として何か硬直した印象を強く与える（後出、図2：ニューヨークのクーロス参照）。

しかし、図1のアポロン像は、明らかにこうした類型性を脱しており、新たな芸術的次元に到達しているといっってよい。上半身の三角筋から大胸筋にかけての筋肉のつき方が実に自然であるし、臀部から大腿部、下腕部にかけての筋肉も見事で、作者の観察眼の鋭さを窺わせるものとなっている。また、顔の表情も個性的で、直立姿勢をとってはいるものの、いくぶん視線を落としていて、もはや真正面を直視してはいない。また、両腕も肘から軽く曲げられ、ほぼ直角に保持された左腕に対し、右腕は心持ち角度が広くとられて、微妙な動きとバランスを与えるのに寄与している。さらに、ここでは定型的な左脚ではなく右脚がほんの先足ほど前に出てそこに体重が移され、足の指にはっきりと浮き立っている緊張によって、いまにも歩き出さんばかりの運動性を見事に表現している（図2参照）。

この彫像にみられる身体表現は、この時点ですでに、独自の完成度を明確に示している。エジプトからアルカイック初期にかけての彫刻に見られる肩をいかせた直立姿勢、平板な筋肉表現などから醸しあされる硬質で非運動的
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

な印象（図3参照）はほとんど払拭されており、数メートル先に視線を落として心持ち前に傾けられた頭部、肩から胸や上腕にかけてのいかにも柔軟で若々しい筋肉表現、肘から駆動のバランスで前方に差し出された左右の前腕、そして軽く右脚を踏み出した姿勢でのしなやかな下半身の造形などなど、すべての表現が相俟って躍動的な運動性を現出しあっている。この具象は、これまでの固定的な類型性を完璧に脱却し、クラシック（古典）期における奇跡のような傑作群に繋がっていく、文字通りの第1歩を明白に示しているといえるのである。

二 ギリシア彫刻と運動表現

ギリシア美術史上におけるクラシック（古典期）とは、アルカイクとヘレニズムにはまった紀元前5世紀初期から紀元前4世紀末にかけての時期、より厳密には、ペルシア戦役（481–479B.C.）での勝利からアレクサンドロス大王の死の年（323B.C.）に至る、およそ150年間を指している12。この時期に達成されたギリシア美術の成果は、西欧世界のみならず遠くアジアにも影響が及んでおり、まさに比類のない「人類の宝」13といえるのであるが、わくても彫刻は、「美術的にも他を圧倒する」14傑作の数々を生みだしてい

一般に、このクラシック期は、さらに、初期クラシック（厳格様式時代：
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

前 480 年-450 年）、盛期クラシック（前 450 年-430 年）、豊穣様式期（前 430 年-400 年）、後期クラシック（前 400 年-323 年）の四期に分けられるようであるが①⑤、ここでは、こうした時代区分を一応の目安としながら、本稿での主題に則ったところで、作品を時代順に見ていくことにしよう。

まず、初期クラシックであるが、この時期に共通して見られる「表情や着衣表現の厳しさ」や「立脚（支脚）と遊脚との区別」⑥、すなわち「コントラポスト Kontrapost」による運動性の獲得①⑦といった特徴から、別名、「厳格様式 severe style」時代とも言われる。Ridgway は、厳格様式の特徴として、①形式の簡素さ simplicity・厳格さ severity、②着衣の変化、③主題の変化、④情動 emotion への関心、⑤動き motion への関心、⑥青銅の卓越した使いこなし、の 6 つをあげているが①⑧、図 4 は、「デルポイの駄者」と名づけられた「厳格様式」の代表例のひとつで、貴重なオリジナルの青銅像である。

この駄者像は、アポロンの聖地デルフォイで発掘されたもので、台座の銘文から、シケリアのグラ市の僧主であったポリュザロスが、紀元前 478 年もしくは 474 年のピュティア競技大会における戦車競争での勝利を記念して奉納したもの、とみなされている①⑨。

一見すると直立不動のような印象を与えるが、仔細に見てみると「不動であると同時に動いており、リズムをなすと同時にシンメトリー」②⑩をなして

図 4: デルポイの駄者

44
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

図 5：テルポイの騎者（正面）

いることがわかる。この青年は、銃角に曲げた右腕を肩から前に振り出して軽く手綱を握り、両脚の位置を身体の正中線から左の方に微妙にずらして立っている。着衣についても、非常に特微ある襞が「腰よりやや上方で締められたベルトと、袖をたくし上げるように結ばれている肩紐によって三分され」てそれぞれ独特のリズムを構成し、「作

表現するのに貢献している」。こうした着衣の描写が、身体的にはほとんど不動の姿勢でありながらも、どこかしら運動性を味わせさせるのである。

また、まっすぐに前方を見据える視線、持ち引き締められて緊張感を覚える口元、勝利への意志を確信させる厳しい表情もまた、いかにも「厳格様式」にふさわしい（図5）。

この様式におけるオリジナルによるもう一つの代表作は、エウボイア島最北端のアルテミシオン岬沖の海底から見出した青銅製の「アルテミシオンのゼウス」（c. 460B.C.）である（図6）。

主神ゼウスは、いま
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

まさにしっかりと見据えた目標に鋤（現在は失われているが）を投げつけんとする体勢であり、全体的には、腰を起点とする両腕と両脚によって三角形を作るようなトライアングル・システムで構成されている。左腕は、対象に向けて地面に平行に肩から指の先までまっすぐに伸ばされ、他方の右腕は、鋤を投じようとして肘が肩の線まで引き上げられ、すでに上腕と前腕には「撫れ」が生じている。左脚は、足先を対象に向けながら重心の移動によって大きく踏み出され、膝も前方に曲げつつ押し出されている。重心を移行させた右脚の踵はすでに地面を離れ、まさしく「投げる」という運動過程の一瞬が造形的に構成されている。

身体的な「動き」そのものが造形的主題であるという点において、「デルボイの駆者」とは大きく異なってしまっているが、しかし、このゼウス像には、「デルボイの駆者」に共通するどこか静的な雰囲気が漂っている。なるほどここには、「投」という運動課題を達成するのに必要な動きのすべてがある。しかし、胸から腹部にかけての筋肉の表現についてみてみると、確かに緊張によって張りつめられてはいるものの、シンメトリカルな規則的対照性が支配的であって、運動時の筋肉に伴うはずの動動物に乏しい。極端に厚くて重量感あふれる胸腹部だけに、大きな体表面積を占めるこれらの筋肉表現にみられる規則性が、この彫像の全体的象徴を静的な方向へと決定づけているように思われる。

しかし、一方で、こうしたシンメトリカルな表現が生み出す簡単さ simplicity が、強い意志の存在を窺わせる端正な顔立ちや組み紐で飾られた頭髪の表現と相まって、厳粛な印象を与えるのに成功しているともいえる（図7参照）。

その意味で、この「アルテミシオンのゼウス」像は、「デルボイの駆者」像と並んで、「厳格様式」の傑作の名に恥じない高みに到達していると言えるのであるが、しかし、残念なことに、これらの彫像の作者について、確かなこと
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

何もわかっていない。

また、この時代は、古代ギリシアにあって最も有名かつ最大の規模を誇ったオリュムピア祭典が最盛を迎えようとしていた時期でもあった。上に見た「デルポイの駄者」は、ビュティア競技大会での優勝を記念して奉納されたものであったが、オリュムピア競技大会の優勝者の特別の栄誉として彫像の奉納が許され、多くの彫刻家がそうした競技者像の制作に携わった。

紀元前2世紀の旅行家で『ギリシア記 Ἐλλάδος περιηγήσεως』を著したパウサニアスは、第6巻「エリス」において、オリュムピアを中心としてさまざまなエピソードを交えつつ紹介しているが、実に二百体を超す競技者像についての記述も残している26。そして、オリュムピアに於いて奉納された勝利者の像が、第59オリュムピア競技大会（紀元前544年）においてボクシングπυγμῆで優勝したアイギナのブアウトシマスと、第61オリュムピア競技大会（紀元前536年）においてパンクラティオンπαγκράτιον27で優勝したオプスのレクシピオスのものであった、と伝えている28。

仮にこの説に従うとするなら、オリュムピアでの「競技者像」の奉納が始まってから初期クラシックを特徴づけている「厳格様式」の終焉に至るまで、およそ1世紀におよぶ彫刻史の展開があったことになる。パウサニアスは、競技優勝者の名前をあげながら、彼らの像を制作した作家として、およそ50名ほどの名前をあげているが、その中には、ディオゲネス・ラエルティオスにおいて、「リズムとシンセトリπυθμός καὶ συμμετρία」30を最初に発見した彫刻家であるとされる、レギオのピュタゴラス31や、ディスコポロス（円盤を投げる人）32で有名なアテナイのミュロン、パイオティアのカラミスといった「厳格様式」時代を代表する彫刻家の名前も見ることができる。

ただ残念なことに、パウサニアスは、自らの関心を専ら競技者像に刻された詩銘などに向けるもので、肝心の「競技者像」そのものについての描写を全くといっていいほど残していない。したがって、彫刻家たちがどんな技法でどのように人体を表現したかについては、彼の記述はほとんど役立たないのである。

これに対し、ローマの著述家ブリニウスは、ピュタゴラスについて、「筋
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

肉や血管を示し、頭髪をより注意深く表現した最初の彫刻家」であるとし、また、「ミュロンについても、「写実主義の範疇を拡大した最初の彫刻家」であり、「ポリュクレイトスよりも技術においてよりリズミカル numerosior in arte」で「表面的な外形に関する限りは偉大な完成を作し遂げた」と述べていて34、この時代に飛躍的に発達した人体を対象とする彫刻技法の内実が、いくらか窺い知ることができる。こうした人体表現における技法の発達には、実をいうと、「競技」の存在が大きく関わっているのである。

スイスの歴史家であり美術史家であるブロックハルトは、大著『ギリシア文化史』において、彫刻と競技との関係について次のように述べている。

ギリシアにおいて肖像を制作するに当たって決定的であったのは、それが競技者像 Athletenbilden の制作から始められているということである。中略・…大きなことは、個性的なものはその形像に現れた容貌が本人に似ているということから生じているのではなくて、何らかの個性ある体の動き charakteristische Bewegung をしている姿全体を、おそらくは勝利の瞬間におけるその姿全体を永遠化することから生じているということである。中略・…競技者像の制作はこの芸術全体にきわめて活気を満たした性格描写を可能ならしめているばかりでなく、およそどんな課題にも柔軟に対応できるようにさせたのであった35。

ブロックハルトによれば、ギリシア彫刻は、競技者の運動する身体をいかにとらえるかということの探究を通して、あらゆる課題に対応できるだけの能力を獲得するにいたった、というのである。そして、「競技者像そのものは、記念像からさらに芸術の自由な主題 freies Object der Kunst」となり、「たとえば円盤を投げる人の像 Diskobol のように」「競技者そのものがこの上なく美しい姿で描かれているのを見て、われわれは感嘆するのである」と述べることで36、ギリシア彫刻における芸術的展開に対し、運動競技が果たした決定的役割について指摘するのである。

では、ここに言及されている「円盤を投げる人（ディスコポロス）」につ
いてみてみることにしよう（図837）。この有名な作品は、ルキアノスが「嘘好きまたは懷疑者Filosofetes ἢ
ἀπίστων」において、ミュロンの作品として言及している円盤投げのポーズを取る 影像についての描写、すなわち「投げ出そうとする姿勢で 前方に身をかがめ、円盤を持
っている方に顔を向けてわずかに両方の膝を曲げ、投げると同時に立ち上がろうとしているように見える」38という記述とよく一致するので、ミュロンによる
そのであることが確実視されている39。ただし、原作（推定：紀元前460年
頃）はすでに失われており、現在、われわれが目にすることができるのは、ローマ時代に模作されたコピーである。

まず、この競技者の下半身に着目してみると、右脚に全体重量をかけて膝を
少しばかり屈曲させ、足の指すべてで地面をしっかり掴むように踏みしほ
れている。一方の左脚は、全体重量が右脚にかかっているため自由度を増し、つ
ま先立って足の裏を後方に向けている。ただし、親指を除く4本の指は裏
返しになって爪が地面に軽く押しつけられている。これに対し、上半身は、
前方におよそ45度傾けた状態で右側に回転し、さらに腰から肩へ上昇するに
つれて段階的に強度を増すような捻が加えられている。左腕は腕力し、ご
く自然に右膝で交差するように下方へと流されているのに対し、円盤を保持した右腕は、上半身の捻れに伴ない、強く後方に肩の線を超えるところまで
振り上げられ、ほとんどその限界点に到達している。

全体の形態からは、これから円盤を投げ出す動作へとまさに移行しようとす
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

その一瞬をとらえたもの、という印象を受ける。しかし、運動技術論的に
解釈してみると、この姿勢から円盤を遠くに投げ出すことはきわめて困難な
ことのように思われる。というのも、この体勢から投擲動作に移ったとして
も、体軸を中心に腕を振り出す際、上体を深く倒しそぎれていることから地面
に対する角度が増大しつつで、投げ出された円盤はすぐに失速してしまうに
違いないからである。また、円盤が指の第２関節で支えられているのが、この
ような状態では、回転によって生み出される力を円盤に充分伝えることはで
きないだろう。

また、筋肉についての表現にも、激しい運動の過程にあらわれてくるはず
の力動性をほとんど感じとることができない。円盤をまさに投げ出そうとする
瞬間の動作にしては、胴体部分の筋肉があまりに整然と段階づけられすぎ
ていて、運動時に生ずるはずの揺れを伴なった収縮や伸展などが形成する躍
動感に乏しい。全体として、先に見た「アルテミシオンのゼウス」に共通す
る静的な印象を受けるのである。

このように見ると、このミュロンの像は、確かに「円盤投げ」とい
う競技をモティーフとしているが、しかし、実際の動作を忠実に再現した
ものというより、むしろ、ブリニウスが描いていたように、「写実主義の
範囲を拡大」して「よりリズミカル numerosior」な彫刻的表現を試みたも
のと見なすべきであろう。

シャルボノーは、「この像は、積み重ねた四つの三角形がかたちづくる幾
何学的図式にもとづく自由な構成であり、胴と手足がとる絶起的な位置を、
互いにわずかずつずらして組合せ、幾何学的抽象が現実観察と結合してリ
ズミカルな釣り合を得ている」41）と述べ、また、Ridgway も、この像につい
て「円盤投げ動作のどの瞬間が選ばれているのかを精確に決定しようとする
ことは不必要」であって、「人間の身体 human body は、より容易く、幾何
学的図式－振り子の弧によって上昇するジグザグな線一によって表現可能で
ある」と述べているが42）、適切な分析というべきである。

ミュロンがこの像において目指したのは、現実の運動過程の一瞬を固定
化して写すことにあったのではなく、「単一のリズムが動作全体を支配し、
「シンメトリーがフォームに合理的秩序を与え、リズムが動きに合理的秩序
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

を与える」43のような形刻的構成にあったといえよう。こうした形刻的構成への幾何学的原理の援用は、素朴な写実主義が乗りこえられ、人間身体が自覚的な知的考察の対象として浮上してきていることを意味する。形刻芸術は、競技を媒介とすることで運動する身体の多様性を発見したが、さらに形刻表現上の構成的原理を発見することで、人間身体を新たな地平において創造（編成）することになるのである。そうした事例を、盛期クラシック期以降における影像について見てみることにしよう。

三 身体表現の動態化

ギリシア美術史にいう盛期クラシック期は、ちょうど、ペリクレスがデロス同盟の盟主であるアテネの指導者としてポリス民主制を確立し、ペロポネソス同盟の盟主スパルタに対抗しながら、東地中海の交易の中心として経済的繁栄を誇った時代であって、アテネとスパルタがギリシア世界の覇権をかけて「ペロポネソス戦争（431-404 B.C.）」へと突入するまでの「黄金時代」に相応している。

この時代を代表する形刻家といえば、ペリクレスからペルシア戦争によって破壊されたパルテノン神殿の再建（447-432 B.C.）を任されたペイディアスである。近代における「形刻の再建者」44たるオーギュスト・ロダンをして、「ギリシア形刻における最高の表現」45であり「いかなる芸術家でもペイディアス以上にはなれない」46と言わしめた彼は、卓越した才能と指導力とによって、パルテノンを飾る多くの形刻に統一ある様式を与えるべく形刻家や職人たちを導くと共に、自らは全高12メートルに及ぶ本尊アテナ・パルテノス47を完成させた。また、パウサニアスによって詳しい記述が残されているオリュンピアのゼウス神殿における本尊も、ペイディアスの制作によるものである。パウサニアスは、ペイディアスの技量について「ゼウス神が自分から証人をかけて出たほど」と形容しているが48、当時における彼の世評の高さを窺わせるエピソードである。しかし、残念ながら、これらの作品は失われてすでに久しく、今日には伝えられていない。

このペイディアスと並んでクラシック形刻の頂点に立つのが、これからわ
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

われわれが見ようとするアルゴスのポリュクレトスである。ちょうどアリストテレスが、「知恵 σοφία」をめぐる議論のなかで、この二人の名工を並べて次のように取りあげている。

技術の領域においてはわれわれは「知恵」を技術における最高の完成に達したひとびとが持つものとしている。たとえば、ペイディアスを「知恵のすぐれた彫刻師 λιθούργος σοφός」、ポリュクレトスを「知恵のすぐれた彫像師 ἀνδριαντοπολός」と呼ぶ場合がそれでも。この場合、われわれが「知恵」という言葉で標示しているものは「技術の卓越性 ἀρετὴ τέχνης」に他ならない。

ここに引用した箇所は、『ニコマコス倫理学』第6巻における「知的卓越性」各論の σοφία に関する議論の冒頭にあたる部分である。本来の主題をめぐる分析的な検討はのちに譲るが、ここでは、ペイディアスが λιθούργος、すなわち大理石を刻むことで作品を製作する彫刻家として、一方のポリュクレトスが ἀνδριαντοπολός、すなわち鍛造によって像を製作する彫刻家（彫像家）として対比的に取りあげられている。また、アリストテレスは、後者のポリュクレトスについて、このほかにも「彫刻家（彫像家） ἀνδριαντοπολός」の典型としてたびたび言及しており、当時における彼の盛名ぶりが窺われる。

ブリニウスも、ポリュクレトスが「彫像の技術を完成」させたと述べているが、残念ながら、青銅像の原作は伝わらず、「古典芸術の極致」ともいわれる彼の作品を知るには、大理石像として製作されたローマン・コピーヤによる以外ない。

図9は、彼の作品として彫刻史上に名高い「ドリュポロス（槍をもつ青年）」である（原作：紀元前450-440年頃）。この像は、もともとアテナイの体育場に掲げられていたという説、あるいは、奉納のための、もしくは墓標的な建造物の一部だったとする説もあるが、いずれにしても公共の場に設置されていたものらしい。
この作品が重要なもののは、むろん、第一義的には作品自体の見事さにあるが、彫刻制作史のうえからすると、ポリュクレイトス自身がこの像を「カノン Kanon（規範、基準）」と呼び、これをモデルに人体美の理想を解説した同名の技術的理論書を著すことで、他の彫刻家にとっての手本となり得るものを作り上げた16、という点にある。このことは、作品制作の過程が、いわば「彫刻が彫刻を生む」自己再生産的段階に達したことを意味している。音楽にあっても、「カノン Kanon, canon」という技法は、ある声部を別の声部で厳格に模倣していく対位的書式のことを見が、特定の優れた手本のもとに繰返し作品を再生産するという仕組みが、ポリュクレイトスの自覚的な営為によって端緒を築かれたといえるのである。

残念ながら、この書物は今日に伝えられない。間接的な引用や断片によると、ある単位をもとに人体美を明解しようと試みていたらしく、「美術における成功は多くの算術的比のにおける精密で精確な結果である」と書き残したともいわれている187。名作「ドリュポロス」は、人体における美なるものの数学的把握と、数的な原理に基づく制作過程の方法化によって生みだされた見事な成果にほかならないのである。

さて、「ドリュポロス」における身体表現を見てみよう。この青年188は、何となく慣れるかたるい雰囲気からして、競技の試合、あるいは激しい練習が終わったあとであろうか、左肩に槍を担ぎながら競技場もしくは練習場を出ようとしている。疲労のせいか、比較的小さな歩幅で右脚を踏み出し、体
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

重移動のきなか、いままさに身体の全体重がその右脚にかかったところ。対する左脚は、次の一歩のために前方へ引き出されようとして膝が弛んでおり、左足のつま先はまだ地面に触れした状態にあるが、しかし、見る者をして、次の動きへのステップがいかに進行していくのかを疑問の余地なく確信させる。歩行は、ごく日常的なありふれた運動過程であるが、ここでは見過ごされ易い両脚の切り替わる一瞬が、実に鮮やかにとらえられているのである。

全体を見ると、どのところから下腹部にかけての体中線がなだらかな弧を描いており、さらに立ち脚である右脚にそって今度は逆向きの弧が流れ落ちている。この上下を貫くSの字を裏返したような曲線が「ドリュポロス」における構成上の基軸になっており、動的均衡を生み出す上での決定的役割を担っているといっていい。そして、伸展した右脚に対しては曲げられた左腕が、膝から曲げられた左脚に対しては脱力して下方にさげられた右腕が明確な交差対照性（χῖασμος）をなし、また、頭部が右斜め前方に向けられつつ微妙に右側方に傾けられているのに対し、腰部はわずかに逆方向の左側に捻らされるとともに下方に引き下げられていて、この後の対比も鮮明である。

運動論的にみても、頭部の右側への傾きに連動する右脚の緊張、および、槍を保持するやや前方に引かれた左腕の緊張に対し、右腕と左脚とは弛緩状態にあって、動と静との交差的な対照性がいかにも明瞭である。さらに、筋肉表現についても、動と静との対比に即応して微妙な段階の変化を見せており、たとえば左右の脛体部分における動力学的様相の相違を反映させた妙な描きわけなど、見事というほかない、ここでは、先に見た「コントラポスト」が動態的にも静態的にも援用され、結果として、多軸的・複合的な構成を現実のものとするのに成功している。

「ドリュポロス」における動きそのものは、鋤や円盤をまさに投げることである。アルテミシオンのゼウスや「ディスコポロス」の大きなそれに比べると、はるかに天気なものである。にもかかわらず、一見、穏やかに見える姿勢から受ける印象は、きわめて動態的であって、この点において、競技運動をモディーフとしている厳格様式の彫像を圧倒的に凌駕するものとなっている。「ドリュポロス」にあっては、運動的なモディーフに依ることなく、身体そのものにおいて端的に動態性が表現されているのである。
こうした身体表現が可能となるには、まずは「人体の有機的組織の深められた知識」を前提とするだろう。人体解剖が禁忌であった当時であって、人体の筋骨構成と運動との有機的関連を把握するには、おそらく緻密な「観察」を豊富に重ねる以外になかったはずである。幸い、当時のギリシアにはその条件が整っていたといえる。ヘーベルをして「ギリシアへの生き生きとした愛と洞察という点で群を抜いている」と言われたウィンケルマン（Winckelmann, J. J. : 1717–1768）は、この間の事情を次のように述べている。

ギュムナシオンは美術家の研究場 Schule であった。そこでは青年達が毎朝、体を鍛えて全裸で ganz nackend 体操の練習 Leibesübungen をしていた。賢者や美術家達は毎日にこの場に通った。ソクラテスはカルミデス、アウトリュコス、リュシス等を教へ、またペイディアスの如き大家はこれらの美しい人体 Geschöpf（被造物）によってその芸術を豊かにする為に此処に来た。そこで作家達は、筋肉の運動 Bewegung やからだ Körper の屈曲回転を学んだ。人体の輪郭や、また若い角者は達Ringerの砂上に印する跡型の輪郭を研究したのである。ここでは今日の美術学校で立たされる職業モデル ein gedungenes Modell の決して示すこととしない千変万様の本当の高雅な姿を、最も美しい裸体が赤裸々に見せていたのである。

ここに引いた文は、必ずしも実証に基づく記述とはいいえないかもしれない。しかし、当時の状況を彷彿とさせるだけの臨場感がある。それに、この時期までの裸体像がすべて男性に限られていることを勘案すれば、ウィンケルマンの指摘は、充分、首肯できるものといえる。というのも、そもそもオリュムピア競技大会の裸体でおこなわれていたし、ポリスに付設されていたギュムナシオンやパライストラといった体育施設での日常の訓練も裸体でおこなわれていたのだから、その気になりさえすれば、躍動する身体を観察する機会はふんだんにあった。と考える方がごく自然なことだからである。
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

して、なによりもポリュクレイトスの作品自体が、そうした観察の豊富な蓄積を雄弁に物語っているといえるのである。

さて、盛期クラシック以降、美術史は豊麗様式期 rich style に移るが、この時期はギリシア全土を巻き込んだペロポネソス戦争（紀元前 431-404 年）の時期にほぼ重なる。この激動する時代にもかかわらず、創作活動全般は、華やかな装飾的効果をねらう傾向へと流れているが、この時期は、われわれの問題に関わる彫刻作品に乏しいので、ここでは略通りすることとし、次の後期クラシックへと下り降りることにしよう。

美術史における後期クラシック期は、ソクラテスの死（紀元前 399 年）からアリストテレスの死（紀元前 322 年）にいたる期間にぴたりと重なっているが、ペロポネソス戦争での敗戦によってアテネの覇権時代は終わりを告げ、おのおのおのポリスが再び分立する時代に突入する。そして、紀元前 338 年、カイロネイアの戦いにおいて、ギリシア連合軍がピリッポス二世を率いるマルテニア軍に大破され、ここにギリシア世界を特徴づけてきたポリスの独立は、実質上、失われることになる。アリストテレスは、ポリスを人間の本性と深く結びつけて考えたが 64、いまや、この政体の寿命はつき、時代は、ポリスという小さな単位をはるかに超えて、巨大な帝国の時代へ移行しようとしていた。ポリスという共同体の後ろ盾を失った人々は、否応なしに「個 individual」として大航海に浮き立っていくことになるのである 65。

さて、この時代、彫刻史の上では、ブラクシテレス、スコパス、リュシッポスが三大彫刻家として称揚され 66、身体表現の動態化が、さらに高次元へと押し進められていくことになるが、ここでは、ブラクシテレスとリュシッポスの作品について、その表現の様相をみていくことにしよう。

図 10 は、アテネのブラクシテレスによる「ヘルメス像」（原作：c. 340-330 B.C.）である。この像は、1877 年、ドイツの発掘隊によってオリンピア神域にあるヘラ神殿の内陣から発見されたものであるが、パウサニアスが記している「ヘラ神殿に奉納された像のなかに、ブラクシテレスの手になる幼児像のディオニユソスを抱くヘルメスの大理石像がある」 67 という記述と見事に一致するので、これまでブラクシテレスによる貴重な原作と考えられてきた 68。
この像は、ヘルメスがゼウスに呪われてディオニュソスをニンフのもとに連れていく道すがら、幼児を抱く左手を木枠に寄りかかりあせつつかの間の休息をしている姿であるが、それにしても、何という優美さであろう。神像ではあるのに、ここには、「アルテミシオンのゼウス」（図6、7）において見られたような厳格さが微塵も感じられない。また、ポリュクロトスの「ドリュポロス」（図9）にみられた身体表現における明確な構築性もすっかり影を潜めている。肢体は比率を破って細く引き延ばされ、いかにも華奢で繊細この上ない。洗練された姿勢から放射されるのは、これまでだれも表現し得なかったような官能性であって、知に対するよりむしろ直接感情に訴えかけてくるかのようである。

ここでは、「ドリュポロス」において構成された体軸を上下に貫く形の曲線が、さらにより深くより立体的に三次元化され、複雑な空間構成を構築するのに貢献している。優美で動的な姿勢の基軸となるこの三次元的曲線は「プラクティテレスのS字形」と命名されているとのことであるが、ローマ時代の模像である「アポロン・サウロクトノス（蜥蜴を殺すアポロン）」（原作：c. 340-330B.C.）にも、このS字曲線は明瞭に見て取ることができる（図11）。

図10：オリュンピアのヘルメス
「ヘルメス」における曲線は複雑に交錯していて、頭部は、ややうつむき加減に視線を幼児の方に落としながら両側に揺られている。続くトルソの部分は、逆の右側に揺られるとともに上向きに突き出すような方向性が与えられ、さらに腰から下腿部にかけては再び左側へ揺りが反転しつつ前としては下向きの方向にある。つまり、頭部、トルソ部、下腿部それぞれの部位が、垂直軸に対しては「左→右→左」、水平軸に対しては「下→上→下」というような交互の反転性が与えられているのである。また、立脚（支脚）である右脚側の腰が引き上げられていないのに対し、遊脚側の腰は引き下げられているが、この微妙な方向性の変化によって、右腰に重心を乗せてついつ立位姿勢で休息している状況が見事に表現されている。

筋肉表現についても、これまでのように、観察されたすべてについて総密な計算のもとに全体を余すところなく編成するといった、いわば加算型の構成ではなく、まずは、全体の統一性が優先され、余分な量感を与えるような表現をいっさい抑制する減算型の播出となっている。もちろん、だからといって貧弱な印象を与えることは全くない。多軸的な姿勢に対応して、必要・十分な筋量が全身にあくまでもなめらかに付与されており、総体として、静謐な躍動感にあふれるものとなっている。

また、運動性という観点からみると、この「ヘルメス」は、これまで観てきた形像とは異なる地平のもとにあるといってよい。というのも、なるほど木株に寄りかかって「休息」してはいるが、しかし、見てそれとわかるよう
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

な力動的な運動表現は、すっかり影を潜めてしまっているからである。遊脚側の左腕が弛められているのは、次への新たな一歩のためのものではない。木枠に寄りかかった左腕と、重心が移されて強く張り出している右脇とにより、全体重が支えられることになった結果としての「弛み」なのである。

もし、ディオニソスを抱きつつ木枠に寄りかかる左腕が外れたとしたら、ヘルメスは確実にバランスを崩すことになるだろう。その意味では、この優美さが作り上げる姿態には、不安定性が動態性へと直接するように内在している。なるほど、ここには競技運動や日常運動における動作に伴うような力動性は表出されていない。しかし、これまで分析的に見てきたことからも明らかのように、「ヘルメス」にあっては、身体表現を体に内化した動態性ともいうべきダイナミズムが静かにみきている。競技的な動作を写しているながら運動性に乏しかった「アルテミシオンのゼウス」（図6）や「ディスコポロス」（図8）とは逆に、「ヘルメス」の休息する身体は、いわば「動作なき運動性」によって貫かれているといえるのである。

次に見るのは、「ギリシア古典芸術精神の最後の後継者」のといわれるシキュオンのリュシッポスによる作品、「アポクシュオメノス（汗土を掻き落とす人）」（原作：c. 330-320 B.C.）である（図121）。プリニウスは、この像をめぐる次のようなエピソードを書き残している。すなわち、この像は、マルクス・アグリッパ（C.62B.C.-12A.D.）が寄贈して浴場の前に掲げられたのであったが、ローマ皇帝となったティベリウス（42B.C.-37A.D.）は殊の外この像が気に入り、それを自分の寝室に選びもせたところ、民衆が怒って「アポクシュオメノスを返せ」と抗議の叫び声をあげたため、やむなく返さざるを得なかった、というのである72。この像が、当時にあっていかに評判をとっていたかを如実に物語る彼話である。

リュシッポスはまた、きわめて多作な人だったらしく、1500体を超える作品を完成させた。とプリニウスは伝えている73。また、アレクサンドロス大王に宮廷肖像彫刻家として仕え、「アレクサンドロス大王の少年時代の像」から始めて一連の肖像彫刻を制作し74、大王自身もリュシッポス以外にも肖像彫刻の制作を許さなかったという75。こうした経歴は、若きアレクサンドロスの家庭教師として、ペラのマケドニア宮廷に赴いたアリストテレス (342
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

B.C.–336 B.C.）との接点を浮上させることになる。両者は、単に時代を共有したというだけでなく、時期的にはややまれるもの、アレクサンドロスを軸とするいわば同僚関係にあったといえるのである。

作品に目を転じることにしよう。名称となっている「アポクシュオメノス」とは、「描き取る」を意味する「ἀποξεῖνον」からの派生語で「描き落とす人」といった意味になるが、この呼称は、ギリシアにおける身体訓練法にまつわる慣習に根ざしたものである。ギリシアでの身体訓練が裸体でおこなわれていたことについてはすでにふれたが、その後、皮膚を守るという衛生上の理由から、練習は運動用に特別に精製された上質のオリーブ油を全身に塗ったうえでおこなわれた。練習後、肌についていた汗や土埃やオリーブ油を、「ストレンギス στρενγγίς」と呼ばれる青銅製の鎌形こそぎ具を使って描き落とし、冷水浴で仕上げをして一連の練習プログラムが続了することになるのである。

この幾分張りだしたあごをもつ個性的な容貌の青年は、競技あるいは練習を終え、ストレンギスを左手に持ちながら、前方に大きく伸ばした右腕の肘下あたりについた汚れをいまだに描き落とそうとしているところ。体重は左脚にかけているかにみえるが、右脚は体軸から大きく外れて右側方に引かれており、しかもまず先で地面を蹴ろうとしているかのような状態にある。
つまり、ここでは立脚（支脚）と遊脚との区別がやや曖昧であって、それが結果としてこの形態全体にある種の浮遊感を与えることに繋がっている。また、筋肉表現については、ポリュクレイトスの構築性よりブラクシテレスの統一性に傾いており、過不足のないなめらかさが、姿態のしなやかさを表出するのに貢献している。

リュシッポスは自らの彫刻制作にあたって、「ポリュクレイトスの『ドリュポロス』を師に仰いだ」ものと伝えられているが、一見すると、二つの形態は、似たようなテーマだという印象を受けるかもしれない。両者とも、競技的運動を直接のテーマとはせず、日常へ戻ろうとする何気ない動作の一瞬を活写しているからである。しかし、一世紀以上の時間の流れを介在させている二つの形態の間には、身体表現や空間表現において、大きなかがいが見られるのである。

まず、身体全体に対する頭部の比率であるが、「ドリュポロス」では7対1の七頭身、「アポクシュオメノス」では8対1の八頭身になっており、後者の頭部は前者に比してかなり小さい。この事実は、プリニウスが、「リュシッポスは頭髪の細部を表現し、頭を昔の形を家たちがやったよりも小さく、そしてからだをもっと細くがっちりとつくり、その像をいつそう丈高く見せることによって、青銅像芸術に大きな貢献をした」と述べていることとよく一致する。また、そのようにした理由について、プリニウスは、「先達は人間をまるで本にたたきついたが、自分は人間が見えるようにつくのだ」というリュシッポスの言葉を伝えている。

つまり、リュシッポスにおける形態制作のねらいは、人体の精確な再現ということより、見る者にとってどう見えるのか、という観点からの構成に力点がおかれていて、視覚的効果が顕著であるならば、実際の人体の構成比を崩してもかまわない、というところまで突き進んでいるのである。こうしたことを見習うにいてこの形態を観察してみると、それがどんな結果を生み出すことになるのか、徐々に見えてくることになる。

体軸を上下に貫くK字曲線が、ここでも基軸となってはいるものの、ポリュクレイトスやブラクシテレスにおけるような明確なものではなくなっている。たとえば上肢の位置と頭部の傾きとにおいて小さな破綻を見せているし、
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

また、顔、胸部、腹部の面はそれぞれ別な方向に向かっていて、プラクシテレスの「ヘルメス」に比べると転換の切り替えがより細分化されている。下体部についても、すでに述べたように、立脚と遊腳との区別が曖昧で、コントラポストが保持されるかどうか、ほとんど限界に近い瀬戸際にある。

なによりも破格なのは、その空間構成である。通常より長めの両腕が胸の前方に拡がる空間を抱え込むようにしており、しかも右腕はさらに前方に向って大きく突き出されている。側方に大きく踏み出された右脚と相俟って、「アポクシュオメノス」は、これまでの映像がその中に収まっていた空間の枠組みを大胆に突き破り、いわば、見るひとりの空間へと足を踏み出す。映像における動態性が、ここではさらに新たな次元に到達しているのである。

以上、ギリシア彫刻における身体表現を、時間軸に沿って考察してきたが、その流れをあえて単純化するならば、「直から曲」「硬から柔」「静から動」といったことになるだろう。初期アルカイック映像（図3参照）の硬直した身体表現から出発しながら、3世紀に満たない時間の流れのなかでも、ギリシア彫刻は、かのロダンをもって「人体彫刻でギリシアの上に出るものはない」85 といわれるほどの高みにまで到達した。ロダンはまた、ギリシア彫刻には「並はずれて生まのような複雑さ」86 が潜んでいることを指摘しているが、人間身体の彫刻的造形を希求する弛みない歩みが、それ自体は動くことのない映像に動態性を付与し、ついには「不動における動」を現実のものとするまでに至ったといえるのである。古典期ギリシアにおける身体認識が、いかに高度なレベルに達していたか、これらの作品群が端的に示していると言えるだろう。

第二節 身体の文化的多様性への認識: ヘロドトスの場合

前項では、古代ギリシアの彫刻家たちが人間の身体をどう見てどう造形したのか、彫刻作品における身体表現の諸相にふれつつ考察した。本項ではさらに、身体の文化的多様性に関する認識の事例としてヘロドトスをとりあげ、概観、検討してみることにしたい。
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

一 ヘロドトスとアリストテレス

古代ギリシアにおいて、身体性に関し、そこには文化的な多様性が反映するという認識を明確に示しているのは、キケロによって「歴史の父 pater historiae」32と呼ばることになったヘロドトスである。彼は、ポリスという政治形態を基盤とするギリシア諸都市と専制的な政治形態を有するペルシア帝国とのあいだの対立抗争を、『ヒストリアイ（歴史）』と名づけた著書において描いたが、この叙述は、東はバビロン、西はリビア、南はエジプト南端、北は黒海北岸におよび、アジア、ヨーロッパ、アフリカ三大陸を島に掛けの大旅行の旅行によって得られた、広大な知見をもとに成立したものであった。

ヘロドトスにとっての「ヒストリエー」とは「研究」の謂いであって、より具体的には「目撃者や権威者に質問して知る」という意味であるとのことであるが83、こうした方法論を駆使することで、自らの現地調査に基づく知見にとどまらず、さらに多くの情報がつけ加えられることになった。もちろん、『歴史』の主題はペルシア戦争の叙述にあるわけであるが、ヘロドトス自身、「もともと本書は余談 προσθήκηにわたることを建前としている」（IV-30）84と述べていることからも窺われるように、分量的にみて半分以上85にもおよぶ、神話や伝承、奇事・奇習や紛譜などの豊富な補入が『歴史』を非常に精彩あるものにする。そして、それらが、今日のわれわれにとって、貴重な地誌的あるいは文化人類学的な情報源ともなっているのである。

ところで、アリストテレスも、ヘロドトスにはたびたび言及しており、内容的にもかなり多岐にわたっているが、歴史家としてのヘロドトスにふれているのは『詩学』においてである。

詩人（作者）の仕事は、すでに起こったことを語ることではない、起こりうることを、すなわち、ありそうな仕方で、あるいは必然的仕方で起こる可能性のあることを、語ることである。なぜなら、歴史家と詩人は、韻文で語るか否かという点に差異があるのではなくて一じしき、ヘロドトスの作品は韻文にすることが出来るが、しかし韻律の有無にかかわらず、
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

歴史であることにいささかの変わりもない一、歴史家はすでに起こったことを語り、詩人は起こる可能性のあることを語るという点に差異があるからである。したがって、詩作は歴史くらべてより哲学的であり、より深い意義をもつものである。というのは、詩作はむしろ普遍的なことを語り、歴史は個別的なことを語るからである（1451a37-b7）。

この箇所では、歴史家ιστορικόςの仕事が「個別的なこと τὰ καθ’ ἐκαστὸν」で「すでに起こったこと τὰ γενόμενα」を語る点にあるとされ、「より普遍的なこと μᾶλλον τὰ καθόλου」で「起こる可能性のあること ὅσα ἂν γένοιτο」を語る詩人ποιητήςの仕事に較べれば、哲学的に見ても意義深さからいてもいささか劣るところがあるとされるのであるが、こうした文脈はともあれ、ヘロドトスの名はいわば歴史家の代表としてあげられているのである。

しかし、アリストテレスは、『動物発生論』にあってヘロドトスを物語作家ό υἱολόγοςと呼び、『歴史』第2巻第93章における記述に言及して、「魚類の雌は精液を呑みこんで妊娠する」といった不可能なことを平気で語っていいると批判している（756b6-8）。また、同じく『動物発生論』および『動物誌』において、ヘロドトスによる「インド人やエジプピア人は肌の色と同様の黒い精液を出す」（III-101）という記述を取りあげ、「あらゆる動物の精液は白い」（523a17）のであって、「歯が白いことを見ていたながらこんなことをいうのは不適当である」（736a12-13）といった批判を加えている。これらの箇所におけるヘロドトスは、アリストテレスによって、荒唐無稽ともいえるような作り話μηθοςを語る人と見なされているのである。

つまり、アリストテレスは、ヘロドトスに「歴史家」および「物語作家」という二面性を見ていることになるのであるが、このことは、ヘロドトス自身の自己認識にも一致しているといってよいかかもしれない。物語作家としてのヘロドトスへの言及は、上記のほか、『エウデモス倫理学』における記述をそれぞれとして取りあげることができるだろう。すなわち、善き人々の親愛は当事者間の相互親愛であり相互選択ゆえに人間のうちにのみ存するが、その他の親愛φιλίαについては種類のうちに存するとして、ワニの口の中の蛭をオ
第一章 身体へのギリシア的視角とアリストテレス

ジロシギ（τροχίλος：ワニドリ）がついばんで食べるという共生関係を、『歴史』第2巻第68章から引いている箇所である（1236b5-10）。

また、歴史家の死後のアリストテレスへの言及としては、『歴史』の冒頭にみえる一文、「これがトゥリオイのヘロドトスの踏查研究の記述である Ἡροδότου Θεοφράτου ἡδίστορίης ἀπόδειξις」（Hērodotou Theofrātou ἡδίστορίης ἀπόδειξις）を引用して、連結詞によって並列的につなげていく「連結的文体」の例としている。『弁論術』第3巻にみえる箇所（1409a27-31）、おおよそ、叙述はどの程度詳しくかさかたかで論じるところを、脱走したエジプト人に対し、国に残した妻のことを持ち出して説得しようとしたひとびとをかかって、当のエジプト人たちが「自分のいる所どこでも、新しい子供ができようさ」と答えている部分（『歴史』第2巻第30章）に触れている箇所（1417a5-7）、さらに、アテナイ人の国制において、党争に悩まされるメガクレスが、追放中だったペイストラトスをアテナイに呼び戻すにあたって、ピュエという名の花売り娘に女神アテナに似た衣装を着せ、あたかも女神がペイストラトスを呼び戻したかのように装いつつ、彼を娘と馬車に乗せてまんまと市内に入場させたという出来事（『歴史』I-60-4）に言及している箇所がある（『アテナイ人の国制』XIV-4）。

こうして、アリストテレスは、自然学、倫理学、制作学に関わる著作、さらには国制研究の資料においてさえもヘロドトスに言及しているのであるが、この事実は、評価についてはともあれ、ヘロドトスの『歴史』が、アリストテレスにとって、きわめて広範な関心を呼び起こすような興味津々たる著作であった、ということを物語っているよう。

二 ヘロドトスにおけるソーマの多様性

さて、これほどにアリストテレスの関心を呼んだ『歴史』にあって、「身体」はどのように描かれているのだろうか。

身体に対応するギリシア語は σῶμα ということになるが、この言葉は、ヘロドトスにあって46例ほど見いただすことができる。ただ、すべての用例が人間の身体に関するものというわけではなく、動物のからだや戦士につい
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

ても、σῶμα という用語が当てられている。たとえば、第2巻39章5、第40章7および9での用例は、犠牲として頭を切り離された牛の胴体という意味であるし、第7巻第167章7の用例も、カルタゴの風習で丸ごと全体を焼かれた犠牲のからだという意味である。また、「ワニのからだ」（II-68-12）、「馬のからだ」（V-9-7）という用例も同様で、これらは、人間以外の動物における「からだ」あるいは「胴体」を意味している。

また、人間の場合であっても、第2巻第121章γ-3および12、δ-27、第4巻第103章5および7、第6巻第30章7での用例は、「首を切り離された屍体」という意味である。あるいは、首を切り離されないまでもすでに生命の失われた遺体としてのσῶμα の用例もある。エジプトにおけるミイラ加工において詳述しながら、70日間ソーザにけておいた遺体を洗って「上質の麻布を裁って作った包帯でσῶμα をまく」と述べている箇所（II-86-23）、磔刑にされたポリュクラテスのσῶμα から日射によって水分が奪われると述べている箇所（III-125-17）、スキタイの王の埋葬法に言及して、「遺体σῶμα は塩が塗られ、腹腔を裂いて腸腑を出した後、搗きつぶしたかやつまり草、香料、パセリの種子、アニスなどをしていっぱいに詰めて再び縫い合せ」と述べている箇所（IV-71-5）がそれである。

スネル（Snell, Bruno : 1896- ）は、アリストルコスを引きながら、σῶμα という用語がホメロスでは「死体」を意味していて、生きた人間に対して用いられることはなかったと述べているが93、だとすると、ヘロドトスにおけるこうした用例は、むしろ伝統に寄り添ったものと言えることになる。ただ、ここで興味深いのは、ヘロドトスが、遺体ではあっても、σῶμα に対する処理法が民族によって異なっていることを当然のこととして、詳細な記述を残していることである。つまり、身体への対処の仕方に文化的相違のあることが、彼には、はっきり、自覚されていたのである。

もちろん、ヘロドトスにおけるσῶμα の用例は、単に「屍体」にとどまってはいない。「生きた身体」を指示するものも、『歴史』の全体にわたって数多く見い出すことができる。こうした用例について、あえて類型化を試みるなら、(1) 通常の意味での「生命ある」身体94、(2)「心身関係論」の文脈で語られる身体95、(3)慣習、あるいは風習において立ち現れる身体96、(4)
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

比喻として用いられる身体の一種は、四種類に分類することができるだろう。

類型1は、今日のわれわれが「身体」というときに思い浮かべる表象とほぼ見合うものである。たとえば、サルディスのクロイソスが、当地を訪れていたアテナイのソロンに対し、「いままで遭われたなで一番の幸せ者は誰か」と問いかける場面の記述にみえる用例がそれである。ソロンの答えは、案に相違して自分の名前でなかったため、クロイソスは、さらに「では二番目に幸せな者は」と問いただすのであるが、その答えもまた、「それはクレオビスとピトの兄弟でございます。二人はアルゴスの生れで、生活も不自由せず、その上、身体的な強靭さに大層恵まれておりました。二人も体育競技に優勝しておりてオリオロフィー、・・・・」というので、またしてもクロイソスの期待を裏切るものであった。

この兄弟のエピソードは、ヘラ女神の祭礼の折りに母親を神殿まで送り届けることになっていたのに、仕事で遅れたため、二人で牛車を引きながら急いで社までの45スタディオン（およそ千九百メートル）の距離を走破し、無事、母親を搬送したものので、彼らは身体はそのまま社のなかで息絶えた、というものである。この出来事を目撃した男たちは兄弟の体力を讃え、女たちは兄弟の孝行ぶりを大いに讃えたものであるが、ヘロドトスは「神様はこの実例をもって、人間にとっては生よりもむしろ死が願わしものであることをはっきりとお示しになった」（『歴史』I-31）と記している。ともあれ、生ある人間にとって、体育競技に優勝するような「身体の強靭さ」が幸福の要件として取り上げられているのは注目価値ある。

また、同じくソロンの「裕福なる者δύμηγα πλοῦτοις」と「幸運なる者εὐτυχῆς」とを対比させた言葉として、ヘロドトスは、「（幸運な者は）なるほど欲を満足させたり、災厄に耐える点では金持ちと同じ力はございませまい。しかし運が良ければ、そういうことは防げるわけでございます。体に欠陥もなくἀπηρός、病も知らずἀνουσος、不幸な目にも遭わず、良い子に恵まれ、容姿も美しいεὐειδῆς、というわけでございますからね」（I-32）という発言を伝え、身体にかかわる諸要素が「幸運」の契機となることを示している。ただし、「人間死ぬまでは、幸運なる人εὐτυχῆςとは呼んでも幸福な人ἀνδρὸςと申すのは差控えねばならない」（同前）として、「幸運であること"
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

と「幸福であること」が峻別され、こうした観点からすれば、「人間の身体
ανθρώπου σώμα についても自足している者 αυτόρχης はひとりとしていない」
（同前）ことが明らかとなり、生きている以上、身体的完璧さは望むべくもないことをも指摘されているのである。

こうした σώμα の用例は、今日のわれわれが「身体」という時に思い浮か
べるそれとはほとんど同様の意味内容をもつものといえる。さらに、「クニド
ス人が多数の人間をを使って運河を開築中に、作業員が岩石の破片で体 σώμα
のいろいろな部分、それも特に眼を傷つけられることがしばしばで、・・・」
(I-174) 102といった用例、「葡萄酒が体をめぐるにつれて κατάρχοντος τού
οίνου ἐς τό σώμα」 (I-212) 103、「刀槍や飛び道具による手傷を何一つ身
σώμα に受けなかったのにもかかわらず両眼の明を失い・・・」 (VI-117)
といった用例104、さらに、クロイソスにかかわる捕話で、リュディア人の
世話をよくしてくれたアルクメオンに対し、お礼として「一度に自分自身の
体に τοῦ ἔσωτοῦ σώματι つけて持ち出せるだけの黄金」を与えようと申し出た
という箇所 (VI-125) における用例などは、この類型の属するものといえる
だろう。

第2の類型は、意味そのものは類型1のそれに共通するのであるが、心身
関係論という文脈において立ち現れくる点で特徴的である。ヘロドトスは、
エジプト人の心身に関する思想として、「人間の霊魂は不滅で ἀνθρώπου ψυχή
ἀθάνατος、肉体が滅びると τοῦ σώματος καταφθίνοντος 次々に生まれてくる
他の動物の体内に入って宿る、という説を最初に唱えたのもエジプト人である。
魂は陸に棲むもの、海に棲むもの、そして空飛ぶもの、とあらゆる動物の体
を巡ると、ふたびまた、生まれる人間の体内に ἐς ἀνθρώπου σώμα 入り、
三千年前に魂の巡が終わる」 (II-123) 105という説を紹介している。

また、「神聖病 ἰρός」にかかわって、「肉体 σώμα が難病を患っているれば、
精神 φρένες (pl.: 思慮) も健全でないのは怪しみに足らぬ」 (III-35) 106と
述べている箇所、さらに、ベルシアのダレイオス王の妃であるアトッサが、
王の側近であるデモケデスに唆され、「なにか立派なお仕事をなさるのならば、
年のお若い今でございます。肉体 σώμα の発達するにつれ精神 φρένες も
またともに発達いたしますが、肉体が老化すれば精神もともに老化し、何事
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

をするにつけでも働きが鈍って参るのでございます」（III-134）107と言い寄ってギリシア征伐を煽る場面にみえる用例も、類型2に属するものである。

ただ、ここでは、σῶμαとφρένες（pl. 精神、思慮）とが相関的な関係にあることが述べられていて、上にみたエジプト人が最初に唱えたとされる「霊魂ψυχήの不滅性」と「肉体σῶμαの可滅性」という考え方とは相容れないように思われるかもしれない。しかし、σῶμαと相関的に捉えられているφρένεςという言葉は、「横隔膜」あるいは漢字と「胸」を意味するφρηνの複数形なので108、そもそも身体性に繋がる用語であるといえる。こうしたことから、両者の不離不即といった主張は、σῶμαがψυχήと対比される場合とは異なる文脈において理解されなければならないであろう。

さて、第3の類型であるが、ヘロドトスは、慣習あるいは風習のなかに立ち現れる多様な身体性に好奇心あふれる眼差しを向けている。すでにみたように、ヘロドトスは、アジア、ヨーロッパ、アフリカ大陸を股に掛けた大旅行を敢行し、直接の見聞や間接の伝聞をもとに『歴史』を書き上げたのであつが、注目すべきは、彼が、時日にあって一般的であった「ギリシア人対パルラモン」109という対立的図式から自由であって、民族ごとに異なる文化的慣習のさまざまな様態を、偏見をきかずで観察していることである110。

ヘロドトスは、アジア（小アジア西部、メソポタミア、ペルシア、シリア、アラビア）、エジプト、リビア、スキュディア、トラキア、マケドニアにおける諸民族の、いわば文化人類学的研究を敢行しているのであるが、結論のところ、「どこの国の間人ででも、世界中の慣習φύσιςの中から最も良いものを選べといえば、熟慮の末誰もが自国の慣習を選ぶ相違ない。このようにどこの国の間人でも、自国の慣習を格段にすぐれたものと考えているのである」（III-38）111として、次のような議論による例証をみている。

ダレイオスがその治世中、側近のギリシア人を呼んで、どれほどの金を賄ったら、死んだ父親の肉を食う気になるか、と訊ねたことがあった。ギリシア人は、どれほど金を賄っても、そのようなことはせぬといった。するとダレイオスは、今度はカッラディアイ人と呼ばれ両親の肉を食う習慣
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

をもつインドの部族を呼び、先のギリシア人が立ち会わせ、通弁を通じて彼らにも対話の内容が理解できるようにしておいて、どれほどの金を賃えば死んだ父親を火葬にすることを承知するか、とそのインド人に訊ねた。するとカッラディアイ人たちは大声を上げて、王に口を慎んで貰いたいといった（III-38）

この記述は、「人肉食い anthropophagy および「火葬」という遺体の処理法を事例として民族間の慣習のちがいを説示しようとするものであるが、ヘロドトスは、続いて、「慣習の力はこのようなもので、私にはピュラタスが『慣習こそ万象の王νόμος πάντων βασιλέα』と歌ったのは正しいと思われる」と述べて、人間に対する「慣習（ノモス）」の持つ支配力の大きさを具認するのである。ただし、ヘロドトス自身は、それぞれの種族がとらわれている慣習の様態を第三者として観察することに徹し、おのおのの文化に独自性を認める「文化相対主義 cultural relativism」の立場に自らを置くことと、特定の文化（慣習）のみを絶対視することから免れている。

さて、それぞれの民族における「慣習（ノモス）」の相違は、身体に関してもさまざまな多様性を現出させることになる。ここでもσώμαの用例を中心にみていくことになるが、まず、髪皮を使用した粋作りに長けているアルメニア人について、その服装の特徴を述べた上で、「髪は長く伸ばし髪結び、からだ全体πᾶν τὸ σώμαに香油を塗る。また各人が印章と手作りの杖をもっている。そして杖には必ず稲穂とか薬草とか百合とか花とかその他いろいろの模様が彫ってある。この国では模様のない杖は持たぬ風習 νόμοςなのである。彼らの身振え ἄρτησις περὶ τὸ σώμα はこのようなものである」（I-195）というように、彼らの民族的特性を描いている。

また、エジプト人の清潔好きにふれながら、『陰部に割礼を施すのも清潔のためで、体裁よりも清潔を重んずるのである。祭司は三日に一度全身πᾶν τὸ σώμαの毛を剃るが、これは神に奉仕する身として髪やほのかの不潔なもののが体に残くのを防ぐためである』（II-37）として、割礼や剃毛に言及し、あるいは、飼っていた「猫が自然死を遂げた場合、その家の家族はみな眉だけ
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

を剃る。犬の場合は全身πᾶν τὸ σώμαと頭を剃る」（II-66）116といった風
習についても述べている。そのほか、σώμαという用語は出てこないものの、
エジプト人の身体に関わる慣習として、「健康維持のため毎月三日間連続し
て吐剤と灌腸を用いて体の浄化をはかる」（II-77）117といったことや、
「荷物を運ぶのに男は頭に載せ、女は肩に担う」（II-35）118、「小便を女
は立って、男はしゃがんにする」（II-35）119、「路上で出会うと互いに
挨拶の言葉を交え代わりに、手を膝のあたりまでさげてお辞儀をする」（II-
80）120といった身体技法についても紹介している。

挨拶の際の「お辞儀」というエジプト人の身体技法は、われわれ日本人に
は親近感を覚えるものといえるが、これが、ベルシア人なると、「（身分が）
対等の場合には、話しかける代わりに、口で接吻し合う。一方の身分がやや低
いときは、頬に接吻し合うし、また一方が遠かに卑賤の身であるときは、相
手の前に土下座し平伏する」（I-134）121といった身体技法がとられること
になり、身分の上下関係が如実に形として現れることになる。

σώμαの用例に立ち戻るが、スキタイ人について、次のような慣習が、身
体に関わるものとして語られている。すなわち、彼らが誰かと誓約を交ず際
には、「土製の大壺に酒を注ぎ、これに誓約を交ず当事者の血を混ぜる。血
は錐で刺すか小刀で切るかして体σώμαに小さい傷をつけてとり、それから
短剣と矢と戦斧と投槍を空の中に浸す」（IV-70）122といった手順を踏むと
いう習慣、また、死者を埋葬した後の身の落ちをはらうにあたって、まず、
「頭は油を塗りつけてから洗い落し」、「体σώμα」については、三本の棒で
立てたテントの中において顔に赤熱した石を投げ入れて蒸し風呂状態にし、
その湯気によって身を清めるといった風習（IV-73）、さらに、スキタイ
人は蒸し風呂を専らとして「体σώμαを洗う」のに水は一切用いないこと、
女性についても、芳香を肌に沁み込ませるため、「矢杉、洋杉、香木などを
すりつぶしてできたものを、顔と体一面πᾶν τὸ σώμαに塗りつけ」るといっ
た手入れ法を用いていること（IV-75）123、などが語られている。

体に何かを塗るという習慣については、トロイアの落人の後裔と称するマ
クシウスという種族が、「頭の右側に髪を伸ばして、左側は剃り、体σώμα
には木μλατοςを塗る」（IV-191）124という風習をもつこと、また、戦いに

71
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

臨む際のエチオピア人に、「体σώμαの半分に石膏γύψοςを、残る半分に朱μίλτοςを塗る」（VII-69）という風習のあることを伝えている。

こうした身体に関わるノモスについて、このほかにも多様な髪型や入れ墨、服装や装飾、健康法や婚姻法などをめぐって、さまざまな言及を見いだすことができる。こうした事柄に対するヘロドトスの関心の広さが窺えるのであるが、類型3の用例におけるσώμαの多様性については触れ得たこととして、残る第4の類型、すなわち、「比喻」として立ち現れる「身体」についてみてみるとしよう。

この類型での用例としては、3例、見いだすことができ。まず、ペルシア人の名前が「身体上の特徴を示したり、いかにも彼彼な意味をもたしたりしているが、すべて語尾は同一の文字に終わっている」（I-139）という記述におけるσώμαであるが、これは、たとえば「オタネス」が「体の美しい」を意味するというようなことで、身体的特徴が、個人の名前にいわばシンボリックに援用されるという慣例への指摘である。

次の2例は、いずれもデルポイの巫女による託宣にみえるものであって、その1は、以下のような状況下での託宣である。

マラトンの戦い（490 B.C.）で大敗を喫したペルシア王ダレイオス一世が死去した後（485 B.C.）、後継者として即位したクセルクセスは、着々とギリシア遠征の準備を整えていた。こうしたペルシア側の動きは刻々とギリシア側にも伝わっていて、大いに不安な雰囲気を醸成しつつあったが、そうしたなか、全ギリシアにその動向が注目されていたアテナイが、神託を伺うべく託宣使をデルポイへ派遣する。そして、アリストニケという巫女が下した託宣は、次のようなものであった。

懸れる者どもよ、何故ここに坐っておるのじゃ。家屋数も、輪形の町の聳えたつ頂きも捨てて、地の涯に逃れて。頭κεφαλήも体σώμαも無事にはすまぬ、足のつま先πόδες νέατοι、また手χέρεςも脇μέσοςも余すところなく亡びゆくぞ。町は炎に焚かれ、シリアの軍を驅って進みくる猛々しさの神に踏みにじられる。軍の神の手に亡びゆく数えは数を知らず、ひ
とりそなたの城のみではない。・・・・中略・・・・それでもそなたはこの社殿を去り、心ゆくまで悲歎にくれよ（VII-140）

アテナイの託宣使は、これをきいて非常な悲歎にかきくれ、再度、託宣を嘆願することであるが、それはともかく、この託宣にみえる、頭、からだ、足のつま先、手、髪といった身体の部位にかかわる言葉は、単に文字通りにそれらを指し示しているわけではない。Macanは、「この一節は、政体 Body politic との比喩あるものは類比を含んでいる」と述べているが、ここでは、ボリスという政体を構成する諸要素が、身体的な諸部分を比喩とすることで類比的に語られているのである。

次の用例も、そうした類型に属するものである。

戦争へと状況が切迫するなか、長くスパルタと対立していたアルゴスは、ギリシア諸国が敵対するスパルタとともにペルシア戦への同盟を求めてきた場合にどう対処すべきか、最善の方策を問うため、デルポイへ託宣使を派遣する。そのときの託宣は、「陸人にはうとまれ、神には愛せられる民よ、手槍を内に構え、衛衣を固め坐して動かず、頭 κεφαλή をよくと守れ。頭は体 σώμα を救うであろうぞ」（VII-148）というものですのでが、ここでこの用例においても、Macanは、国家 state、あるいは政体 Body politic との類比性を指摘し、Stein を引きつつ、‘κεφαλή’は「統治にあたる市民」に、‘σώμα’は「それ以外の統治される市民」に対応すると指摘している。

このように、σώμα は、ヘロドトスにあって、比喩としての用法もみられるのであるが、その起源が奈辺にあるのか、つまびらかでない。ただ、σώμα という用語のもつ概念内容が、ヘロドトスの時代には、すでにボリスという人為的な国家形態に対比させても違和感を覚えないほどに拡張されていた、ということはできるであろう。

以上、ヘロドトスの身体への眼差しを、σώμα という用語の用例に曳りつつ検討してきたが、身体性にかかわるところで、もう一つ、落とすことのできない問題がある。それは、彼の「ギリシア人と競技」をめぐる叙述においてはっきりと看取されるものであるが、ギリシア人というものの特質を明確に
第一章 身体へのギリシアの視線とアリストテレス

浮かび上がせるべく、おそらく自発的に取り上げられたもののにちがいない。

三 ヘロドトスにおける競技とギリシア的精神

ヘロドトスは、たびたび、競技、あるいは競技者に言及しているのであるが、『歴史』第6巻第126章から第131章にわたって、オリュムピア競技の場を利用して「婚選び」についてのエピソードを伝えている。

シキュオンの独裁者クレイステネスは、ギリシア中から最も優れた青年を娘の婿に選びたいと考え、彼自身が四頭立て戦車競争πέθροποσに参加して優勝を果たしたオリュムピア競技の折りに、『ギリシア人にしてわれこそはクレイステネスの女婿たらんと思う者、は六十日目までに、もしくはそれ以前にシキュオンに来たれ』といった公告を出した。そして、求婚してきた者のため、わざわざ、競走道δρόμοςや角力場παλαίστραを作って御意したというのである（VI-126）135。このことは、クレイステネスが、娘婿なる資格として、ギリシア人であるとともに「競技的能力」の如何を問おうとしていたことを物語る。

クレイステネスは、各地から集まった求婚者たちの生国や家柄といった出自を確認した後、「個別的に、あるいは集団的に面接しては、求婚者たちの勇敢さφυσική、性向προδέλευσι、行動τρόποςなどを積極的に試験し」、さらに「求婚者の内比較的若き者は体育場γυμνασίουに連れて行って」その能力を自分の目で確かめたり、とりわけ会食中の振る舞いに注意をはらいつつ選考を押し進める（VI-128）137。そして、最終的にはアテナイ人のメガクレスに決定することになるのであるが138、ともあれ、ヘロドトスによるこれらの記述からは、競技的能力を重視する姿勢がはっきりとみえてとれるのである。

また、第7巻にも競技や体育訓練をめぐるきわめて興味深い記述を見ることが可能。場面は、レオニダス以下「三百人隊πτωχόστου」のスパルタ軍が、押し寄せたペルシアの大軍を相手に果敢に戦いを挑む、ついては玉砕することになる地峡コロピウスでの合戦である。

折しもこのとき、第75オリュムピア祭典の開催と重なったため（480
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

B.C.)、ギリシア諸国はテルモピュライに救援隊を派遣することをせず、ただ先遣隊のみを送ることとだった（VII-206）。オリュムピア祭典中は休戦という「エケケリヤ ἑκέχερια」の伝統があるとはいえ、危機存亡の瀬戸際にあって、なお、オリュムピア競技への参加を優先するギリシア人の心性はいかにも特異であって、ペルシア人にはほとんど了解不能なことであったにちがいない。現に、ヘロドトスは次のように記述を続けているのである。

ペルシアの大軍を率いるクセルクセス王は、テルモピュライの地峡を守備しているギリシア軍の動静を探らせるため、ひとりの斥候を送り込む。彼は、たまたま壁の外側に配置されていたスパルタ兵たちが、思い思いに体育的な訓練をしたり γυμναζόμενος、頭髪に櫛を当てたり κτεινομένος している様子を目撃する。それを見た斥候は異国の感を喰くのであるが、とにかく、帰還して見てきたところを逐くクセルクセスに報告した。しかし、当のクセルクセス自身もまた、「事の真の意味を理解することができず」、「スパルタ軍が倒すか倒されるかの戦いを眼前に控えて、懸命の準備を整えているとはどうしても思えなかった」というのである（VII-208, 209）。

ペルシアの大軍を前にして、スパルタ兵たちがどのような体育訓練をしていたのかは明らかでないが、頭髪に櫛を当てたりしているのだから兎はかぶっていない状態ということになる。さらに、次に検討する第8巻第26章での記述を併せて勘案してみると、おそらく、戦技とは直接関わりないような競技的運動であったと思われる。生き死にに直接関わらない競技的運動は、やってみれば、遊びのようなものである。まさに戦場が開かれようとしているその時にあたって、なお「遊んでいる」スパルタたち。クセルクセスには、そうした彼らの行動がどうにも理解できない奇異なもののように感じられたのである。

彼は、こうした行動の意味について訊ねるため、スパルタからの亡命者で今はクセルクセスの庇護のもとにおかれているデマラトスを呼び寄せ、その一つ一つについて聞いたことになる。

この亡命者デマラトスは、ギリシア遠征に向かってするクセルクセスからギリシア人の特質についてたずねられた折り、特にスパルタ人について：

75
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

スパルタ人は一人一人の戦いにおいても何人にも後れをとりませんが、さらに団結した場合には世界最強の軍隊でございます。それと申すのも、彼らは自由である ἐλευθερός とはいえ、いかなる点においても自由であると申すのではありません。彼らは法と申す主君 δέσποτης νόμος を戴いておりまして、彼らがこれを恐れることは、殿の御家来が殿を怖れるどころではないのでございます。いずれにせよ彼らはこの主君の命ずるままに行動いたしますが、この主君の命じますことは常に一つ、すなわちいかなる大軍を迎えても決して敵に後を見せるすることを許さず、あくまで己の部署にふみとどまって敵を制するか自ら討たれるかせよ、ということでおございます（VII-104）140。

と答えて、ギリシア人をは「自由と法 ἐλευθερία καὶ νόμος」141 によって特徴づけた人物である。

デマラトスは、このたびの問いかけに対しても、上の言葉を思い起こすよう促したうえで、彼らはテルモピライをあくまで死守するために来ているのであって、やっていことはそのための準備であり、「彼らが生死を賭して事を行なわんとする場合には、頭髪の手入れをするのが、彼らの慣習 νόμος になっている」142 として、表面的な行動からスパルタ人を侮ってはならないと諫言する（VII-209）。

ここでも、身体に関わるノモスへの言及が見られるのであるが、ある意味では、「競技」自体もまた、ギリシア人にとっての「ノモス」であるといってよい。ヘルドトスが伝える次のエピソードはこのことを物語っている。

食糧に事欠いた少数のアルカディア人がペルシア陣営に脱走してきた際、ペルシア人は、彼らを王の前に曳き出し、ギリシア軍の行動について聞き訊すのであるが：

脱走者たちは、ギリシア人はいまオリュンピア祭を祝っているところで、身体運動や馬による競技 ἀγών γυμνικός καὶ ἵππικός143 を観覧している。と答えた。その競技の賞品 ἀθλον は何かと質問者が訊ねると、彼らはオリ
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

アーレの枝の冠στέφανος τῆς ἐλαιήςが与えられたと答えた。この時アルタパノスの子トリタンタイクメスが実に見上げた言葉を吐いたが、それがクセルクセスからは病者との譲りを蒙ることになった。すなわち彼は競技の褒賞が冠で金品χρήματαでないと聞くと、黙っていることができず、満座の中でこういったのである。

「ああマルドニオスよ、そなたはわれらをよりにもよって、何たる人間と戦わせようとしてくれたことか。金品ならぬ卓越性 ἀρετή（徳）をかけて競技を行なう人間とは」（VIII-26）。

この雅話はギリシア人にとっての競技 ἀγώνの意味を考えるうえで、実に象徴的である。有用性 χρήσιμα を本質とする金品のために競い合うということであるなら、理解するにそれほど困難はない。しかし、何の有用性も持たない「アリーブの枝の冠」のため、長く厳しい訓練に耐え、自分自身のすべてを賭け、ただ己の卓越性 ἀρετήを示すためにのみ競技へと邁進する。このような行動様式は、やはり、極めて特異なものであるといわなければならぬだろう。トリタンタイクメスは、そうした損得や有用性に縛られないギリシア人たちの心性を直観的に理解し、彼らと戦うことの危険性に気づいて、満座の中、故え王に敬突くような言葉を漏らさずを得なかったのである。

以上見てきたように、ヘロドトスは、身体性と密接に関わることになる競技を、ギリシア人を理解するためのいわば指標としているといってよいだろう。これもまた、身体をめぐるノモスの多様な立ち現れの一環として理解することができるのである。

第三節 アリストテレスと身体

本節第一項において、ギリシア彫刻について考察したが、アリストテレスが生きた時代には、さまざまな彫刻作品が市内のあちこちに設置されており、こうした作品における身体表現に接する機会は、いわば日常化されていたのである。ギリシア時代に到達し得た彫刻作品の水準の高さを考えるとき、なに
よりもまず、人間の身体というもののに対する感性の鋭さに驚嘆せざるを得ない。むろん、こうした感性の鋭さは、彫刻家のそれとしてあって初めて作品へと結びつくものである。しかし、彫刻家の力量の伸展は、一般のひとびとにおける作品表現を感受する能力の高さが前提となっているはずである。

また、同節第二項において、ヘロドトスにみえる「身体の多様性」について考察した。アリストテレス自身がヘロドトスを通読したであろうことは、引用の範囲などから見てほぼ確実と思われるが\(^{146}\)、だとすれば、さまざまな民族に見られる身体に関わる多様な慣習（ノモス）についても、彼の視野に入っていたと考えられる。また、一般のギリシア人も、さまざまな異民族から構成されたペルシア軍と戦った経験から、身体に関わることをも含めて、文化的多様性についての認知度が高まっていったとみなし得るだろう。

アリストテレスの眼前に展開する、身体をめぐる一般的、知的状況は以上のようなものであった。その水準は極めて高いもので、歴史的に見ても特異な時代であったといえるのである。こうしたなか、彼は身体をどのように見、どのように考察し、そしてどのような理論的把握を試みたのであろうか。

アリストテレスによる人間身体への言及は、さまざまな著作のさまざまな箇所でなされており、また、考察の視点も多様である。ただ、ここで「身体」といっているのは、ギリシア語で σῶμα ということになるが、この言葉は、アリストテレスにあっても、ずいぶん多義的な用語になっている。試みに、ボーニッツのインデックスによって σῶμα の項をみてみると、まず、(1) 数学的対象としての「立体」、(2) 自然学的対象としての「物体」、(3) 生物の「からだ」に大別され、さらに各項ごとに語義が细分化されて、それぞれに用例があげられている\(^{146}\)。

アリストテレスにおける σῶμα が人間身体に限定されるものでないことは明白であるが、しかし、これらの対象すべてに対し、σῶμα という言葉が当てられているのである以上、そこには何らかの共通する観念があったと想定しなければならないだろう。この問題は、本研究にとっても重要な意味をもつものであるが、具体的な検討については次章以降に譲ることとし、ここでは、直接の課題である人間身体へのアリストテレスの言及に絞ってみていくこと
にしたい。
数あるσῶμαの用例のなかで、それが人間の身体を示していると確実に
言えることがあるのは、まずは、文脈上、人間ἄνθρωπόςという用語と直接的
な関わりがある場合ということになる。そうした用例を、とりあえず、以下
に挙げてみる。

(1) 肺臓の下には胴体の隔帯（いわゆる「プレネス」で肋骨とみずおちと背
骨についている）があるが、中央部は薄くて膜質である。これを貫く血管
もある。人間ἄνθρωποςの隔帯は身体σῶμαの割にして厚い方である（『動物
誌』147 497a10-15）。

(2) 身体σῶμαの大きさの割りに精液を最も多量に出すのは人間ἄνθρωποςで
ある。毛のある動物（哺乳類）の精液はねばねばしているが、その他の動
物のはねばらない。あらゆる動物の精液は白い。もっともヘロドトスは誤
って「エティオピア人は黒い精液を出す」と書いていているが（『動物誌』
523a15-18）。

(3) 四足類は立っていても疲れないし、続けてこうしていても何ともないが
（下に四本の支えがあって、その上にずっと横たわっているようなもので
あるから）、人間ἄνθρωποςが立ち続けるのは容易なことではないので、
身体σῶμαは休息と着座を要求する（『動物部分論』148 689b16-20）。

(4) 人間ἄνθρωποςの足が体の大きさのわりに動物中で最大である、ということ
とは合理的である。なぜなら、人間だけが直立性であり、したがって、二
本の足で身体σῶμαの重みを全部支えようとすれば、どうしても足が長く、
広くなければならないのである（『動物部分論』690a27-30）。

(5) 少なくとも人間ἄνθρωποςでは、その身体σῶμαはほぼ五歳でそれ以後の
期間に達する完全な型の半分に達するものと思われる（『動物発生論』
149 725b23-25）。

(6) 人間ἄνθρωποςはあらゆる動物の中で身体σῶμαが最も裸であるし、爪も
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

体の大きさのわりに最も小さいのである（『動物発生論』745b16-18）。

(7) 人間 ἀνθρώπος は、遠くからの諸感覚の精度については、身体 σῶμα の大きさのわりには動物中で最も劣ると、いえよう。相違の判別に関する精度については、あらゆる動物中で最も感覚が鋭敏である（『動物発生論』781b17-19）。

(8) これこれの個物が、言いかえればこれこれの形をもつこの身体 σῶμα が、こうした人間 ἀνθρώπος であるのは、なにゆえにであるか、と問う。だからして、ここに「なにゆえに」という問いで求められているのは、これらの質料がこれこれのものであるゆえんの原因、すなわち相相である。そして、これがまさにそのものの実体である（『形而上学』1041b6-8）。

(9) 諸属性で説明される当の基体は「人間 ἀνθρώπος」であり、「身体 σῶμα と霊魂」であり、その属性は「教養的なること」とか「白いこと」とかである（『形而上学』1049a29-30）。

(10) 考察すべきはもちろんのこと人間の ἀνθρώπινος 器量についてである。なぜなら、われわれが探し出したのは人間のものとしての善、人間のものとしての幸福だったからである。人間の器量 ἀρετή とわれわれが呼ぶのは身体 σῶμα の器量ではなく、魂の器量のことである。また、われわれは幸福を魂の活動であると言っている（『ニコマコス倫理学』1102a16-18）。

(11) すべての行為は、明らかに、人間的なもの ἀνθρωπικά である。ある種の情は身体 σῶμα から由来すると考えられ、人柄にそなわる器量は多くの点で情に密接に結び合わされていると考えられる（『ニコマコス倫理学』1178a13-16）。

(12) 人間 ἀνθρώπος であるかぎり、ひとは外的な繁栄をも必要とするであろう。なぜなら、人間の本性は観想のために自足するものではなく、身体 σῶμα の健康をも、食物やその他の世話をも必要とするからである（『ニ
コマコス倫理学』1178b33-35）。

(13) 身体σῶμα の方でも魂の方でも最も善い状態にある人間ἄνθρωποςを観察しなければならない。かかる人間において魂の身体に対する支配は明らかであるから、何故なら墮落した人、あるいは墮落した状態にある人々について見れば、彼らは悪い状態、あるいは自然に反した状態にあるので、身体がしばしば魂を支配しているように思われるであろうから（『政治学』152a1254a37-b2）。

(14) 人は三つのものによって善くて有徳なる者になる。その三つとは生まれつきと習慣と理である。すなわち、例えばまず他の動物のうちの何かとしでてではなく、人間ἄνθρωποςとして生まれて来なければならないし、またそういう者としてその身体σῶμα も精神も或る性質をもって生まれてこなければならない（『政治学』1332a38-42）。

(15) 同じ自分の身を守ることができないというのでも、身体を使ってそれができないのは恥ずべきことであるのに、言論を用いてできないのは恥ずべきでないとしたら、これはおかしなことである。なにしろ、言論を用いることこそ、身体σῶμα を使用すること以上に人間ἄνθρωποςに特有のことなのだから（『弁論術』153a1335a38-b2）。

以上、人間ἄνθρωποςとソーマとが文脈的に直接関連する主だった用例を列挙してみたが131、『動物誌』『動物外部論』『動物発生論』などのいわゆる動物学書に見えるソーマは、当然のことながら、自然学的な立場からのアプローチによるものである。これらの用例に通底するモティーフは、他の動物のソーマに比して、人間のソーマにおける特有の部位は何か、という点の解明におかれており、さまざまな見解からの考察が試みられている。

注意すべきは、なるほど人間身体の特質が探究されてはいるものの、ソーマ自体は、あくまでも他の動物と共通するとみなされていることである。「ブシューケー（魂、霊魂）が第一の实体であり、ソーマが質料であり、そして人間または動物ζωη はこれら両者から成る普遍的な意味での结合体である」（『形而上学』1037a5-7）という記述や、「恒常的な特性τὸ ἀειτίου
第一章 身体へのギリシア的視察とアリストテレス

をめぐる議論の例証としてあげられている、「動物の特性として、プシューケーとソーマから成り立つ」（『トピカ』129a2）といった記述は、「ソーマ」はもちろんのこと、「プシューケー」との関連性においても、人間的な事象にとどまるものではないことを明確に示している。

つぎに『形而上学』から引いた用例であるが、ここでの人間とソーマは、「形相εἶδοςと質料ύλη」「基体ὑποκείμενονと属性πάθος」「実体οὐσία」といったアリストテレス特有の述語と関連づけられながら、「何であるか？τι ἐστι；」をめぐる議論を進めるための例証として提示されている。

つづく『ニコマコス倫理学』からの用例では、人間性ἀνθρώπινοςや人間的なことどもἀνθρωπικάに関わって、ソーマの意味が問われている。つまり、人間としての幸福をもとめ、人間として生きていくうえで、ソーマはいかなる意味合いをもつことになるのか、といった視点からの言及であって、自然学的、形而上学的な議論とはあきらかに一線を画したものになっている。

また、『政治学』にみえる用例も、「善」あるいは「徳」をめぐる議論との関わりで、ソーマがプシューケーとともに登場する。ここでの両者をめぐる議論は、『霊魂論 De Anima』などの自然学書におけるそれとは異なり、現実の共同体のなかで他者とも関わりながら生きていくという状況を踏まえての、いってみれば、人間関係論のモデルとみなしうるものである。

最後の『弁論術』からの用例は、ソーマを言論λόγοςに対比させ、人間としては前者よりも後者を重んずべきとする議論のなかでのものである。

こうした観覧によってもあきらかなように、アリストテレスにおける身体は、さまざまな角度から取り扱われており、価値的な評価についても、「肯定的—否定的」「積極的—消極的」両面にわたる言及がある。「理由づけ」の議論も、当然のことながら錯綜を極めたものになっている。これらの所論を、アリストテレスの身体論として、統一的・体系的に把握することは、はたして可能なのかどうか。可能だとした場合、どのようにアプローチしていけばよいのだろうか。

まずは、ソーマ全体を視野におきつつこれを類型化し、それぞれにおける用例を着実に検討していくというアプローチを試みることにしよう。
第一章 身体へのギリシアの視点とアリストテレス

第一章 注

1 Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Ästhetik II, 1835, 1970 (Suhrkamp), S.374. 邦訳（長谷川宏訳）『ヘーゲル美学講義』中巻、作品社、1996年、320頁。訳については多少変更させていただいた。以下同様。
2 Ibid., S.92. 前掲訳書、74頁。
3 Ibid., S.22. 前掲訳書、12頁。
4 Ibid., S.369. 前掲訳書、316頁。
5 Ibid., S.380. 前掲訳書、326頁。
6 Ibid., S.358. 前掲訳書、307頁。
7 Ibid., S.377-378. 前掲訳書、324-325頁。
8 なお、本項での写真図版は、特に断らないかぎり、Perseusの "Art & Archaeology" における 'Sculpture' に保存されているデータベースに拠っている。
9 美術史上におけるアルカイクとは、記念建造物や彫刻が始まる紀元前7世紀からペルシア戦争が勃発するまでのおよそ200年間をさすが、さらに、初期（前700年-前580年）、中期（前580年-前530年）、後期（前530年-前500年）と3期に分ける時代区分をとることも多い。
10 村田潔著『ギリシア美術』（大系世界の美術5）、学研、1974年、115頁。
11 前600-590年頃、アッティカ出土、ニューヨーク・メトロポリタン美術館所蔵。
13 村田数之亮『ギリシア美術』新潮社、1974年、194頁。
14 前掲書、204頁。
15 上掲書、Pollittにおける時代区分、および、水田敬編『ギリシア・クラシックとヘレニズム』（世界美術大全集・西洋編4）、小学館、1995年、16頁。なお、「豊麗様式期」はペロポネソス戦争の時期とほぼ重なっている。
16 「立脚（支脚）」とは体重を託す脚、「遊脚」とは体重がかからぬ方の脚をいう。
17 前掲書、水田、42-43頁、および、上掲書、村田、197-198頁。
18 Ridgway, B.S., The Severe in Greek Sculpture, Princeton University Press.
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

15 ibid. Ridgway, p.34.
20 シャルボー他著（村田数之丸訳）『ギリシア・クラシック美術』新潮社、1973年、106頁。
25 op.cit. Ridgway, p.34.
22 この青銅像は、従来、「海神ポセイドン」と考えられていたが、近年、「ゼウス」とする説が有力になってきているとのことである。上掲書、水田、357頁。
23 図6の写真図版は、上掲、Ridgway, Fig.98に掲げた。
25 なお、オリュムピア祭、ピュティア祭に、ネメア祭およびイストミア祭を加えて、古代ギリシアの四大祭典と言われている。
26 Pausanias, VI-1. なお、これらの競技者像と並んで、哲学者アリストテレスの像が弟子たちにより奉納されていたことも伝えている（VI-1-4-8）。
28 Pausanias, VI-1-18-7. ただし、同15-8において、第38オリュムピア競技大会（628BC）で少年格技と五種競技で優勝したスパルタのエウテリダスの像について言及されている。
29 ibid. VI-1.
30 Diogenes Laertius, VIII-1-47.
31 哲学者ピュタゴラスとの関連がよく問題になる彼の作品は、ローマ時代の模像を含めても現在に伝わっていない。ibid. Pollitt, p.107.
32 op.cit. Ridgway, pp.83-87
33 ポリュクレイトスの作品については、本項3「身体表現の動態化」で取りあげる。
34 Plinius, Naturalis Historia, XXXIV-58, 59. 中野定雄他訳『プリニウスの博物誌』III、雄山閣、1986年、1379-1380頁。ただし、ミュロンについては、このあとすぐに「人間の心に感じさせるような表現を与えたとは思えない」と批評している。
35 ブルクハルト（新井靖一訳）『ギリシア文化史』第三巻、筑摩書房、1992年、
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス


36 同上。loc. cit.
37 異真図版は、Ridgway, Fig.122に挙る。
38 "τῶν ἑπεκεφαστα κατά τὸ σχῆμα τῆς ἀφέσεως, ἀπεσταμένης εἰς τὴν δισκοφόρον, ἡρέμα ὁκλάζοντα τῷ ἔτερῳ, ἐσκότα συναναστησομένῳ μετὰ τῆς βολῆς", Lucianus, Philopseudeis, 18. 高津春繁訳「嘘好き、または懐疑者」（『遊女との対話』所収）、岩波書店、1961年、1983年^3^、78頁。なお、ここでは掘訳を試みた。
39 ibid. Ridgway, pp.84-85.
40 現代の陸上競技種目における円盤投げに応じられる円盤は、男子の場合、重さ約2kg、直径約220mm、木またはその他の材料の胴体に金属の棘状をはめ込んだもので、投撲の際の持ち方は、指の第一関節までのところで支えて、適心力を利用して振り投げるのである。
41 上掲書、シャルボーノ、138頁。
42 ibid. Ridgway, p.85.
43 ibid. Pollitt, p.58.
44 高田博厚『オーギュスト・ロダン』（1968年初出）、『高田博厚著作集』第3巻、朝日新聞社、1985年、106頁。
45 高村光太郎訳『ロダンの言葉抄』岩波書店、1960年、245頁。
46 前掲訳書、253頁。
47 むろん今日には使わなくても、後世の縮小した模像によってわずかに片鱗が覚われるのみ。
48 Pausanias, V-4-2.
49 Ethica Nicomachea, 1140a9-12. アリストテレス（加藤見朗訳）『ニコマコス倫理学』（『アリストテレス全集』第13巻）岩波書店、1973年、192頁。なお、アリストテレスからの引用は、原則として岩波全集版に扱っているが、場合によって訳を変更させていただいたり、とくに短絡のない場合には自分なりの訳を試みたりしているので、あらかじめ読者の方々の寛容を賜っておきたい。
50 Physica, 195a34, 35, 195b11, Metaphysica, 1013b35, 1014a1, 3, 6, 14, 15.
51 Plinius, XXXIV-56.
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

12 佐成史『イデアの宿りー古典古代美術からビザンチン美術へー』新潮社、1976年、30頁。
13 撰著図版は、Ridgway, Fig. 42 に掲る。
14 上揭書、水田、131頁。
15 ibid. Pollitt, p.108。
16 Plinius, XXXIV-55。
17 上掲書、松村、ギリシア美術、218頁。
18 「ドリュポロス」は競技者でなくアキレスとする説もあるとのこと、同上、220頁。
19 上掲書、シャルポノー、ギリシア・クラシック美術、172頁。
20 Ibid., Hegel, S.378。上掲訳書、美学講義（中巻）、325頁。
21 ヴィンケルマン（著者四郎訳）『ギリシア美術模倣論』（1943年初出）、座右宝刊行会、1976年、21頁。なお、引用文は旧字体を新字体に改め、若干、訳を変更させていただいた。
22 Winckelmann, J., Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauerkunst, 1755, in Johan Winckelmans Sämtliche Werke Bd. 1., 1965, S.14-15。
23 クニドスのアプロディテ」（c. 340 B.C.）におけるプラクティテレスであって、彼については次に検討する。なお、アニオウスは、この女神像が大変な評判を呼び、この像を見るために多くの人々がクニドスを目指して航海した、と伝えている。Plinius, XXXVI-20。
24 ギュムナシオンは、大型の公共的な運動施設で、脱衣室や浴室はもちろん、庭園、遊歩道、討論会場なども備えていた。また、パライストラは、本来はパレーパラยาก、すなわちレスリング専用の練習場であったが、スタディオンに併設されて各種運動の練習施設となった。Jüthner, J., Die Athletischen Leibesübungen der Griechen I, L.Becvar.1965, S.157-161, ibid. Gardiner, pp.72-82。
25 ο ἄνδρως φύσει πολιτικοί ζων。Politica, 1253a2-3, 1278b19。
26 ibid. Pollitt, pp.136-137。
27 上掲書、松村、185頁。
28 Pausanias, V-17-3。
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

注1 1927年にブリューメルによって同名異人原作説が主張されて以来、今日に至るまで、プラクシテレス自身の原作かどうかをめぐって論争が続いているが、現在では、前100年頃のコピーとする説が有力とのことである。上掲書、水田、397頁。
注2 上掲書、村田、253頁。
注3 上掲書、辻、63頁。
注4 写真図版は、フルトヴェングレル、ウルリヒス共著（澤柳大五郎訳）『ギリシア・ロマの彫刻』岩波書店、1956年、1984年、第34図によるが、この彫像は、ローマ時代のコピーである。
注5 Plinius, XXXIV-62.
注6 Plinius, XXXIV-37.
注7 Plinius, XXXIV-63-64.
注8 Plinius, VII-125.
注10 Cicero, Brutus, 296-9. なお、上掲書、水田、277頁参照。
注11 ibid. Pollitt, p.175.
注12 Plinius, XXXIV-65. 上掲訳書、1380-1381頁。
注13 上掲訳書、ロダンの言葉抄、272頁。
注14 同上、127頁。
注15 Cicero, De Legibus, 1-5-5.
注16 藤織謙三『歴史の父ヘロドトス』新潮社、1989年、106頁。
注17 ヘロドトス（松平千秋訳）『歴史』中巻、岩波書店、1972年、22頁。
注18 上掲書、藤織、10頁。
注19 アリストテレス（松本仁助、岡田男訳）『詩学』、岩波書店、1997年、43頁。
注20 因みに、アリストテレスは、今日ではより自覚的な歴史家とみなされているトゥキディデスの名には1度も言及していない。TLGによる検索結果、ならびに、上掲書、藤織、407頁参照。
注21 写本はほぼ一致して「ハルカルナッソスの'Αλκαρνασσος」という読みを採用しているとのことであるが（上掲、松平訳、上巻、391頁）、Cope は、ヘロドトス

87
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス


アリストテレスがヘロドトスという名を上げているのは、以上の8カ所、すなわち、1 523a17, 2 736a10, 3 756b6, 4 1236b9, 5 1409a28, 6 1417a7, 7 1451b2, 8 A.P. XIV-4-7である。このほかに、直接名前は上げていないものの、『動物誌』VI-31における、「ライオンが出産時に子宮を外に出すという話μηδεσは馬鹿げている」（579b2-3）という記述は、『歴史』III-108への言及であるし、また、『弁論術』I-15における、「将来のことに関しては、神託の解釈者も証人となる。例えばテミストクレスが、神託の『木の城壁』という言葉を取り上げて、海戦に踏み切るべしと主張したのがそうである」（1375b35-1376a2 : 戸塚七郎訳）という記述は、『歴史』VII-143への言及、同じく『弁論術』II-8における、「伝えられるところによると、アマシスは、処刑のために引かれて行く息子の姿には涙をこぼさなかったが、自分の友が落ちぶれて物乞いしている姿には戻したのである」（1386a20-22 : 戸塚七郎訳）という記述は、『歴史』III-14への言及である。

TLGの検索結果に巡る。

上掲、松平訳、上巻、213頁。

前掲、松平訳、中巻、43頁。

第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス


① I-139-3, ② VII-140-7, ③ VII-148-17.

上掲訳書、松平、上巻、29頁。なお、「体力」と訳されている「ρύθμησις ομάδος」は「身体の強弱さ」という訳語に変更させていただいた。

前掲訳書、30頁。

前掲訳書、31-32頁。

前掲訳書、32頁。

前掲訳書、132頁。

前掲訳書、157頁。

上掲訳書、中巻、267頁。

上掲訳書、上巻、240頁。

前掲訳書、302頁。

前掲訳書、372頁。


松平千秋「アトッサの夢」（初出、1968年）『ホメロスとヘロドトス』所収、岩波書店、1985年、57-63頁参照。

ヘロドトスのこうした姿勢については、村川堅太郎「ヘロドトスについて」（初出、1950年）を参照。『村川堅太郎 古代史論集 II』所収、岩波書店、1987年、75-102頁。

上掲訳書、松平、上巻、305頁。

前掲訳書、306頁。

同上。

前掲訳書、146頁。

前掲訳書、185頁。

前掲訳書、204頁。

前掲訳書、208頁。

前掲訳書、183頁。

同上。

前掲訳書、210頁。

前掲訳書、108頁。
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

122 上掲訳書、中巻、43頁。
123 前掲訳書、45頁。
124 前掲訳書、107頁。
125 上掲訳書、下巻、54頁。
126 上掲訳書、上巻、110頁。
127 この事例は、同上、405頁の注110-2に拠る。
128 この派遣の時期については、種々の議論があるようであるが、紀元前482年か
481年とのことで考えられている。松平訳下巻、329頁、注88-1、Macan, R.W.,
129 前掲、松平、下巻、88-89頁。なお、ここでのσῶμαには、μέσοςに「胴」とい
う語が当てられている関係上、「体」という訳語を当てた。
130 ibid, Macan, p.187.
131 上掲、松平、95頁。
132 ibid, Macan, p.202. なお、前掲、松平、330頁、注95-2をも参照。
133 以下、本論に触れる箇所を除いても、① I-144, ② I-167, ③ II-91, ④ II-160,
⑤ III-137, ⑥ IV-22, ⑦ V-47, ⑧ V-60, ⑨ V-71, ⑩ V-102, ⑪ VI-36, ⑫ VI-
38, ⑬ VI-57, ⑭ VI-70, ⑮ VI-92, ⑯ VI-103, ⑰ VI-122, ⑱ VII-206, ⑲ VIII-
47, ⑳ IX-33などに競技への言及があり、『歴史』全巻にわたっている。
134 オリュムピア競技への言及もまた、ほぼ、全巻にわたっているが、巻・章を以下
に上げておく（検索はTLGに拠る）。① I-59, ② II-160, ③ IV-22, ④ IV-47, ⑤
V-71, ⑥ VI-36, ⑦ VI-70, ⑧ VI-103, ⑨ VI-103, ⑩ VI-122, ⑪ VI-125, ⑫
VI-126, ⑬ VI-127, ⑭ VII-206, ⑮ VIII-26, ⑯ VIII-72, ⑰ IX-33。
135 時期については、正確は期しがたいものの、第51オリニピアード（576 B.C.）
もしくは第52オリニピアード（572 B.C.）のことといわれている。ibid. Macan, The
Fourth, Fifth, and Sixth Books, 1895, pp.380-381. 上掲、松平、中巻、331頁、
注272-2。
136 前掲、松平、272頁。
137 前掲訳書、274頁。なお、ἂνφοράγαναは「勇敢さ」という訳語を当てた。
138 二人の結婚から生まれたのがアテナイに部族制と民主制を確立することになる
クレイステネスで、さらにその子孫として、やがてペリクレスが降臨することに
第一章 身体へのギリシア的視線とアリストテレス

なる。

前掲、松平、下巻、131-132頁。

ここに、「法としてのノモス」への言及が見られるが、「慣習」にせよ「法」にせよ、いずれも人为的所産であって、「ところ変われば」の「他でもありうる」事柄であるという点で共通する。なお、この問題は、本論において詳論する。

上掲訳書、133頁。

ここでは、γυμνός と ἄγων が対立的にあり、前者が身体運動そのものによる競技、後者が馬による競技であると理解して訳語を与えた。

上掲訳書、165頁。なお、ἀρετὴ は、「卓越性」とした。

上掲、篠原、403頁。なお、篠原は、アリストテレスによるヘロドトスの引用が漠然とした記憶によるもので、正確性に欠けるものであることを指摘している。同404-406頁。


『動物誌』からの引用は、岩波全集版の島崎三郎訳に拠る。なお、以下、ἄθρωτος には「人間」、σῶμα には「身体」という訳語を当てる。

『動物部分論』からの引用は、岩波全集版の島崎三郎訳に拠る。

『動物発生論』からの引用は、岩波全集版の島崎三郎訳に拠る。

『形而上学』からの引用は、岩波全集版の出雲訳に拠る。

『ニコマコス倫理学』からの引用は、岩波全集版の加藤浩朗訳に拠る。

『政治学』からの引用は、岩波全集版の山本光華訳に拠る。

『弁論術』からの引用は、岩波文庫版の戸塚七郎訳に拠る。

なお、ここには引かなかったが、『エウデモス倫理学』に、「ἡ ἐξ ἀθρωπίνου σῶματος」 「人間の身体の性状」という表現が見られる（1229b20-21）。
第二章 自然と身体

われわれが考察しようとする直接の対象は、人間という存在における「身体」である。しかし、すでにしばしば述べてきたように、「身体」に対応する 
σῶμα という用語の外延ははるかに広く、指示対象を人間の身体に限るものではない。本章では、アリストテレスの哲学体系における構成原理を念頭におきつつ、彼のソーマに関する所論について、できるかぎり包括的な考察を試みてみることにしよう。

第一節 ソーマをめぐる基本問題

一 数学的対象としてのソーマ

序章第二節第三項においてみたように、アリストテレスにおける σῶμα の用例は、ボーニッツのインデックスによると、（1）数学的対象としてのソーマ、（2）自然学的対象としてのソーマ、（3）生物のからだとしてのソーマに大別されることになるが、「人間の身体」という意味は、ソーマという用語の概念空間からすれば、そのごく一部を占めるにすぎない。しかし、こうした多義性をもつソーマも、以上の事柄がすべてソーマと言われるのである以上、そこにはなにか共通する観念が存しているはずである。ボーニッツの分類に基づき、まず、数学的対象としてのソーマから検討してみることにしよう。

ボーニッツが取り上げている数学的対象としてのソーマに関する用例は、『形而上学 Metaphysica』『天体論 De Caelo』『自然学 Physica』『トピカ Topica』『霊魂論 De Anima』からであって、そのうち、彼が最初に提示しているのは、『形而上学』第 1 （A）巻第 8 章におけるものである。この用例は、「あらゆる存在について研究をおこない、このあらゆる存在という
うちには感覚的な存在のみでなく感覚的でない存在もある」（989b24-26）と看破した「ピュタゴラスの徒 Πυθαγόρειοι」を取り上げつつ、「彼らは数学的対象について語ることを感覚的なソーマとしてより以上には考えていなかった οὐθὲν μάλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ή τῶν αἰσθητῶν」（990a15-16）という記述に見えるものである。

ここでは、「数学的ソーマ」と「感覚的ソーマ」とが対比される形で言及されているのであるが、アリストテレスは、「ピュタゴラスの徒」が、自然における諸現象を説明するための原理や原因を、「水」とか「空気」といった感覚的存在には求めずに、「運動 κίνησις」を伴わない「数学的なもの μαθηματικά」に求めることが重要評価しつつ、次のように述べている。

いわゆる「ピュタゴラスの徒 Πυθαγόρειοι」であるが、この人々は、あの自然学者たち φυσιολόγοι のよりも遙かに異鄉的な原理 ἀρχή や要素 στοιχέια を採用している。その理由は、彼らがその原理を感覚的存在 αἰσθητῶν のうちからは採らなかったことにある、言い換えれば、数学的説対象 μαθηματικά は、天文学 ἀστρολογία のそれを除いては、すべて運動のない ἀνευ κινήσεως 存在の範囲内に属するからである。それにもかかわらず、現に彼らの議論を探究しているのは、すべて自然 φύσις についてである。

すなわち、彼らは天界 οὐρανός を生産させ、その各部分やその属性 τὰ πάθη や働き τὰ ἑργα に関してそこに伴わない現象 τὸ συμβαίνον を観察し、そしてこれらの説明のために彼らはその原理や原因 αἰτία を使いつつしているが、このことは、彼らが、おそらく存在 τὸ ὅν といえば感覚的な存在のことでありいわゆる天界に取り囲まれているもののみであるとする点では、彼の自然学者たちと同じ見解をもっているものであることを意味する。しかし、彼らの語っている原因や原理は、いまもわれわれの言ったように、さらにそれらの高い存在 τὸ ὅν に昇るように十分に役立つものであり、自然についての説明 λόγος によりもいちそう多くそれに適したものである（Meta. 989b29-990a8）1。
アリストテレスは、彼が描かれた「存在 τὸ ὄν」の理解については、結局のところ、天界に取り囲まれた感覚的なもののみに限っていたとして、他の自然学者たちとの共通性を指摘する。しかし、彼らが、自然的な現象を説明する原理として、感覚的なものを超えた「数学的なもの、数学的概念」を導入したことについては、きわめて高い評価を与え、それが「自然についての説明」にとどまらず、むしろ、「より高次の存在者 τὰ ἀνωτέρω τῶν ὀντῶν」にもおよび得るものである、と指摘するのである。

ただ、ポーニッセスが取り上げているこの箇所からは、数学の対象としてのソーマに関するアリストテレスの見解を、具体的なものとして窺い知ることはできない。というのも、なるほど、数学的なソーマと感覚的なソーマとが対比される形で言及されているが、しかし、前者についてもまた、感覚的な物体としてより以上には考えられていない、と述べられているからである。では、他の箇所での言及はどうだろうか。『形而上学』における他の用例を見てみよう。

(1) 大きさ μέγεθος のうち、一次元的に ἕν ἕν 连続的なそれは「長さ μῆκος」であり、二次元的な ἐπὶ δῶ μ それは「広さ πλάτος」であり、三次元的な ἐπὶ τρία それは「深さ βάθος」である。またこれらのうち、限られた多さは数 ἀριθμὸς であり、限られた長さは線 γραμμή、広さは面 ἐπιφάνεια、深さはソーマである（1020a11-14）。

(2) 量において不可分割的なもの τὸ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιάρρευτον のうち、いずれの方向においても不可分割的であり且つなんらの位置をも有しない ἁθετος ものはモナスと言われ、いずれの方向においても不可分割的であるがしかし位置 ὑσις を有するものは点 σημεῖ α と言われ、ただ一つ的方向において μοναχή のみ可分割的なものは線と言われ、二つの方針において διαχή 可分割的なものは面 ἐπίπεδον と言われ、そして、すべての方針においてすなわち三次元において πάντη καὶ τριχή 量的に可分割的なものはソーマと言われる（1016b24-28）。

(3) もしソーマの本質規定 σώματοι λόγος が「幾つかの面によって限定され
第二章 自然と身体

ているもの τὸ ἐπιπέδως ὑμείμενον」というのであるなら、無限なソーマ ἀπειρον σῶμα などということは、感覚的なそれ ἄισθητον にせよ思惟的なそれ ὑμητόν にせよ、存在しないはずである²（1066b22-24）。

これらのソーマの用例において共通する規定性は、「三次元的な方向に拡がりを持ちかつ有限な量によって限定されているもの」ということになる。こうしたソーマの規定は、『天体論』³における「ソーマとはすべての方向に分割できるもののことである。大きさのうち一方向に分割できるものが線であり、二方向にできるものが面であり、三方向にできるものがソーマである」（268a7-8）という用例、同じく「ソーマは本来すべての方向に拡がりをもつもの σῶμα τὸ πάντῃ διάστασιν ἔχον」（274b19-20）という用例、『自然学』における「ソーマはあらゆる方向への拡がりをもつもの σῶμα ἐστὶν τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν」（204b20）という用例、さらには、『トビカ』⁴における「『三つの次元をもつもの』というソーマの定義 ὁ τοῦ σώματος ὀρισμὸς “τὸ ἔχον πρεῖς διαστάσεις”」（142b24-25）といった用例においても共通するものである。

要するに、ここでのソーマは、「一次元的な線」、「二次元的な面」に対する「三次元的な立体」を意味するのであって、しかも、無限ではない量的に限定された数学的対象である。しかし、アリストテレスは、こうした数学的対象であるソーマに対し、それ自体を積極的に取り上げて考察の対象とするといったことは、ほとんど、おこなっていない。

数学は、アリストテレスの学問体系においては、神学（第一哲学）、自然学と並んで、理論学に位置づけられていたが⁵、彼は、『霊魂論』においても、数学者が対象とするのは「離存的でなく、これこれの（と限定できるような）ソーマに固有でない、抽象的（に捉えられるような）属性 τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μὲν, ἢ δὲ μὴ τοιούτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως」（403b14-15）であると述べている。また、「『等しい量から等しい量を引けば残りの量は等しい』ということはあらゆる量的なものに共通であるが、数学は、切り離して、その固有の質料の或る特定の部分（たとえば、線または角または数またはその他の或る種の量）だけを研究している、しかもそれらを存在としてではな
しに、ただそれらの各々を一次元的にまたは二次元的にまたは三次元的に連続的なものとしてのかぎりにおいて研究している」にともなって行われてい、数学における研究対象の抽象的性格を強調することで、第一哲学や自然学におけるそれとの違いを浮き立てている。

では、こうした抽象性によって特徴づけられる数学は、アリストテレスの学問にあって、どのような役割を果たしていたのだろうか。

ギリシア数学史の泰斗、Heath は、「アリストテレスにおける数学についての独特の理解がもの重要な性質を、基本的には、彼の学問的方法に関する説明のほとんどが、数学からとられているという事実にある」と述べたうえで、彼が当時における初等数学の理論には通じていたものの、高等数学については、彼の著作に「円錐曲線や立方体を二倍にすることや角度を二等分することは、この問題での間接的な言及さえ見いだせない」ことからして、「どんな注意を払っていたかについてははっきりしない」と述べている。

また、Hussey も、アリストテレスが数学に深い関心を寄せていたことにについては論争の余地はないとしつつ、現実世界への応用面で最も成功した学問である数学に対して、彼が常に例証や範例の提供をそこに求めていた、と述べている。しかし、一方で、数学がアリストテレスの実体的な物理理論における程度まで組み込まれているかについては議論の余地があるとも指摘している。

こうした指摘は、数学に対するアリストテレスの関心が、数学そのものの理論的展開よりも、むしろ現実世界の説明原理としての役割に置かれていたとされる見解を提示するものである。こうした見解に従うならば、数学的対象としてのソーマについても、それ自体の探究というより、現実世界に存在するソーマの範例や説明原理としての、いわば第二義的な役割が与えられていることをみなし得ることになるだろう。

事実、アリストテレスは、「本質規定 λόγοςにおいては数学的事物の方がより先であるとしてもよかろうが、しかし、本質規定において先であるものが必ずしもすべてその実体 oúoíaにおいても先であるというわけではない」（Meta. 1077a36-b2）と指摘しつつ、「（数学的対象が）ソーマとくらべてより以上に実体 oúoíaであるのではないかということ、また、それらが、その
第二章 自然と身体

あり方においては感覚的事物 αἰσθητῶν よりもより先ではなくて、ただその本質規定においてのみそうであるということ、そしてまたそれらが、離されて、どこかに存在することの可能なものではないということ（ibid. 1077b12-14）を、その特徴として述べているのである。

ここで、実体（ウーシア）の程度において数学的対象と対比されているソーマは、もはや数学的な対象としての「立体」をいうのではなく、「感覚的事物 αἰσθητῶν」のことを指し示しているように思われる。数学的対象は、ロゴス（本質規定）においては確かに感覚的事物に先立っていなければならないが、しかし、実体性という観点からすると、感覚的事物としてのソーマにおよばないというのである。こうした「感覚的事物」に対する本質規定としての数学のがかかわりは、つぎのように説明されている。

そこで、最もよくそれぞれの問題が考察されるのはこのようにすることによってであろう。すなわち、離されて存在してはいないものを離れて存在するものと仮定することによってであろう。あたかも算学者 αἰσθητικός や幾何学者 γεωμέτρης のするように、というのは、たとえば、人間としての人間 ὁ ἄνθρωπος ἡ ἄνθρωπος は或る一つの不可分割的なものである。とここで、前者（算学者）は、まず一つの不可分割的なもの αἴσθανός（＝単位）を仮定しておいて、それからのちに、こうした不可分割的なものとしての人間になんらかの属性が付帯しているかどうかを考察した。しかし、幾何学者の方は、この人間を人間としてでもなく不可分割的なものとしてでまわしに、或る立体 στερεόν（固体）として考察する。けだし、たとえ人間が不可分割的なものではなくったにしてもその人間に属するであろうところの諸属性（たとえば立体性）は、明らかに、これらの諸属性（たとえば人間性や不可分割性）がなくても、その人間に属することができるからである。したがって、それゆえに、幾何学者たちの言うところは正当である、というのは、彼らは各々の存在を対象として論議しているのであり、彼らの対象は存在するものなのだから。けだし、存在するものの τὸ ὄν というのに二つの形態があるからである、すなわち、完全現実態において
第二章 自然と身体

存在するものと、質料的に ὑλικὸς 存在するものとが (Meta. 1078a21-31)。

ここにみられる数学的方法の要諺は、「離されて存在していないものを離れて存するものとすること τὸ μὴ κεχωρισμένον τιθέναι χωρίασι」におかれてる11。なるほど、「人間としての人間」は「不可分割的なる一」であるといえるし、また「立体」であるともいえる。しかし、こうした規定は、間違いないではないにしても、いわば「抽象の極致」ともいえるので、仮に、これが「人間とは何か」という問いに対する答えだとすれば、ほとんど、何も答えていないに等しいだろう。つまり、「その本質規定 λόγος においてより先でありより多く単純 ἀπλοιτέρος であるものを対象とする学は、それだけ多くの厳密性 τὸ ἀκριβῆς をもってはいるが、それは、「言い換えれば単純性 τὸ ἀπλοῦν をもっている」ということにはかからないのである（ibid. 1078a9-11）。

確かに、数学においても、なんらかの「存在するもの τὸ ὅν」を対象としているが、しかし、アリストテレスは、「存在するもの」を「完全現実態において ἑντελεχεία」存在するものと「質料的に ὑλικὸς」存在するものとに分けたうえで、数学的対象が後者に属するものであることを指摘する。数学が対象とする「質料的対象」とは、後にもふれるが、青銅とか木材といった運動変化し得るような「感覚的質料 ἡλικιωσθῇ」ではなく、「感覚的なもののうちであってもそれ自らは感覚的なものではない」「思惟的質料 ἡλικονομθῇ」といわれているものであって（Meta. 1036a9-12）、具体的には、「円 κύκλος」における「平面図形 σχήμα ἐπίπεδον」といった（ibid. 1045a35）「数学的対象 τὰ μαθηματικά」がそうした例としてあげられている。

アリストテレスは、事物の原因をあげる場合には、それの最も近い原因をあげなければならないとして、たとえば「人間の質料は何か」という問いに対し、「火とか土とか（のごとき最も遠い第一の質料）をあげるのではなくに、その人間に（最も近い）特有の質料をあげねばならない」と述べているが（ibid. 1044a32-b3）、もし、われわれが人間のソーマについて問題にし
第二章 自然と身体

ようとするなら、数学的なソーマ（立体）における規定性は、最も遠いものと言わなければならないだろう。

さきにわれわれは、「本質規定 λόγοςにおいては数学的物事がより先であるとしてもよかろうが、しかし、本質規定において先であるものが必ずしもすべてその実体οὐσίαにおいても先であるというわけではない」（Meta. 1077a36-b2）というアリストテレスのことを引いたが、この記述をみるとかぎり、「数学的なもの」と「実体」とが対比的に言及されているように見える。ということは、数学的なものがそもそも「実体」であるかどうかということが問題として浮上してくることになるのである。事実、アリストテレスは、『形而上学』第3（B）巻の、自らが「哲学難問集 ἀπορήμα, διαπορήμα」と呼んでいる巻において12、「諸々の数や立体（ソーマ）や平面や点がなんらかの意味で実体であるのか、あるいはそうでないのか πότερον οἱ ἀριθμοί καὶ τὰ σωματα καὶ τὰ ἔπιγινα καὶ οἱ στημα ὡσκαὶ των ἐστὶν ἡνόν」（101b 26-28）という問題を難問 ἀπορία のひとつとして立て13、これを第13（M）巻において検討しているのである。

アリストテレスは、数学的なもの τὰ μαθηματικὰ が存在しているとするならば、(1) 感覚的なものの中に ἐν τοῖς αἰσθητοῖς 存在しているか（内在説）、(2) 感覚的なものから離れて κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν 存在するか（外在説）、あるいは、(3) 彼の他の仕方で存在するかのいずれかである14として検討をすすめ、(1) の内在説については、もし数学的なものが実体であるとするならば、二つの固体 δύο στερεά が同時に存在することになってしまうなどの理由から否定する15。そして、(2) の外在説についても、さまざまな検討を加えたのち、結局、「感覚的なもの τὰ αἰσθητα と離れて一通りの固体 στερεά μοναχά があり、感覚的なものと離れて三通りの面——すなわち、感覚的なものと離れてある面、数学的固体 μαθηματικὸς στερεά のうちにある面、それ（数学的固体のうちにある面）からも離れてある面——があり、さらに四通りの線と五通りの点とがある」ようなことになって、研究対象を特定できなくなってしまうといった理由から否定する16。また、上記の選択肢（3）に問われている数学的なものの存在性については否定的に認められているが、しかし、そのあり方 τὸ εἰςα は、「実体」としてではなく、ロゴスにおいての

99
み存在するような「思惟的質料 ὀλήμητη」としてのものとされている。

そして、結局、「数学者的なもの」については、すでにみたように、「物理
とくらべてより以上に実体であるのではない ὀὐ μὴν ἀπὸ τῶν σωμάτων
ἐλεύθερον」こと、また、「そのあり方において ἀρχαία 感覚的事物よりもより光
ではなくて、ただその本質規定 λόγοςにおいてのみそうである」とさらに、「離
されて、どこかに存在することの可能なものではない κεχωρισμένα που
eἶναι δυνατόν」ことが、結論的に述べられるのである。

このようにみてくると、アリストテレスは、数学的対象としてのソーマの
「実体性」について疑問を投げかけ否定的にみているとする見解をえない
だろう。彼は、「（数学以外の）他のすべては、ソーマの諸属性 πάθη や諸作用
πολύμετα や諸能力 δυνάμειςであり、あるいは長さ μῆκος や広さ πλάτοςや
深さ βάθοςのごときも成る量であって実体でなく（というのは、『どれだけか
』は実体ではないから）、かえってこれらがそれに属しきこれらの述語である第
一のそれが実体である」とも述べているが（Meta. 1029a12-16）、数学的
な対象となる「長さ」「広さ」「深さ」は量ではあっても実体ではない、と
考えられているのである。

ところで、こうした数学的なものの実体性をめぐる議論の過程で、われわれに
とって興味深いいつぎのような仏説がある。

もしその生成の順においてより後のものがその実体においてはより先 πά
τη γενέσει ἑστερον τὴ ὀψω ἀπὸ τοῦ πρῶτον であるなら、ソーマのほうが面や
長さ（線）よりも（その実体においては）より先であるはずである。しかも
ソーマの方が、ソーマは生命あるもの ἔμψυχον にも成りうるという意味で
は、より多く完成したものであるとともにより多く全体的なもの πελετων
καὶ ὄλον μάλλον である。しかるに、線や面は、どうして生命あるものであ
りようか。このような想定はわれわれ人間の感覚を絶している。さらに
また、ソーマは或る種の実体 τὸ σώμα ὀψω τῆς であるが——というのは、
すでにこれは或る意味では完成をえているからであるが——、しかし、ど
うして線が実体でありえようか。なぜなら、線は形相または或る種の型式
第二章 自然と身体

ei̱dos καὶ μορφὴ τῆς としての実体——たとえば、霊魂 ψυχή がおそらくそうであろうように——でもないし、また質料 ὑά としての実体——たとえば、ソーマがそうであろうように——でもないから（Meta. 1077a26-34）。

ここでのソーマについて、アリストテレスは、面や線（長さ）といった数学的対象に較べて「実体においてより先」であり、さらに「生命のあるもの ἐμφύσεων」ともなりうると述べている。そして、ソーマを「或る種の実体」であるとしたうえで、「形相 ei̱dos あるいは型式 μορφή としての実体」と「質料としての実体」とを対比させ、霊魂 ψυχή を前者の事例として、ソーマを後者の事例として取り上げているのである。

ここでは、ソーマをめぐって、実体、形相（型式）、質料といったアリストテレスを特徴づける周知の用語が絡んでいるが、霊魂に対比されるソーマは、われわれが課題とする「身体」あるいは「からだ」に対応しているとみてよいだろう。そして、この意味でのソーマは、「質料としての実体」であるとされるのであるが、このことが意味するのはどういうことなのでだろうか。次項では、これまで規定することなく用いてきた「実体」について、われわれの課題に必要な限りにおいて、検討してみることにしたい。

二 ソーマにおける実体性

シンポリ哲学を展開したドイツの哲学者、カッシーラー（Ernst Cassirer：1874-1945）は、「実体 Substanz という論理的思惟物 der logische Gedanke は、科学的な世界考察一般の先頭の位置にある。歴史的に神話と研究との間の境界線をひいたのが実体という思惟物である。これを獲得することによってはじめて、哲学はその真の出発点を得たのだ」と述べているが、アリストテレスにあってもまた、この論理的思惟物としての「実体 οὐσία」は、彼の哲学的思惟の展開において、中核の意義をになうものとなっている。

οὐσία という用語は、動詞 εἶναι の女性形分辞 οὐσα の関連語で、もっともとは、「所有物」「財産」「資産」といった意味をもっていたが、アリストテレスの独自性は、まず、このウーシアを哲学史に名高い「十のカテゴリー
どんな結合 συμπλοκή にもよらないで言われるものどうものそれぞれが意味するのは、あるいは「実体」（οὐσία）か、あるいは「どれだけのもの」（ποσόν：量）か、あるいは「どんなもの」（ποιόν：質）か、あるいは「あるものに対して」（πρός τι：関係）か、あるいは「どこに」（ποῦ：場所）か、あるいは「いつ」（ποτέ：時）か、あるいは「位置していること」（κείσθαι：体位）か、あるいは「持つこと」（ἔχειν：所持）か、あるいは「為すこと」（ποιεῖν：能動）か、あるいは「受けること」（πάσχειν：受動）かである（『カテゴリーグ論 Categoriae』1b25–27）。

・・・カテゴリーの諸類 τά γένη τῶν κατηγοριῶν を規定すべきである。これらは、数において十である。すなわち、「何であるか」（τί ἐστί：本質）、「どれだけのもの」（ποσόν：量）、「どんなもの」（ποιόν：性質）、「あるものに対して」（πρός τι：関係）、「どこに」（ποῦ：場所）、「いつ」（ποτέ：時間）、「位置していること」（κείσθαι：体位）、「持つこと」（ἔχειν：所持）、「為すこと」（ποιεῖν：能動）、「受けること」（πάσχειν：受動）である（『テビカ』103b20–23）。

アリストテレスがいわゆる「十のカテゴリー」のすべてを列挙しているのは、実をいうれここに引いた 2 篇所のみであるが、両者を比較してみて直ちに目を引くのは、他の 9 つのカテゴリーすべてが共通しているのに対し、οὐσία（実体）のみは、『テビカ』において“τί ἐστί”、すなわち、「何であるか」という語句に置き換わっていることである。このことは、ウーシアという用語が、「何であるか」ということに対応する意味内容を担うものであることを物語っている。

「範疇」の意味の原語であるギリシア語の κατηγορία は、動詞 κατηγορεῖν から派生したものであるが、もともと、裁判にかかわって「告発する」「告訴する」といった意味を有していたこの言葉を、アリストテレスは、「述語
づける」という意味をもつ用語として特化したのである。牛田が指摘するように20、「カテゴリー（範疇）」という名詞が、こうした意味に特化された動詞からの派生語であるなら、当然、「述語づけ」「述語」という意味を探すことになるはずである。また、上の『トピカ』にみえる「カテゴリーの諸類 τὰ γένη τῶν κατηγορίων」といった表現によって、カテゴリーが述語の一種の分類でもあることが示されているから、「実体」もまた、「述語」「述語づけ」の領域に含まれることになり、その分類はのひとつということになってしまうだろう21。

しかし、一般には、『カテゴリー論』における「どんな基体 υποκείμενονについても（述語として）述べられず、どんな基体のうちにもあらぬもの」（Cat. 2a12-13）という記述、および「他のすべてのものも基底としての第一実体（特定の人間、特定の馬といった個物：引用者）について（述語として）述べられるか、基体としてのそれらのうちにあるかのいずれかである」（ibid. 2a34-35）という記述から、実体以外のカテゴリーが主語たる基体に属性として述語づけられるのに対し、「実体」のみは「述語の専極的主語、属性の専極的基体」であって「述語」の領域には属さない主語的な性格を有するものであるとする通念が出来上がっている22。

一方、同じ『カテゴリー論』において、述語とはなりえない個別存在としての「第一実体」（たとえば、「或る特定の人間 ὁ ἀνθρωπός ὑπὸ αὐτοῦ」に対し、「種 ἔδος」（たとえば人間）や「類 γένος」（たとえば動物）は「第二実体」として、「或る特定の人間は動物である」というように主語たる第一実体に述語づけられる。とも述べられている（ibid. 2a14-26）。つまり、この場合の実体は普遍述語であることによって、第一実体の規定性とは明らかに矛盾している。実体というカテゴリーは一つではなく二つあることになり、個別でもあり普遍でもあり、主語でもあり述語でもあることになっている。

実体カテゴリーは、カテゴリーが列挙される際には、常に第一位におかれることになる。いわば第一範疇である23。このことからしても、アリストテレスがこの実体を別格として取り提っていることは明らかであるが、しかし、その首位に位置づけずの「実体」も、上の記述に従うかぎり、カテゴリーとしての特定性を保持できないかわめて曖昧なものとなってこざるを得ない
のである。

牛田は、この「実体の両義性」をめぐって整合的な解釈を図ろうとする Ross の試みを批判し、上にみられるような「第一実体」「第二実体」の用法は『カテゴリー論』においてみられるのみであって、しかも他の著作における「実体」論学説とは整合性をもたないという理由から、これを仮説とし、「実体は主語的か述語的か」という問題を、存在論的にではなく論理的レベルで検討しつつ、以下のようない論を展開している。彼女は、実体にかかわる三種の呼称、すなわち、「οὐσία」「τί ἐστι（何であるか）」「τὸ ὅπερ τι（或るこれ）」の用例を綿密に調査し、①『カテゴリー論』におけるような「第一実体」「第二実体」の区別はほかに認められない。② τί ἐστι がつねに主語的格のものであるわけではない。③ 実体カテゴリーの指示的、疑問的、否定的呼称（τὸ ὅπερ「τί」「πώ」）もつねにただ「実体」を指している。④ と結論づける。そして、ホワイトヘッドのように「実体」と「属性」とを相関的に捉えることは、実体が属性 F を持つとき、F であるものは（すなわち実体：引用者は F である」という矛盾が生じることになるので、「F であるもの」という属性による実体の記述と、「まさに X であるところのもの ὁπερ X」という実体そのものの表出とは決して混同されるべきではないとし、実体と属性それぞれの基本的性質を、① 実体はそれ自身以外の何ものにもよらない自体であることができるもの。② 属性はそれ自身以外のなにもかによってそれであることができるもの、であると主張する。

さらに、アリストテレスの著作にしばしば登場する「実体は他もののについての述語にならず、かえって他のものがそれについての述語になる」という周知の表現が、実体の主語的性質を表わすものであることをとりあげず認め、違ったうえで、しかし、上の①に上げた実体の基本的性質を前提にすることなく、実体を専ら属性の主語として立てるに留まるなら、属性を取り除けばあとは再にも残らなくなってしまう「裸の基体」に堕すことになるので、実体の性質は第一義的に自己述語的（「或るこれは、まさに或るこれであるところのものである」）であり、第二義的には実体以外のものとの関連において主語的である、と結論づけるのである。
以上、概略を示した牛田によるカテゴリーとしての「実体」をめぐる議論には説得力がある。カテゴリーが「述語」「述語づけ」を本義とする以上、「実体」もまた「述語」のひとつでなければならないことになるが、それは、「実体」をアリストテレスがしばしば否定している種や類といった普遍的述語とすることによってではなく、「まさにそれであるところのもの＝本質 τὸ πάντως ἐν ἑαυτῷ」への自己言及として述語づけられると考えることで、整合性をはかることが可能となるのである。 「他との関係においてでなしにそれ自体で第一義的に存するところのものは、すべてその本質と同一」（Meta. 1031 b13-15）というアリストテレスの言葉は、このことを物語っているといってよいだろう。

以上、牛田に反りつつ、範疇論上の「実体」についてみてきたが、われわれの課題であるソーマとの関連においては、どのように考えればよいのであろうか。それには、前項の最後に触れたように、アリストテレスに特有の分析的なる対の認識装置、すなわち、「形相 ἔδοξι」とおよび「質料 ὑλή」とのかかわりをみていく必要があるだろう。まずは、『形而上学』第5 (Δ) 巻、いわゆる「哲学語彙集」における「実体」への言及をみておこう。

実体（ウーシア）と言われるのは、単純諸物体 τὰ ἀπλὰ σώματα、たとえば土や水やその他このようなソーマ、また一般にソーマやこれら諸ソーマから構成されたものども、すなわち生物や神的なものども、およびこれらの諸部分のことである。これらすべてが実体と言われるのは、これらが他のいかなる基体についても述語とならず、他のものがそれについての述語となる ὑπὸ ὑποκειμένου λέγεται ἄλλα κατὰ τούτων τὰ ἄλλα からである。しかし他のありようでは、このように他の基体について述語となることのない、そのようにある限りのものに内在して、それらのもののそのように存在することの原因であるものを、たとえば生物における霊魂がそうである（1017b10-16）。

ここでは、まず、(1)「土 γῆ」 「火 πῦρ」 「水 ὑδάτικ」などの単純物体、ソ
第二章 自然と身体

一マおよびこれらソマから構成された生物や神的なものの（＝諸天体30）とその部分といった自然的なソマが、例の「他のいかなる基体についても述語とならず、他のものがそれについての述語となる」という理由から「実体」の事例として取り上げられている。そして、(2) 生物における霊魂のように、実体に内在してそれをそれらしめる原因も実体であるといわれている。

アリストテレスは、これら加えてさらに、立体における面、面における線、数など31のように、(3) 「そのようなものに内在してそれらのものを限定し、或るこれ τοδε τι を指し示しており、それがなければ全体もなくななるような部分」（Meta. 1017b17-21）、そして、(4) 「何であるか το τι ἤνειναι（＝本質）、すなわちそれのロゴスが定義 ὁρισμός であるところのもの」（ibid. b21-22）を「実体」の事例として上げたうえで、以上をとりまとめ、「要するに、実体というの意味があることになる。すなわち、その一つは、もはや他のものによって述語づけられることのない最後の基体であり、他の一つは、或るこれとしてあり且つ離れて在るものである τοδε τι ον καὶ χωριστον」（ibid. 1017b23-25）と総括するのである。

「哲学語彙集」における「実体」についての記述は以下のところまでである。ここに実体として列挙されているもののうち、われわれの考察の対象として直接かかわってくるのは、(1) および (2) における事例ということになるが、しかし、これらをこれらの考察ふるい通して実体性の何れのかを不問にしたまでに十分な理解を得ること困難である。実体についての検討をいま少し続けることにした。

アリストテレスは、『形而上学』第7（Z）経において、実体に関するさまざまな角度からの考察を試みている。同巻第3章において、実体という用語の主要な意味内容について、とりあげず、① もののなにであるか το τι ἤνειναι（本質）、② 普遍的なもの το καθόλου、③ 類 το γένος、④ それぞれの事物の基体 τοιων το ὑποκείμενον の四つにとりまとめる32。そして、そのうち特に、第4の、「他のものはそれの述語とされるがそれ自らは決して他のなものものの述語とされないそれ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται，ἐκεῖνο δὲ αὐτὸμηκέτι κατ' ἄλλου」である「基体」が最も真に実体であると考えられているので、まず第一に、これを規定しておかねばならないとして（1028b33-1029a2）、次の
ように述べている。

成る意味では、質料 ὅλη がそうした基体と言われ、他の意味では型式 μορφή が、また第三の意味ではこれも基体である。両者から成るもののがそれである。ここに私が質料を示すのは、たとえば銅像について言えば、青銅がそれであり、型式というのはその銅像の形状 σχήμα であり、両者から成るものというのはこれらの結合体 σύνολον なる銅像のことである。したがって、もし形相 εἶδος が質料よりも先であり、より多く存在する μᾶλλον ののであれば、同じ理由 λόγος によって、形相はまた、形相と質料との結合体よりもより先のものであろう（1029α2-7）。

ここでは、「基体」ということで、「質料」「型式・形相」、そして両者からなる「結合体」が取り上げられ、「銅像」を具体例に、質料に該当するのが「青銅」であり、型式（形相）に該当するのが「銅像の形状」であり、そして、「銅像」は両者からなる結合体に該当することさされている。これらの説明は、むろん、「定義」のような厳密なものではないが、しかし、「形相（型式）」「質料」「結合体」三者についての一応のイメージを持つにはそれなりの有効性をもっている。また、形相が質料および質料を含む結合体より、存在性において「より先 πρῶτερον」であるともいわれているが、この存在性における「より先」「より後」の問題は、基本的には「生成・消滅」にかかわってくることなので今はさておきとし 33、ここでは、われわれの課題についての考察をすすめることにしよう。

アリストテレスは、上記の引用文に続き、「いまここに、実体とはそもそもにか τι ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία ということの概略だけは述べられた」として、先の基体の規定を援用しつつ、「実体」に対し、「基体（主語）についての述語にならず、他のものがそれについての述語になる τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἄλλα καθ’ ὅ τὰ ἄλλα」という周知の規定 35を与える（1029α7-9）。ただし、この実体規定は、前に見たように、「実体以外のものとの関連において主語的である」という第二義的なそれにすぎないので、アリストテレスは、ただ
うちに「ただこのように定義しただけではいけない、それだけでは十分でない、なぜなら、この定義はそれ自体不明瞭であるだけでなく、これでは質料こそ実体であるということになるから」（1029a9-11）として、質料が実体たりえない理由についての議論を以下のように展開するのである。

彼は、まず、「質料」について、「それ自体として何か τό ὅνでもなく、どれほどの ποσόν でもなく、その他、あるもの τό έν を規定するどんなものとも言えないもののこと」であり、また、「それら（規定）の各々がそれについて述語づけられるが、その存在性 τό εἶναι はそれら各々の述語（カテゴリー）とは異なるような何か」とあるとする。そして、「実体以外の述語は（実体に）述語づけられるが、これ（実体）は質料に述語づけられる」ものであって、「この終極的なものそれ自体 τό εἴσοχατον καθ' αὑτό（質料）は、何かでもなく、どれほどのでもなく、その他のいかなるものでもない」というのである（1029a20-25）。

こうした質料への言及は、確かに或る種の規定を与えているといえるのであるが、しかし、「A は B である」といった厳密な意味での定義とはなっていないうちに注意しておく必要がある。それはともかく、ここでは、質料がカテゴリーに属するものでないことが明言されており、質料とは、何かに述語づけられるカテゴリーとは性格を異にしていて、それ自体は「終極的 εἴσοχατον」ではあっても無規定なものであり、むしろ実体カテゴリーによって述語づけられるものである、とされている。つまり、質料それ自体はどのようなカテゴリーでないがゆえに無規定たらざるをえないが、しかし、「まことにそれであるところのもの＝本質 τό πι ἴν εἶναι」とある「実体」によって述語づけられるのであれば、それによって質料は「或る何ものか」たりうることになるもののである。

しかしながら、もし、そういうことであるなら、この質料こそが、まさにさきの「基体についての述語にならず（つまり、カテゴリーでない：引用者）、他のもの（この文脈では実体：引用者）がそれについての述語になる」という実体規定にびったりと合致することになってくるのであるから、「質料こそが実体である」といわねばならないことになるだろう。しかし、アリストテレスは、「それは不可能である δύνατον」とする。なぜなら、「離れて住る
こと τὸ χωριστὸν と或るこれであること τὸ τόδε τι とが最も主として実体に属すると認められているから）である（1029a27-30）。

ここに、実体を無規定的な質料と区別するための指標として、「離れて在ること τὸ χωριστὸν」および「或るこれであること τὸ τόδε τι」の二つが提示されているが、アリストテレスは、実体を特徴づけるのに、この二つの特性、すなわち「離在性」および「指示的特定性」にしばしば言及している。

まず、「離在性」についてであるが、「場所において、エイドスにおいて、思考において、離れて在る χωριστῶν ή τόπω ή είδει ή διανοια'」（1052b17）といった記述、あるいは、「本質規定 ὁ λόγος と型式 ἡ μορφή とが、或るこれ τόδε τι であることによってロゴスにおいて離在的である」（1042a28-31）といった記述からも窺われるように、「離在的」にも、「思考やエイドスにおいて」そうである場合と、「場所的」あるいは「端的に（無条件的に）」そうである場合とがある。前者は、たとえば、家の本質である「家であること」は、「思考において」「エイドスにおいて」、個々に存在する家とは別に、それ自体として把握することができたことを意味している。また、結合体についていわれる前者は、前者の「離在的である本質規定」が、ものとして実在する「この家」から思考やエイドスにおいて抽離しなければならなかったのとは違って、結合体自体が、「場所において」、端的・無条件的に「離在的」であることを意味している。

また、もう一方の特性である「或るこれであること τὸ τόδε τι」については、「これ τόδε」と「個別的なもの」を指し示しているとする解釈があるけれども、これは、すでにみたように、実体に対する呼称として、τὸ τόδε τι は、他の ὅψεια および τί εστι と何ら区別なく用いられているという牛田の指摘からして、実体における「指示的特定性」を意味すると考えるべきであろう。というのも、「何であるか（本質＝実体）」をいうためには、ともあれ、その「如何」についての対象性が「これ」として特定されていなければならないからである。実体の特性としての「或るこれ τόδε τι」とは、このような「指示的特定性」の謂いにほかならないのである。
さて、以上、実体規定についてみてきたが、注意すべきは、こうした考察は、実体の事例として最初に上げられていた単純物体や生物や諸天体にもそのままである、ということである。「哲学語彙集」において列挙されていた (1) から (4) までの実体 39 は、一見すると、外在的な客体として存在する諸物体と、実体をそれらをしめる本質規定とに二分されているようにみえるので、「実体」即「物体」という等式を認めてしまう誤解を生みやすい 40 もし、実体がそのまま物体であるなら、実体をめぐる面倒な議論は、全く、必要なかったはずである。「実体」とはあくまでもカテゴリーであり、「離在性」と「指示的特定性」とによって特徴づけられる認識枠組みにほかならないのであって、単純に物体（ソーマ）と同一視されてはならないのである。

アリストテレスは、『形而上学』第 7 （乙）巻も終わりに近いところで、実体について、次のように述べている。

実体は、結合体 σύνολον とロゴス（本質規定）とに区別されるが、——私の意味するところでは、一方は、それぞれのロゴス（本質規定＝形相）が質料と結びついているものとしての実体であり、他方は全くのロゴスそのものであるが——、前者の意味での実体には生成があるので消滅もあるが、しかしロゴスとしての実体には、生成もないので消滅するということがあるのではなくて、——というのも、「家であること」（家のロゴス）は生成することなく、生成するのは「この家」（質料と結合した家）であることだから——生成と消滅なく、ありそしてあらぬのである（1039b20-26）。

ここでは、実体について、ロゴス（本質規定＝形相）が質料と結びついている結合体とロゴスそのものとにまとめられているのであるが、ロゴスとしての実体、たとえば「家であること」には生成も消滅もあり得ないので、「あるとするかあるもとするか eιδί καὶ oūκ eιδίνε」以外にない、ということにならざるをえない。一方、質料と結びついた結合体、たとえば「この家」は、それが「家」たるためには家のロゴスあるいは形相によって、家の材料たる
質料が条件づけられていなければならないだろう。しかし、もしこの材料（質料）がたとえ火災によって燃え尽きたとすれば、「この家」は「消滅」しもはや存在することはない。つまり、結合体における実体性は、質料の不定性のゆえに、その恒常的同一性をつねに脅かされているのである。

このことから、アリストテレスは、こうした「おのおのの感覚的なαισθητός諸実体には、定義 ὀρισμός でも論証 ἀπόδειξις もない」とし、その理由を「これら感覚的な諸実体が質料をもつものであり、その質料の本性 φύσις は、まさにあることもあらゆることも可能なもの ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ である点に求め、そして、このゆえに「個々の感覚的実体はすべて消滅的である」とするのである（1039b.27-31）。

のちにふられるように 111、量のカテゴリーにかかわる「増大と減小」、性質のカテゴリーにかかわる「変化」、場所のカテゴリーにかかわる「移動」のいずれもが実体の属性にかかわる転化（あるいは運動）であるのに対し、「生成・消滅」は、実体そのものの存在と非存在にかかわる転化（あるいは運動）である。したがって、結合体における生成・消滅は、結合体そのものの存在・非存在を意味することになるが、それは、「あることあるもあらゆることも可能」な「質料」によって根拠づけられているのである。

自然的なる生成とは、その生成が自然によってであるところのものであるが、それから何ものかが生成するところのそれは、われわれが質料と呼ぶものであり、それらがそれによって生成するところのそれは、自然的に存在するものであり、そして、生成してそれになるところのそれは、たとえば人間とか植物 ὕπνοι とかその他このようなものとも、すなわちわれわれが最も本来的に実体であると言うところのものでもある。およそ生成する事物は、自然によるものも技術によるものも、すべて質料をもっている。というのは、これら（生成するもの）の各々は、存在することも存在しないことも可能 δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι であり、この可能性はこれらの各々に内在する質料であるからである（Meta. 1032a.16-22）。
ここでは、「自然的に」質料から生成する事例として、「人間」および「植物」が最も基本的な実体の事例として上げられている。人間も植物と同様、「存在することも存在しないことも可能」な何らかの質料から「自然的に」生成する実体であるので、当然のことながら、ロゴス（形相）としてのそれではなく、「結合体」としてのそれであるということになる。その場合、すでにふれたように、人間における霊魂を形相とし、身体を質料とする周知の図式が直ちに思い起こされることになるだろう。とすると、質料たる身体は、「存在することも存在しないことも可能」な不定なものだということになって、身体そのものにおける実体性が疑われることになるのである。

アリストテレスは、質料の実体性を、「反対のもとの転化のすべての場合において、それらの転化の基体 τὸ ὑποκείμενον になっている何かがある」（Meta. 1042a32-33）という理由から、つまり、「他のものの述語とならない」という削絶的な理由から認めているのであるが、こうした「基体としての・質料としての実体は一般に認められてはいるが、しかし、これは可能פにおける δυνάμει あるものである」（ibid. 1042b9-10）と述べて、これによって「指示的特性性」によって特徴づけられる実体とは明らかに区別している。

さらに彼は、「人間は教養的である」「人間は歩行している」のように、主語となる基体に属性たる「教養的」「歩行している」が述語づけられている場合には、基体として主語は実体であるが、「このようなものではなくて、述語となるもの τὸ κατηγορούμενον が或る形相、或るこれである限りは、最終のもの τὸ ἔσχατον は、質料であり、質料的実体 οὐσία ὑλική である」（ibid. 1049a35-36）として、「実体（主語）—属性（述語）」という関連枠組みと「質料的実体—或る形相、或るこれ（＝実体）」という関連枠組みとの明確に区別している。

牛田は、後者の場合について、「質料的実体と形相的実体」との間に成立する「たびに『他のもの』としてかかわることのない実体の内部的な関係である」とのべているが、質料が実体であるとされることは、このような結合体における「形相—質料」という内部的な関係において、質料が形相によって限定される場合に限られるのである。このことが、「人間」における「霊
魂—身体」についていわれるなら、身体は人間の質料ということになるが、
形相なる呪魂によって限定されてはじめて「質料的な実体」たりうることになる
常でするのである。すなわち、「手は、どのような場合にも人間の部分で
あるのではなく、（手としての）機能を果たすことができるかぎりにおいて
のみ、生命ある ἐμψυχος（霊魂をもつ）ものであるかぎりにおいてのみ、人
間の部分であり、生命あるものでないならば、もはやそれは人間の部分では
ない」 （Meta. 1036b30-32）ということなのである。

アリストテレスは、実体論を展開した『形而上学』第7（Z）巻を締めくく
るにあたり、「およそ実体は、実体であるかぎり、自然に従いまた自然の過
程によって形成されたものであるから、この自然 φύσιςこそは（こうした自
然的諸実体の）実体であり、構成要素 στοιχεῖον ではなくて原理 ἀρχή であ
るようにみえる」（1041b29-31）と述べているが、ここでの自然による実
体は、むろん、結合体としてのそれである。注目すべきは、こうした自然的
実体をそれらの技術的「自然」とまた実体として捉えられていることで
ある。この「自然が実体である」とは、どういうことなのでだろうか。

アリストテレスは、『天体論』において、「自然に関する研究の大部分は、
結局、ソーマについての研究になることは明らかである。なぜなら、すべて
の自然的諸実体 ἀi φύσικαi φύσιαi はソーマであるか、またはソーマや大き
さとともに生成するものだからである。このことは、どのようなものが自然
的であるかをきめれば明らかになるし、またおのおののものの観察によって
も明らかになる」（298b1-5）と述べているが、われわれのソーマの検討も
「自然」への考察へと向かわなければならないだろう。

三 自然的ソーマの原理：自然と運動

さて、アリストテレスは、上に引いた『天体論』の冒頭において、次のよ
うに述べている。

自然に関する学問 ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη は明らかに、ほとんどの大部分
が、ソーマや大きさ μεγέθοςやそれらの諸属性 πάθοςならびに運動 κίνησις
について研究する。がさらに、こうした実体に属するかぎりの諸原理をも取り扱う。なぜかというと、自然によって形成されるもの τά φύσει συνετά のうち、その或るものはソーマや大きさであり、或るものはソーマや大きさをもっており、また或るものはそれらソーマや大きさをもつものの諸原理だからである。さて、連続的なものとはどこまでも分割をかさねるのであり、他方、ソーマとはすべての方向に分割できるもののことである。大きさのうち一方向に分割できるものが綫であり、二方向にできるものが面であり、三方向にできるものがソーマである（268al-8）。

ここではまず、自然学が、「ソーマ」「大きさ μεγέθος」「その属性 πάθος」「運動 κίνησις」を研究対象とするものであることが述べられると共に、数学的な概念を援用してのソーマの一般的、抽象的な規定が試みられる。つまり、ソーマとは、「大きさ」のうち「三方向に分割できるもの τó ἐπὶ τριά διαρρετόν」というのがそれである。この規定は、とりあええず、自然学の対象としてのソーマが、「三方向に大きさをもつこと」すなわち「立体性」を有するものであることを推定するものではあるが、しかし、この規定にとどまるのであれば、むろん抽象性を免れることはできないことになる。

アリストテレスは、「自然的なソーマや大きさ τά φυσικά σώματα καὶ μεγέθη はすべてそれ自ら場所的に動くことのできるもの καθ' αὐτά κίνητα ἐίναι κατὰ τόπον」（Cael. 268bl4-16）であるとして、自然的ソーマの特性を「運動」という規定性に求めるとして、「運動をもたない数学的なソーマ」43からの離脱をはかる。アリストテレスは、こうした自然的ソーマが運動性を有するのは、「自然が運動の原理である φύσεως αρχὴν ἐίναι」（ibid. 268b16）ことに拠るとするのであるが、「自然的ソーマが運動性を有するのは自然が運動の原理としてあるから」という主張は、いささかトートロジーの感なるにしもあらざるである。がしかし、何はともあれ、自然的ソーマを理解するには、「自然」および「運動」が基概念となってくるのである。『自然学』ではつぎのように言われている。
あるとおわれるものごとものうち、或るものは自然によってふうせい存在し、他の或るものはその他の原因によって存在する。自然によって存在するもののうちもは、諸動物とその諸部分および植物た（ａし、た）めれたあるものケをた（しゅ）だ、土（せ）、火（ほ）、空気（気）、水（か）のような単純物体（すな） Talksなであり（というのは、それらおよびこのようなものうちをわれわれは自然によって存在すると言っているから）、そして、すべてこれらは、自然によってでなしに作られ存在するものどもにうるべて明らかなる差異を示している。というのも、これら（自然的に存在するものども）の各々はそれ自らのうちにそれぞれの運動および停止の原理（けんしーずきと）をもっているからである（Phys.192b8-14）。

ここでは、「自然によって存在するもの」の例として、動物とその諸部
分および植物、そして、土、火、空気、水といった単純物体（ソーマ）が列
挙されているが、これらに共通するのは、「自らのうちにそれの運動および
停止の原理（けんしーずきと）をもつ」という一点である。このこと
をより明確にするため、アリストテレスは、「寝台や衣やその他この類の」
「技術によって（ティーケーヌ）存在するもの」に言及し、これら技術的な制作
物のすべてが「それ自らのうちに転化（メタボロミ）へのなんらの衝動（オム）をも
植えつけられていない」ことをその特質として上げる（ibid.192b16-19）。
つまり、「運動や停止の原理」が自在的であるか他在的であるかを区分原
理とすることで、「自然によって存在するもの」と「技術によって存在するも
の」とが区別され、前者にあっては、自らのうちに「転化への衝動」の存す
ることが特質と考えられているのである。

このことを踏まえ、アリストテレスは、運動（および停止）の原理として
の「自然（ふうせい）」を、つきのように規定する。

或るものの自然とは、その或るもののうちに第一義的に・自体的に・そ
して付帯的にではなに・内属しているところの、その或るものの運動し
または静止することの原理であり原因である（けんしーずきと・）
この「自然」に関して与えられた最も厳密な規定において、「第一義的に

κινεῖται καὶ ἢρμεῖν ἐν ὑπάρχει πρῶτος καθ’ αὐτὸ καὶ μή κατὰ

συμβεβηκός (Phys. 192b21–23)。

この「自然」に関して与えられた最も厳密な規定において、「第一義的に
「自体的に カタ オイト」とが仮置されている理由について、Ross
は、両者が一致しない場合の事例を Simplicius (267.22–268.6) を引きつつ
取り上げ、以下のように説明する。すなわち、「第一義的に」と「自体的に」
とは常に一致するものとは限らず、①属性が「自体的に且つ第一義的でなく」
主語に現在する場合がある、たとえば「二直角に等しい角を使うこと」は、
二等辺三角形に「自体的に」属しているけれども、第一義的ではなく「媒介
的に」である、というのも「二直角に等しい角を使うこと」は、第一義的
には三角形に述語されるからである。また、②「第一義的に且つ自体的でない」
場合もあり、「自らが表面に」や「徳が心魂に」現在するといった事例がそ
うである。さらに、③「理性的であることと人間」あるいは「三角形であること
と二等辺三角形」におけるつながりのように、両特性が結合されている
場合もある・・・といった注釈であって、「自然」の規定において二つの限
定詞が仮置されなければならない理由を明らかにしている④。

このように、「第一義的に」と「自体的に」とが常に一致するとは限らな
いがゆえに、アリストテレスは厳密を期すため、わざわざ、両特性を仮置し
ているのであるが⑤、「自然」と「運動または静止の原理・原因」との関係
は、むろん、第三のパタンに属することになる⑥。

また、つぎの「付帯的にでなければならない」に関しては、ア
リストテレス自身が「ここには付帯的にでなければならない」とことわっている
が、そのわけは、或る人が、自ら医者であって、自らにとってその健康の原
因であることになるような場合もあるからである」（Phys. 192b23–24）
という断り書きをつけ加えている。

この断り書きを理解するには、上にみた技術（テクネー）と自然との関係
に関するアリストテレスの思想、すなわち「自らのうちに原因をもつ」自然
に対して「他者のうちに原因をもつ」技術を対比させるという考え方⑦を念
第二章 自然と身体

頭におく必要がある。日常において、技術のひとつである医術を有する医者が自らを治療するといったことは、十分、起こりうることであるが、しかし、その場合、医者自身が治療の原因である医術を自らのうちに内在させていることになるので、「他者のうちに原因をもつ」という技術の根本規定に抵触してしまうことになる。そこでアリストテレスは、「付帯的 

という限定を付け加えることで、「彼が医術を有することは、彼が健康にされる者たるかぎりにおいてではなく、たまたま（付帯的に）この同じ人が医者であるとともに健康にされる者（患者）でもあったからにはすきない」（Phys. 192b25-6）として、「医者」と「患者」との「相互分離性」の確保をはかるようとするのである。

このように、「第一義的に」「自体的に」「付帯的にではなしに」という限定詞は、それぞれ、「自然」を厳密に規定する上での役割を担っているのであるが、こうした限定をうける「運動と静止の原理」が自然であるとするなら、「このような原理をもつかぎりのものはすべて自然をもっている」（ibid. 192b32-33）ことになるだろう。アリストテレスは、こうしたものの「すべては実体」（ibid. 192b33）であるとし、その理由を、こうした原理をもつものは「他のものに優るのではない」がゆえに「或る種の基体 ἱποκείμενον τι」（ibid. 192b34）であるから、という点に求めている。

このように、「運動と静止の原理」を自らのうちにもと自然的実体への言及がひとまずなされるのであるが、「自然」というものの概念的把握にとってより重要なのは、当然のことながら「運動 κίνησις」についての理解である。

自然は運動の原理 ἀρχή でありまた転化 μεταβολή の原理であり、そしてわれわれの研究はこの自然についてであるから、運動のなにであるか τι ἐστι κίνησις についての考察をも忘るべきではない。というのは、これが認識されなくては必然的にまた自然も認識されえないからである（Phys. 200b12-15）。

この文章は、「運動論」を展開している『自然学』第3（Γ）巻の冒頭に見
なるものであるが、「自然」を「運動」によって定義しようとするのである以上、運動そのものの完全な理解が前提となるのは当然のことであろう。アリストテレスは、運動認識を押し進める準備として、まず、「完全現実態 ἐντελέχεια—可能態 δύναμις」40という一対の区分原理、および、「或るこれ τόδε τί（実体）」「これほどの τοσόνδε（分量）」「このような τοσόνδε（性質）」「或るものに対して πρὸς τί（関係）」および「その他」のカテゴリ（述語形態）を示す。さらに「関係」カテゴリについて、「超過 ὑπεροική と不足 ἐλλεψις」および「能動するもの ποιητικόν と受動するもの παθητικόν」とを示し、後者については「一般には、動かすもの κινητικόν と動かされるもの κινητόν との関係」であるとの但し書きを添えている（Phys. 200b26-31）。

要するに、アリストテレスは、「運動」のための認識装置として、「（完全）現実態—可能態」および数種の「カテゴリ」を準備し、それらを援用することで「運動」概念の分析をすすめようとするのである。そして、まずは、後者のカテゴリによる分析が試みられる。

運動は事柄 τὰ πρᾶγματα を離れては存在しない。というのは、転化するものが転化するのは、常に、実体において κατὰ σύσιαν であるか、量において κατὰ ποσόν であるか、性質において κατὰ πολύν であるか、場所において κατὰ τόπον であるかであり、しかも、われわれの言うように、これらの述語形態 κατηγόρημα のいずれにも共通にあてはまりながら、このもの τόδε（実体）にも量にも性質にもその他いかなる述語形態にも属しないようなものは、見い出すことができないからである。したがって、上述の存在諸形態から離れて別にはなにものも存在しないのだから、どのような運動 κίνησιςも、どのような転化 μεταβολή も、これら（述語形態）から離れて別には存在しないはずである（Phys. 200b32-201a3）。

ここでは、「運動」あるいは「転化」が、四つのカテゴリ、すなわち「実体」「量」「性質」「場所」に基づいてそれぞれに存在しうることが述べら
自然と身体

れているが、『形而上学』第 12（A）巻においても、同じ四種のカテゴリーに基づく「転化」の分類がなされている（1069b9-13）。すなわち、① 実体における「生成 γένεσις と消滅 φθορά」、② 量における「增大 αύξησις と減小 φθορά」、③ 属性 πάθος（性質）における「変化 ἀλλοίωσις」、④ 場所における「移動 φορά」がそれであるが、これら四種の「転化」は、上の引用における「運動」の類型としてもそのまま該当する。ともあれ、カテゴリーに基づく分析は、こうした運動形態の相違を浮上させることになるのである。

では、もう一方の認識装置である「（完全）現実態=可能性」による運動分析はどうであろうか。注意すべきは、この対の用語による分析の場合、上のカテゴリーが対象的に存在しているさまざまな運動を区分する原理として機能していたのに対し、運動概念自体のいわば内在的規定のために役立っていることである。

運動とは、可能態においてあるものの、そのように（可能態に）あるものとしての、それの（完全）現実態である ἡ ποὺ δυνάμει ὅντος ἑπτελέξεια, ἡ ταιοῦτον, κίμησις ἔστιν（Phys. 201a10-11）。

それが、難解をもって知られる運動の定義であるが、同様の規定がなされている『形而上学』第 11（K）巻では、「ἡ ποὺ δυνάμει ἡ ταιοῦτον ἐστιν ἑνέργειαν κίμησις」（1069b16）というように「ἑπτελέξεια」がそっくり「ἑνέργεια」に置き換わっている。一般に、アリストテレスが「現実態=可能性」という枠組みによる分析を試みる際には、「ἑνέργεια=δύναμις」を用いるのが普通なので、以下の議論では、エンテレクイアクとエネルギーアクを区別することができず進めていくこととするが。ともあれ、「運動」の定義は、ほとんど「可能態」と「（完全）現実態」によってのみ構成されているのである。アリストテレス自身、「理解することが困難 χαλεπὴ ἰδέαν」（Phys. 202a2）である。と認めているこの定義の意味するところはどんなことなのかだろうか。

この箇所に対する Ross の注釈はきわめて簡潔なものである。すなわち、この規定にみえる ἑπτελέξεια は「現実性 actuality」という意味ではなく「現
実化 actualization を意味しなければならないとした上で、「運動とは、可能性から現実性への経過 passage である」と解釈するのである。しかし、藤沢も指摘するように、もし、「運動 κίνησις とは経過 ἐνεπελέχεια である」とするなら、「可能態においてあるものの、そのようにあるものとしての τοῦ δυνάμειν εὑτος, ἢ τολούτοι」という限定は全く意味をなさないことになるだろう。「運動」概念を理解する鍵は、まずは、「可能態」と「（完全）現実態」という一致の用語の理解にかかってくるのである。

アリストテレスが「デュナミス」という用語を「エネルギー」との対比において考察しているのは、『形而上学』第 9 （Θ）巻においてである。彼は、「デュナミスは、エネルギーと同様、ただ単に運動との関連において言われる場合のそれよりも広い意味をもっている」ので、「まずこの運動との関連において言われる場合のデュナミスについて述べ、エネルギーについての規定を与えるときに、他の意味でのそれについても明らかにしてしよう」という方針を示す（1046a1-4）。そして、まず、①「転化の原理 ᾴρχή μεταβολῆς」および ②「受動しうる転化の原理 ᾴρχή μεταβολῆς παθητικῆς」としてのデュナミス概念を検討し、それぞれを次のように規定する。すなわち：

① 他のもののうちにあるか、他のものとしての（当のもののうちにある）転化の原理 ᾴρχή μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλῳ (1046a10-11)

② 他のものによるか、他のものとしての（当のものによる）受動しうる転化の原理 ᾴρχή μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλῳ (1046a12-13)

というのがそれであるが、限定句としての「他のものとしての（当のもの）」とは、すでにみたように、たとえば医者が自らを患者として治療する場合のそれに相当する。すなわち、病を治療する原理としての医術は、本来、患者とは別人である医者が有する（他のもののうちにある）デュナミスであるが、しかし、患者が医者である場合には、本来なら他のものとしてある医術が、たまたま、当の患者自身のうちに原理として存しうることになるのである。

これらの意味でいわれるデュナミスは、「能動しては受動する ᾴ ρ ου
第二章 自然と身体

ποιήσαι ἢ παθεῖν」デュナミス（1046a17）、すなわち、「能動的可能」および「受動的能力」であるといえようが、「運動とのかかわり」でいうなら、前者は「なにか他のものを動かし得る能力」として、後者は「なにか他のものによって動かされ得る能力」として理解することができるだろう。

これらの検討を受け、アリストテレスは、「つぎにわれわれはエネルギーについて、エネルギーとは何か、またそれはどのようなものであるか τι τέ έστιν ἡ ἑνέργεια καὶ ποιόν τι を、規定することにしよう。というのは、それを分析すれば、同時にまたデュナトンと言われるものについても、われわれがただたんにその本性上、端的にまたはなんらかの条件のもとで他のものを動かすまたは他のものによって動かされるようなもの ποιεῖν ἄλλο ἢ κυνείσθαι ὑπ’ ἄλλων をデュナトンと言うだけでなく、これとは異なる意味でもそう言っているということが、明らかになるであろうから」（1048a25-30）として、デュナミスの新たな意味の探究をエネルギーとの対比において試みるのである。

しかし、実をいうと、エネルギーの規定については、「当の事柄 τὸ πράγμα が、デュナミスにおいて δύναται とわれわれの言うようなそのような仕方においてではらしに存するということ」（1048a30-32）といった漠然たるい方かはなされているにすぎない。アリストテレスは、「いまわれわれの言おうと欲するところは、その個々ものに基づくエバゴーゲーによって ἐπί τῶν καθ’ ἕκαστα τῆ ἐπαγωγήν 示されるのであるが、一般にひとはあらゆるものについて定義 ὁλος を求むべきではなく、類比関係 τὸ ἀνάλογον によっても解すべきである」（1048a35-37）として、エネルギーにかんする截然たる定義を与えることの困難性を指摘しつつ、「類比」による理解を求めるのである。

これは、認識の根幹にかかわってくる。ここにいわれている「エバゴーゲー ἐπαγωγή」は、「個別的なものから普遍的なもの τὸ καθόλου への上昇の道 ἐφόδος」（『トピカ』105a13-14）といわれる認識的方式であって、「感じによっていっそうよく知られおり多くのひとたびに共通」（ibid.a17-18）とされるものであるが、今日にいうところの「帰納 induction」に近いものといえよう。これに対し、「或ることどもが定立されると、これら前提となったことどもとはなにか別のものが、これらの前提によって必然的に結
果する論議の方式は「推論συλλογισμός」と呼ばれ（ibid. 100a25-27）、その推論が「真実なἀληθής 最初のことども（前提）から出発しておこなわれ る」場合を「論証ἀπόδειξις」と呼んで（ibid. a27-29）、エパゴーゲーとは、明確な区別がなされている。

アリストテレスは、推論を押しつけて進める際の最も確実な原理であると自らが みなしている「矛盾（律）ἀνιψασις」について、「（或る人々はこの原理につ いてまで論証すること ἀποδεικνύναι を要求するが、それは彼らが無教養 ἀπαδευσιαのためである。というのは、何については論証を求めべきで何に ついては求めべきでないという区別を心で持っているの、教養のない証拠 だからである。なぜなら、すべてのことについて一般的に論証が必要である というわけではないからである」（Meta. 1006a5-8）と述べているが、論証の さらなる論証を求めることを、結局、「無限進行εἰς ἀπειρον βασιζέντων」（ibid. 1006a9-10）に陥ってしまって、認識そのものの成立自体を不可能にしてしま う、と考えられているのである。

「エネルギーアイ」との概念規定についても、事情は同様であるように思われ る。アリストテレスが運動概念を規定すべき導入した「エネルギーアイ」は、 認識がそこから始まる最端のἐσχάτος 原理の一つであって、それ自体はもは や論証の対象とはなり得ないのである。したがって、エネルギーアイの意味内 容を理解するには、「個々のものが明白であるという理由によって全体的な ものを示す」（A.Pst. 71a8-9）「エパゴーグー」に視るのではなく、つぎのよ うなデュナミスとの「類比関係 τὸ ἀνάλογον」による了解が求められることに なるのである。

一般にひとはあらゆるものについて定義 ὁλος を求むべきではなく、類比 関係 τὸ ἀνάλογον によっても了解すべきである。すなわち、現に建築して いるものが建築しうるものに、目ざめているものが眠っているものに、現 に見ているものが視力をもってはいるが目を閉ざしているものに、また材 料 ἀνή から形作られたものがその材料に、完成したものに未完成なものに 対してのような類比関係を。そこで、この対立項の一方によって現実態が
規定され、他方によって可能なものが規定されるとしよう。すべてのものがひとしく同様に「現実において ἐνεργεία」と言われるのではなくて、A が B のうちにまたは B に対してあるように、そのように C は D のうちにまたは D に対してあるような類比によってそう言われるのである。たとえば、その或る場合は運動 κίνησις がデュナミスに対する仕方のようであり、或る場合は実体が特定の質料に対する仕方のようにである（Meta. 1048a36-b9）。

ここに列挙されている、①「現に建築しているもの一建築しようるもの」、②「目ざめているもの一眠っているもの」、③「現に見ているもの一視力をもってはいるがモを閉ざしているもの」、④「材料から形作られたもの一材料」、⑤「完成したもの一未完成なもの」といった個々の事例において、前者をそれぞれ A、後者をそれぞれ B とし、現実態を C、可能態を D とするなら、「A:B=C:D」という類比的な関係が成立する。そして、アリストテレスは、こうした A および B における具体的事例からのエポゴーゲーによって、現実態と可能態について理解するように求めているのである。

「現実態」および「可能態」は、以上のことからも窺われるように、特定の事物を対象とするような概念ではなく、或ることが「現実的にあるか」あるいは「可能的にあるか」といった物事のあり方の様相を指し示す概念である。アリストテレスは、エネルギーとデュナミスをこうした物事の様相を分析し把握するため装置として鍛え上げ、とりわけ、力動性を本質とするような対象の分析に援用していく。そして、力動的なものの典型である「運動」に対しても、この様相にかかわる両概念を活用することで、「運動とは、可能態においてあるものの、そのように（可能態に）あるものとしての、それの（完全）現実態である ἡ τοῦ δυνάμει ὁντός ἐνεργὸν ἐνεργεία, ἡ τοιούτων, κίνησις ἐστιν」（Phys. 201a10-11）といった規定を与えることになるのである。

しかし、この規定は、定義としてはかにも茫漠としている。アリストテレス自身、運動規定が鮮明でない理由について、次のように述べている。
運動がこのように無規定的 ὀμιστός と思われる理由は、それをあるもの τὸ ὅν の可能態としてもまた現実態としても定めることができないからである。というのは、どれほどかの量であることの可能なものも、また現実態においてどれほどかの量であるも、運動するものではないことは必然だからであり、しかも運動は、なんらかの現実態であるが ἐνέργεια εἶναι τις 、未完了的 άτελής であると思われるからである。そして、そう思われる理由は、運動がそれの現実態であるところの可能なもの τὸ δύνατόν が未完了的だからというにある。そしてまさにこのゆえに、運動のなにであるか πά λέστιν をとらえることが困難なのである（Phys. 201b27-33）。

運動は、端的に「可能態」あるいは「現実態」のどちらか一方の様相にあ るものとして割り切ることができない。たしかに「現実に」存在するのではあるが、しかし、運動における「可能性のもの」がすべて現実化して完了してしまった様相にあるものではなく、あくまでもその可能性が未完了的なまま保持されている様相にある現実態なのである。

アリストテレスはまた、上の定義における限定句の部分（ἡ τοιοῦτον, οὐ ἡ δύνατόν 61）にわざわざ言及し（「私はここで＜として＞といったが λέγω δὲ τὸ ἡ ὁδί」 ibid. 201a29）、青銅と運動（影収活動）をと具体例としてつつその意味するところを説明しようと試みている。すなわち、「青銅は可能態としては影収たりうるが、しかし、（影刻するという）運動は、青銅としてのかぎりの青銅の現実態ではない。というのは、青銅であることと可能的に何かであることとは同じではないからである。もし、このことが端的にロゴスにおいて同じであるなら、青銅の青銅としてのかぎりの現実態が（影刻するという）運動であるということになるだろう。しかし、両者は同じことではないのである」（ibid. 201a29-34；傍点引用者）というのである。

そして、「可能なもの・可能なものとしての限りにおいてのそれの・ 完全現実態 ἡ τὸ δύνατον, ἡ δύνατον, ἐνελέχεια」 (201b4-5) という先の 運動の定式に、建築活動の場合を「建築可能なものの・建築可能なもの
としてかぎりにおいてのそれの・現実態が建築活動である isoner oikodōmōtō
ēnérgeia, oikodōmōtō, oikodōmōis ēsōn」 (Phys. 201b9-10) というよ
うに重ね合わせ、つぎのような説明を加えている。

建築可能なものの現実態は、この建築活動 oikodōmōis であるか、ある
いは家 oikia であるかのいずれかである。しかし、すでに家が存在している
ときには、もはやそれは建築可能な oikodōmōtō なものではなくなってしま
る。だが、建築されること oikodōmeīta は建築可能なことなのでから
ら、必然的に建築活動が現実態であることになる。そして、建築活動は或
る種の運動 kinesis ṝis なのである。それだけではなく、その他の諸運動の場
合にも、これと同じことが言われよう (ibid. 201b10-15)。

少しく数行してみればこういうことになるであろう。完成した家は、確か
に現実態においてあるもののではあるが、一方で、「建築可能な」という規定
性そのものも、家が完成する（現実態となる）とともに無意味なものとなっ
てしまう。「建築可能な」という規定が現実のものとして（現実態において）
意味を持ち続けるのは、建築活動という運動が持続している限りにおいての
ことなのである。換言すれば、建築活動という運動は、家となることの可能
なものが家として完成するまでの間、あるいは、家の建築（運動）が未完了
で可能性の様態が保持された状態にある場合にのみ、現実のものとして機能
できることになる。「可能なものの・可能なものとしての限りにおいて
のそれの・完全現実態 hō toū dynatō, ṝis dynatōn, ēnérgeia」という運動定
義が意味するところは、以上のようなことであると考えられるのである。

さて、以上、自然的ソーマをそれらよりしている「自然 φύσις」「運動
kinesis」、および「現実態 ἐνέργεια」「可能態 δύναμις」についての概念的
検討を重ねてきたが、自然的ソーマは、こうした基本的な概念によってその
存在性に関する探究がなされているのである。その具体的なあり方は、すで
に何度かふれているように、火、空気、水、土といった単純物体であり、こ
れらから構成される物体であり、さらに生命をもった動物や植物であり、さ

125
第二章 自然と身体

らに、「神的な」と形容される天体である。アリストテレスは、こうした自然的ゾーマのすべてを、「ピュシス（自然）」という一貫した原理のもとに把握し、それらの体系的な構造化を試みている。

われわれの身体も、まずはこうした自然系の中で位置づけられているのであって、その自然存在性については、他の諸ゾーマと全く同一の原理・原則による統一的な世界観のもとで把握されている、といってよい。節を改めて検討をすすめることにしよう。

第二節 自然的ゾーマの諸相：生物と無生物

一 自然的世界（コスモス）とゾーマ

アリストテレスが構想した体系的な宇宙観・世界観は、すでに古代世界において圧倒的な権威を確立しており、そのあまりの影響力のゆえに、近代科学が誕生するにあたって、むしろ重大な障害物になったとさえ評されるものである。そうした彼の宇宙観、ないし世界観は、『自然学』『天体論』『生成消滅論 De Generatione et Corruptione』『気象論 Meteorologica』などにおいて展開されているが、ここでは、ゾーマと運動とに焦点を絞りつつ、ごく簡単な素描しておくことにしよう。

まず、マクロの宇宙観についてであるが、アリストテレスは、『天体論』において、「ウーラノス οὐράνος」の意味について、①宇宙の最外周をなす実体οὐσία（＝恒星天球）、あるいは宇宙の最外周上に存在する自然的なゾーマ（＝恒星）、②宇宙の最外周に直接接続しているゾーマ（月、太陽、惑星を含む）、③最外周によって取り囲まれたゾーマの全体τό οὐλον ないし総体τό πάν（＝全宇宙・コスモス）、の三つを上げているが（278b11-20）、①の全宇宙は、②のウーラノスに位置づく月σέληνη を境にして、それより上方の「火や空気とは異なる物体でしめられている」（Meteor. 340b6-7）天界と、四元素およびそれらから構成されたゾーマで満たされている月の下の世界（月下界）とに二分されている。
こうした彼の宇宙観において注目すべきは、それがあくまでもソーマを中核としつつ構想されていることである。このことは、「すべてのソーマは連続的 συνεχές で、或るときにはこのような状態に、或るときにはあのような状態におかれ、秩序づけられており、このソーマ全体の構成 σύστασις が宇宙 κόσμος であり天界 οὐρανός である」(Cael. 280a19–22) といわれていることからも明らかであるが、このように、宇宙を秩序づけられたソーマによって構成されたものとする見解は、たとえば、霊魂（プシューケー）を原理とするプラトンの宇宙観とは対照をなしている。

アリストテレスによれば、こうした宇宙は、ただ一つののみ存在するだけであって（Cael. 276b21）、生成したものでも消滅することのできるものでもなく（Ibid. 283b26–27）、「完全な球形 σφαιραειδής」（Ibid. 287a9–10）をなしているものである。そして、この宇宙の中心には、これもまた球状をなす大地 γῆ（＝地球）が位置していて、その中心を宇宙のそれと共有しつつ静止している（Ibid. 296b6–22）。最外周に位置する天界と中心に位置する地球とのあいだに、自然的なソーマのすべてが存在することになるのであるが、アリストテレスは、この自然的なソーマについて、まず、以下のような運動規定によって接近を試みている。

われわれの考えでは、自然的なソーマや大きさ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη はすべてそれ自ら場所的に κατὰ τόπον 動くことのできるものである。なぜなら、自然がそれらの運動の原理だとわれわれは主張するからである。さて、場所的な運動、すなわちわれわれが移動 φοράと呼んでいるものはすべて、あるいは直線的 εὐθεία か、あるいは円環的 κύκλω か、あるいは二つの両者の中間したものをかある。というのも、この両者だけが単純な運動だからである。そしてその理由はといえば、直線と円と、これから二つの大きさだけが単純だからである。ところで、円環的とは中心をめぐる運動のことであり、直線的とは上へと下へへの運動のことである。また、上へと私が言うのは、中心から離れものをさし、下へと言うのは中心へ向かうものをさすのである。かくして単純な移動はすべ
て必然的に中心から離れる運動か、中心へ向かう運動か、中心をめぐる運動かいずれかでなければならない。（Cael. 268b14-24）。

アリストテレスは、「自然においては、どの類の場合も、一は多よりも、単純なのは合成的なものよりも先」（ibid. 286b16-17）とする原則を認めているが、ここでは、自然的ソーマに対し、自ら場所的に動くことができるものという規定を与えられた上で、その場所的な運動（すなわち移動）については、①中心をめぐる円環的運動、②中心から離れる直線的な上昇運動、③中心へ向かう直線的な下降運動の三つに分類している。②と③の上下への運動は、次にふるのように、いわゆる四元素に割り当てられた「単純な運動」であるが、では、①の単純な円環的運動とは何に割り当てられた運動なのだろうか。

アリストテレスは、「単純な物の運動は単純であり、合成物の運動は混合的μεκτόςであって、合成要素のうちの優勢なもの τῷ ἐπικρατοῦν にしたがう」としたうえで、「日運動が単純な運動であり、単純な運動が単純物のであるとすれば、自らの本性に従って円運動するような単純物が存在しなければならない」として（ibid. 268b28-269a7）、四元素とは別種の「或るソーマ的な实体 τῆς οὐσίας σώματοςで、地上のあらゆるものより神的θεοτέροςでかつより先なる πρωτότερος」（ibid. 269a30-32）「第一のソーマとしてのアイテール αἴθηρ」を、そうした円運動をする単純物であるとするのである（ibid. 270b21-22）。

単純な円運動は、上向運動対下向運動のような対立をもたず、恒常的で完全なものとされるが、こうした円運動をするソーマであるアイテールは、中心に向かって動いたり中心から離れて動いたりする上下運動をもたないがゆえに、軽さも重さもなく（中心に向かって動くものが重く、中心から離れて動くものが軽いのであるから）69。また、反対の運動が存在しない以上、生成・消滅あるいは増大・減小といったこともありえないことになって、つまりは「不生 ἀγενήτου・不滅 ἀθαρτου・不増 ἀναυξῆς・不变 ἀναλοίπον」であるとされるのである（ibid. 270a12-17）。
こうした特性を有するアイテールは、恒星 \( \epsilon \sigma \delta \delta \epsilon \epsilon \mu \epsilon \alpha \sigma \tau \epsilon \tau \varepsilon \) やこれらを乗せて回転している天球 \( \sigma \phi \alpha \rho \) を構成する元素でもあるが \(^7\)（\( \text{Cael.} \) 289a11-32）、しかし、月下界において、さまざまなカテゴリーのもとでの運動（生成・消滅、增大・減小、質的変化、場所的移動）をなすソーマとは全く性質を異にしていて、これらとは何かの共通性も持たず \(^7\)、ただ、円運動だけをすることができるとされている。つまり、天界を構成する単純物質としてのアイテールは、われわれが目にしている月下界における単純物質やそれらからなる合成体は、およそ正反対と言えるほどに存在様相を異にしているのである。

しかし、もし、最外周の天球から月にいたるまでの天界と月から大地上までの月下界とのあいだに、ただ完全な断絶があるのみでなんらのかかわりも見いだせないのであれば、当然のことながら、コスモスとしての統一性が失われることにならざるをえないだろう。アリストテレスは、その統一の原理を、運動の連鎖に見いだそうとし、『気象学』において、次のように述べている。

この領域（月下界）は、必然によって天界の移動に連続しており、それゆえそれのすべての（運動）能力 \( \delta \nu \alpha \mu \iota \) は、そのとこから統御されているのである。なぜなら、すべてのものの運動の始まりがそこからくるかのもの（諸星）をもって第一の原因とみなさなければならないのであるから。それに加えて、そのようなものは、永遠的で場所的に終点のない運動をしつつ、つねに完全な状態にある。だがそれ以外のすべてのソーマ（四元素）は、それぞれ限界づけられた場所に分かれて存在している。それゆえ、火および土とそれらに同類のもの（水と空気）は、大地のまわりに起こる諸現象の質料因であるとみなされねばならない（というのは、われわれは、基体として存在し変化をこうむるものを見このような名前で呼ぶのであるから）。しかし、諸元素の運動の始まりがそこからくるという意味での原因（始動因）は、永久に運動するもの（アイテール）の能力に帰せられなければならない \(^7\)（\( \text{Meteor.} \) 339a22-33）。
つまり、月下界におけるソーマの運動の原因を、場所的に終点のない永久運動するアイテールからなるものに求めることで、そこで「動かすもの一動かされるもの」という運動連鎖が生来することになり、天界と月下界とのあいだに一応の連続性が保持されることになるのである。しかし、月下界におけるさまざまなソーマの運動原因が天界に求められるのはよいとしても、同じく自然的実体である天界におけるソーマそのものの運動原因はどこに求められるのであろうか。

アリストテレスによれば、「動かされるものはすべて何ものかによって動かされるのでなければならない ἀπὸ τὸ κινούμενον ὑπὸ τῶν ἀνάγκης κινεῖσθαι」（Phys. 241b34）とされるのであるが、3、「動かすもの」は、当然、この規定における「何ものか」ということになる。彼はまた、「どの場合にも、動かすもの τὸ κινοῦντιは動かされるもの τὸ κινούμενον から区別されていないなければならない」（Phys. 255a16-17）とも述べているが、となると、アイテールをも含む自然的ソーマの規定、すなわち「自らのうちに運動（および静止）の原理をもつ」というそれと折り合わなくなってしまうように見える。というのも、自らが自らによって動くのであれば、そこに「動かすもの」と「動かされるもの」との区別が存在するようには思われないからである。

アリストテレスは、この問題に対して、こう答える。すなわち、もし、動くものがそれ自身のうちに運動の原理をもたないのであれば、他のものによって動かされることは明白であることになるし、一方、動くものがそれ自身のうちに運動の原理をもつ場合には、そのもののが自分部分がそれ自体とし、て動くところのものとなっている、というのである3。前者の場合を理解するのに困難はないだろう。すでにみたように、「彫刻家が彫像を制作する」、「大工が家を建築する」といった技術の場合を考えてみればよいからである。しかし、後者についての言及は、いったい、何を意味しているのだろうか。

このことについて、アリストテレスは、現実態と可能態という分析枠組みを援用し、次のような説明を試みている。すなわち、可能態においてあるものは現実態へと進行するのであり、運動は動かされるもの τὸ κινοῦσθαι の未完了的な ἀπελεύθερον 現実態である：他方、動かすもの τὸ κινοῦντι はすでに現実
態においてある。たとえば、熱いものが熱くするのであり、一般に、形相を所有するものが形相を生むのである；それゆえ、（もしものが全一体としてそれ自身を動かすとすれば）同じものが同じ関係において同時に熱いとともに熱くないことになるよう；したがって、それ自身を動かすもの（自然的ソーマ）のばあいも、その求る部分が動かし、他の部分が動かされるとしなければならない・・・というものである。

要するに、運動の原因者としての「動かすもの」は、原因者である以上、「現実態」においてあらねばならないが、一方、「動かされるもの」が運動過程にあるときには、確かに「現実態」においてあるとは言えも「未完了的」なそれであるがゆえに、両を同一視することはできないことになる、というのである。前節第二項において検討したように、形相と質料との結合体である自然的ソーマのばあいには、「基体—述語」関係が、いわば自己内関係として内在していたのであった。そこで、ソーマにおける「動かすもの」としての「形相」が、「動かされるもの」としての「質料」を、「形相」に向けて動かすことで現実態としての結合体（ソーマ）が現在する、というように考えるならば、自己運動するかに見える自然的ソーマにあっても、「動かすものと動かされるものとは別」という運動にかかわる基本原理に抵触しないことになるのであら

以上、「動かすもの—動かされるもの」という運動連関について述べてきたが、しかし、われわれの当面の問題は、月下界の自然的ソーマの第一原因者たるアイテルを「動かすもの」は何か、ということであった。この問題は、実のところ、「自然学」の範囲を超えてしまうような問題なのである。

アリストテレスは、『自然学』第8（Θ）巻において、「動かす—動かされる」という運動連関を、人間（A）が自分の手（B）に棒（B）をもって石（C）を動かす、といった具全体例によって、石は棒によって動かされ、棒は石を動かすとともに手によって動かされ、さらに手は棒を動かすとともに人間によって動かされるのだけれども、しかし、人間は、もはや他のものによって動かされて動くのではなく、逆に他のものを動かす原因者として、運動連鎖の最初の位置を占めている、といった連関性を指摘している。

この運動系列を一般化すれば、A ＞ B ＞ B" ＞ B"" ＞ …… ＞ C ということにな
第二章 自然と身体

るのであるが、Aは他のものを動かすけれども自らは他のものによって動かされえないものであり、B、B′、B″・・・という系列は、Aによって動かされるとともにCを動かすものである。そして、CはB系列に位置づくものによって動かされるけれども、もはや他の何ものも動かすことはない。
しかし、もし、「動かされるものはすべて何かによって動かされるのでなければならない」というPhys. 256a13-14のだしたち、B系列やCに属するものは問題ないにしても、運動連鎖の最初に位置するAは、一体、何によって動かされることになるのだろうか。月下界における運動連鎖の第一の原因者とされる「アイテール」についての問題も、これと全く同質のものであるといってよい。

結論的にいうと、究極において「それを自身は動かされえないものでありながら他のものを動かす」（ibid. 257b24）ところの「第一の動かすもの τὸ πρῶτον κινοῦν」は、「永遠な運動を無限な時間を通じてひき起こす」ものであり、「不可分割的で、部分をもたず、どんな大きさをもたない（非物体的なもの）」であって（ibid. 267b24-26）、もはや、自然的宇宙には属することのない形而上的存在者として想定されているのである。

そして、この存在者が、自然学を超えた問題を取り扱う「形而上学」において、「第一の不動の動者 τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον」と呼ばれているのは周知のことであろう。

そして、この「第一の不動の動者」が他のものを動かすのには、物理的な連続性や接触によるなどということはむろんありえず、「思惟的な対象 τὸ μορφῶν が思惟する者を動かすように」（Meta. 1072a26）、あるいは、「愛されるもの ἔρωμεν が愛するものを動かすように」（ibid. 1072b3）、あたかも他のものを惹きつけるようにして動かす、とされているのである。

以上、自然的コスモスにおける運動連鎖あるいは運動系列と、その究極の原因者についてみてきたが、「動かされるものは動かすものによって動かされる」という基本テーマは、当然のことながら、生物、無生物を問わず、月下界において実体として存在するあるゆるソーマにおいて貫徹されているはずである。これまでのところ、主として、マクロの世界において「離在的に存在する実体」ということを念頭において見てきたが、しかし、結合体の内部構造というミクロの世界においても、それが自然物から構成されているの
である以上、なんらかの運動性が想定されなければならなははずである。
アリストテレスによれば、われわれの身体や動物のからだは、①土や水といった単純物体からの合成物のレベル、②これらの合成物から構成される骨や肉や血液といった同質部分（αμοιμομερή）のレベル、③同質部分から構成される髪や毛といった異質部分（ανομοιμομερή）のレベルのそれぞれから成り立っているとされる。ととなると、われわれの身体も根本においては単純物体から形成されていることになるのだから、単純物体のもの運動性が身体内においてなんらかの作用を及ぼしていると考えなければならないことになる。単純物体は、身体に限らず、あらゆるソーマの質料あるいは構成要素（στοιχείον）となるものであるから、まずは、この単純物体の運動性を見戻していこう必要があるだろう。

アリストテレスは、エムベドクラスと同じく、月下界における単純物体の数を、「火（πῦρ）」「空気（άηρ）」「水（δῶρ）」「土（γῆ）」の四つとしているが、注意すべきは、これらの単純物体は、あくまでも構成要素（στοιχείον）としてのそれであって、われわれが経験的に知っているものと同一視してはならないということである。彼は、「（経験的）火と似ている単純物体は火の（πυρειδές）であるが火（πῦρ）ではないし、また、空気に似ている単純物体は空気的なもの（άερειδές）である。このことは他の単純物体についても同様である」（『生成消滅論』330b23–25）と述べることでこのことを明確にしている。つまり、今日のわれわれが経験的に知る金属としての金、銀、銅などを、元素としてのAu、Ag、Cuなどと同一視できないのと、事情は何ら変わることはないのである。

さて、単純物体の運動性についてであるが、「おのおのの構成要因（στοιχείον）にはなにか或る固有な運動（τιςοικεία κίνησις）があり、そして単純物体の運動は単純」（Cael. 303b4-5）なのであるから、これら四つの単純物体は、それぞれ固有の単純運動（αί ἀπλαί κινήσεις）を有することになるだろう。すでにみたように、単純運動とは、①中心から離れる直線的な上昇運動、および、
②中心へ向かう直線的な下降運動の二つであったが、アリストテレスは、「すべてのもののも下に沈むものを絶対的に重く（άπλως βαρύ）するもののも、上に浮かび出るものを絶対的に軽い（άπλως κούφος）」（ibid. 311a16–18）とする原
第二章 自然と身体

則を導入し、さらに、「絶対的に軽い」とは「妨げられなければつねに上へ \( \delta e i \ \dot{\alpha} i o \) と動く本性をもつ」とことであり、「絶対的に重い」とは「妨げられなければつねに下へ \( \delta e i \ \kappa \acute{a} \tau o \) と動く本性をもつ」とことであるとの規定を与える（ibid. 311b14-16）。

ここで「上」とは、むろん、最外周る天界の方向、「下」とは宇宙の中心に位置する大地（地球）の方向を指しており、したがって、「すべてのものの下に沈むものは、中心に向かって \( \pi r o s \ \tau o \ \mu e s o v \) 動くのであるから、すべてのものに浮き上がるものは、必然的にこれが運動しているその場所の最外周に向かって \( \pi r o s \ \tau o \ \epsilon \sigma \chi \alpha \tau o v \) 動くのでなければならない」ことになってくる（ibid. 312a3-5）。

こうした原則を立てたとき、「火」は、「すべてのものよりも上へと浮かすもので「明らかに最外周に向かって動く」ような、「それ自身はなんだらの重さをもたえない」絶対的な軽さを本性とするものであり、これと対照をなす「土」は、「すべてのものの下へと沈む、沈むものは中心に向かって動くのであるかぎり、なんだらの軽さももたない」のであるから、絶対的な重さを本性とするものということになる（ibid. 311b21-29）。これに対し、「空気」と「水」とは、それぞれ軽さと重さ両方の属性をもつ相対的なもので、「水のほうが土を除くすべてのものの下へ沈むが、空気のほうが火を除くすべてのもののに浮き上がる」が、しかし、もし、支えが外されるようなことがあると、「空気は水の場所へ、水は土の場所へと動いて行く」ようなことにもなる（ibid. 312a25-b7）。

アリストテレスは、こうした四つの単純物質における運動性を、『生成消滅論』において次のようにまとめている。

単純物質は四つであるが、そのおのおのは、二つずつの対をなして、それぞれ二つの場所に属している。というのは、火と空気は、限界（＝最外周）に向かって \( \pi r o s \ \tau o n \ \delta o r o n \) 進んでゆくものに属し、一方、土と水は中心に向かって \( \pi r o s \ \tau o \ \mu e s o v \) 進むものに属しているからである。また、火と土は極限に存するものであり、最も混じり気のないものであるが、これ
に対し、水と空気とは中間に位置し、上の二つにくらべれば混合されたものである（GC. 330b30-331a1）。

つまり、「火」および「空気」に対しては「上昇運動」が、「水」 「土」に対しては「下降運動」が、それぞれにおける自然本来の運動であるとされるのであるが、ここことと「重い」と「軽い」という属性とを併せて考慮するならば、これら四つの単純物体は、自然本性的には、上から下に向かって「火」「空気」「水」「土」という順序での位置的な層を形成することになるはずである。もし、そうだとすれば、これらの単純物体は、いかにしてわれわれの身体はもと月下界におけるあらゆるソーマの構成要素となりうるのだろうか。次に引くアリストテレスの言葉に、ひとつのヒントがあるのではないか。

すべての単純物体には自然において φύσις 或る運動が居していなければならないということは、つぎの点からも明らかである。すなわち、それらは明らかに運動しているのであるから、もし固有の運動 αἰκή αἰκή αἰκή αἰκή をもたないとすれば、その運動は必然的に強制による βια のでなければならない。そして、「強制による」とは、自然に反する παρὰ φύσις ということと同じである。しかし、もし或る運動が自然に反しているとすれば、その運動が反っているところの、自然にしたがって κατὰ φύσις 運動が必ずなければならな。また自然に反した運動が多くあるとしても、自然にしたがった運動はただ一つでなければならない。なぜなら、個々のものは自然にしたがうときは一つ仕方の運動しかしないが、自然に反するときは多くの仕方の運動をもつからである（Cael. 300a20-27）。

この文章は、文脈的には、単純物体には自然にしたがったただ一つの運動が居する、ということを説明のためのものであるが、注目すべきは、「強制による βια」あるいは「自然に反する παρὰ φύσις」という新たな規定が提示されていることである。こうした規定は、永遠なる円運動をし続ける天体
の場合には、何ら考慮する必要のなかったことであるが、月下界においては、たとえば誰かが「土塊」を前方に投げたか上方に投げたりすれば、その「土塊」は「自然に反した」「多くの仕方」での運動をすることがになる。\(^{34}\)

こうした「反自然的」「強制的」な運動は、自らに内在する運動原理によるのではないか、いってみれば、他者によってひきおこされる運動なのであるから、その運動原理は、すでに見た \(^{8,5}\) 「他のもののうちににあるか、あるいは他のものとしての（当のものに）内在する \(\epsilonν \ άλλον \ h ἤ \ άλλο\)」とろの「デュナミス」と同定できることになる \(^{36}\) （Cael. 301b18-19）。そして「たとえば河における下降運動のような自然にしたがった運動は、デュナミスによることでさらに進められ、自然に反する運動は、一般に、デュナミスそのものだけによって作られる」（ibid. 301b20-22）ことになって、われわれの眼前に展開されるような運動の多様性について、とりあえずは説明できることがあるのである。

しかし、こうした単純物体における運動の多様性を説明できたとしても、要するにそれは「場所的運動」に限られるのであって、単純体からどのようにしてあらゆるソーマが構成されることになるのか、という問いには、到底、応じきることはできないだろう。単純物体のおのおののまた、それぞれ「指示的特定性」と「離在性」とを特性とする実体であるが、これらが固定的に存在するだけのことであったなら、たとえば、われわれの身体を構成する要素となることはできないのであるから、「ソーマを構成する諸要素 \(τά \ στοιχεία \ τῶν \ αὐτῶν\) は必然的に消滅も生成もするものであらねばならない」（Cael. 305a13-14）ことになっている。そして、単純体が、「ソーマ的でないものからも他のソーマからも生成することが不可能である以上\(^{37}\)、残るのは、相互のあいだで生成し合う」（Cael. 305a31-32）ことにならなければならない。つまり、単純体のそれぞれは、互いの実体性における転化すなわち、生成と消滅とを繰り返す能力をもつことで、多様性に対処する余地を得ることになるのである。

アリストテレスは、単純体における相互間の生成および消滅のメカニズムを、『生成消滅論』において次のように説明している。

彼は、まず、単純体を単相的あるいは一元的なものとするのではなく、
第二章 自然と身体

「温 θέρμαν—冷 ψύχραν」および「乾 ξηρόν—濕 υγρόν」という二組みのいわば単純性質の組み合わせからなるものとする。注意すべきは、こうした単純性質は、あくまでも属性 πᾶς として捉えられているのであって、そのものが実体であることはない、ということである。むしろ、こうした属性によって「限定されたものソーマのみが、或る存在 ὑπὸ τὸ γίγαντα ὑπὸ τὸ ἀνθρώπινον ὕποτασσομένον として恒常的に存存する」（Meta. 1002a2-4）ことになるのであって、属性によって規定される四つの単純物質もまた、間違いない実体であることになる。そして、これら実体のそののものは、それぞれ二つの属性の組み合わせによって、すなわち、「火」は「温—乾」、「空気」は「温—湿」、「水」は「冷—湿」、「土」は「冷—乾」という属性の組み合わせによって成り立っているとされるのである。

単純物質がこうした属性の組み合わせにより限定されることで実体としての存在を保持しているのであれば、たとえば火（温—乾）から空気（温—湿）への転化は、火における「乾」という性質が「湿」という性質にうち負かされて置き換わりさえすれば、実体としての火が消滅し、それと同時に実体としての空気が生成することになる。また、空気から水が生ずるにも、温かい性質が冷たい性質によってうち負かされて置き換わりさえすれば、空気の消滅と同時に水が生成することになる。同様にして、水から土が生成するであろうし、また土から火が生成することにもなるだろう。

こうした事例は、生成し消滅するそれぞれの単純物質において、共通する単純性質が「割り符 σύμβολον」として分けもたらされている場合であって、その変化も容易であるとされている。これに対して、火（温—乾）から水（冷—湿）、空気（温—湿）から土（冷—乾）が生成するといった場合には、両者のあいだに共通する性質が分けもたれていないがゆえに、それぞれの性質がおのおのの反対のものに変化しなければならないため、可能ではあるがより困難でよりも多くの時間がかから、とされている。

また、二つの単純物質のそれぞれが持っている性質の一方が消滅して第三の単純物質が生成する場合についても考えられている。たとえば、火（温—乾）と水（冷—湿）の両者から、火における「乾」と水における「冷」が消滅すれば、残された「温」と「湿」との組み合わせによって空気が生成す
ことになる。同様に、火から「湿」が、水から「湿」が消滅すれば、残る「乾」と「冷」とによって土が生成することになるだろう。この場合の変化は容易ではないが、しかし、生成した第三の単純物体には消滅した前二者の性質が残っていないので、これらを生成することはできない。つまり、こうした生成は一方的なものであって「相互的には行なわれない」のである。

こうして、「すべての単純物体がいかなる単純物体からでも生成する」（『生成消滅論』332a1）ことになるのであるが、こうした単純物体の相互転化についてのアリストテレスの説明は実に巧妙なものといえよう。単純物体をめぐっては、場所のカテゴリーにおける上方や下方への直線的な単純運動のみならず、ここで検討した実体カテゴリーにおける生成および消減や、性質カテゴリーにおける属性的な変化、さらには量カテゴリーにおける増大および減小といった、あらゆる転化もしくは運動が現在しているのである。こうした単純物体における運動様態の多様性は、基本的には単純物体から構成される他の自然的ソーマにおける多様性の根拠となるものであろうが、しかし、依然として、「肉σάρξや髄ψελόςもまた、これら単純物体から生成するのであるが、その生成はいかなる仕方でおこなわれるか」（GC. 334a25-26）という難問は残されることになる。

この問題は、本項で検討してきた天界というマクロ的世界と単純物体というミクロ的世界とのいわば中間的な領域におけるソーマの問題であるといえるが、項を改めて検討することにしよう。

生命のあるソーマ

さて、アリストテレスは、『魂魂論 De Anima』において、最も実体であると思われているのはソーマであり、なかでも自然的なソーマがそうであるとしたうえで、それを「生命ζωή」をもつものとみなすものとに二分している（DA. 412a11-13）。われわれの身体は、むろん、生命をもつものに属するのであるから、本項では、彼の「生きているソーマ τὸ σῶμα ζῶν」についての所論を見届けることにしたい。

ところで、現代における自然科学的世界観によれば、あらゆる物質は、素
第二章 自然と身体

粒子→原子核→原子→分子といった階層的な構造をなすものと考えられ、さらに生命体にあっても、分子→細胞→組織→器官→体といった階層的な構造をなすものとして把握されている。ということは、階層的な構造体としてみれば、生命体をもまた、生命をもたない物質から構成されていることになるわけで、「生命は、いかにして生命なきものから成立し得るものか」という問題は、現代にあっても難問の中の難問として未解決のまま残されているといってよい。

アリストテレスもまた、生命あるソーマについて、単純物質からの合成物（＝細胞レベル）→同質部分（＝組織レベル）→異質部分（＝器官レベル）→生命あるソーマにいたる階層構造をなすものだと捉えていたのであったが（『動物部分論』646a12-24）、こうした生命体が、いかにして単純物質から生することになるのかといえる問題は、彼にとっても難問の中の難問であったにちがいない。今日のわれわれさえ解決できていない課題への十全なる解答を、遥か古えに生きたかれた見解に求めるとはそもそも無理なことなのであるし、また、現代の水準からみてその見解の未熟さを痛うことも、やはり見当外れなことといわばならないだろう。ともあれ、「諸要素から肉と骨などといった同質的なものがいかにして生成し得るものか」（GC. 334a20-21）という問いに対する、彼の見解はこうである。

もし、エムペドクレスが主張するように、おのおのの単純物質がそのまま自らを保持しつつ、肉や骨といった同質部分を構成しているのであれば、それらは小さく分割されて併置されているのであるから、肉や骨のどの部分からも火や水といった単純物質が生じてくるわけではない、ということになるだろう。しかし、事実は肉や骨のどんな部分からでも火や水は生じてくるのであるから、単純物質がそのままの形を保持しながら同質部分を構成していると考えることはできない。

そこで、それらはなんらかの質的な変化をしているとしなければならないことになるだろう。これは単純性質にかかわってくることになるが、「温」や「冷」は、現実には一方だけが完全な形で存在しているということはなく、両者が混合して互いに相殺し合うことで、「温」が温かいものとしては冷たく、「冷」が冷たいものとしては温かいといった、対立性質の中間的なものとしてメタノイオ存在している。「混合ュテオ

139
とは、「混合されるもののは質変化による体化化 ἕ τιν ρ μιρτρ ἀλοιοθέτων ἐννωσ〉（GC. 328б22）の謂いであるが、「温」と「冷」との中間的な状態は、両性質の比率 ἁγόςの違いによって、いわば無段階的に多様なあり方が可能となる；こうした混合は「乾」と「湿」という対立性質についても同様に言えるのであって、これら対立性質の混合によって生ずる多様な中間的状態にあっては、単純物体はもはや自らをそのままに保持することはできず、なんらかの変化を被らざるをえないことになる；つまり、対立性質の相互作用によって生来する中間的状態が単純物体の質的変化を促し、そうしたもののがさまざまな比率でもって「混合」させられることで、そこに肉とか骨といった多様な「同質部分」が生成されることになる・・・・

以上が、『生成消滅論』において要言した。単純物体から同質部分が生成するメカニズムである。

アリストテレスは、さらに『気象論』において、魚生物および動植物における「同質部分 ἀροιομερῆ」の具体例、すなわち、①金属：銅、金、銀、錫、鉛、石など、②動植物における組織：肉 σάρξ、骨 ὄστον、腱 νεύρον、皮膚 δέρμα、腸 σπλάγχνα、毛髪 θρίξ、線維 ἵς、脈 φλέςを、それぞれ列挙したうえで、後者の動植物における同質部分からは、①頭 πρόσωπον、手 χείρ、足 πούς（動物の場合）、②木（幹）、樹皮、葉、根（植物の場合）、などといった「異質部分 ἀνομοιομερῆ」が、それぞれに異なる原因によって形成されると述べている（Meteor. 388α13-21）。また、このことに関連し、390б9以下においては、同質部分から組成される頭や手や足といった異質部分が、同質部分と同様に、「温」と「冷」との混合した運動によって生成すると考えるのは不合理なことであって、それは、「自然 ὕσωσ」もしくは何かその他の原因 αἰτίαによって作られる、と述べている（ibid. 390б9-14）。

つまり、同質部分から構成される異質部分は、手なら手の、足なら足の働きが、自然において目的的に定義されているからこそ、手としてあるいは足として形成されることが可能となってくる、とされているのである。

すべての同質部分は、質料からすれば、さきに述べた諸元素（土、水な
どこから成っているか、実体（＝本質）からすれば、すでに本質規定 living において成り立っているのである。このことは、ついに依り前に作られたもの、一般的に言えば、いわば器官 ὀργανον（道具）としてあり、成るところのために（目的として）あるものにおいて、いっそう明らかであろう。たとえば、屍体 ὀνεκρόςは、名前の上だけでなく ὁμοιόμορος人間であることはきわめて明らかである。また、死人の手も名前の上だけで手であり、こわれた笛が（名前の上だけで）笛と呼ばれるのと同じである（Meteor. 389b 28-390a1）。

ここでは、単純物質から生成されたものではあっても、骨や肉などの同質部分は、すでにそれ自体が「何であるか」という「本質規定」に基づいて成立している、とされている。そして、このことは、特定の目的を持って構成される異質部分にあってはよりいっそう明瞭なことであるとされつつも96、しかし、器官としての、道具としての機能を果たせない「屍体」や「死人の手」は、「同名異義」にそう言われるにすぎない、と主張されている。ということは、「人間」であり、「手」であるためには、まずは、生きてそれとして機能しなければならないということになるだろう。では、アリストテレスにあって、生きて機能することはどうということなのだろうか。

結論的にいえば、それはプシューーケー ψυχή（霊魂、魂）にかかわる事柄である。彼は、『動物部分論 De Partibus Animalium』において、「（プシューーケーが）立ち去れば、もはや動物 ζωον であるとはいえないのであって、作り話でるなされた動物のように、外見 σχήμα だけは動物でも、どの部分についても元のものと同じではない」（PA. 641a18-21）と述べているが、では、この生きた動物の生きていることの所以であるプシューーケーとは何なのでだろうか。まずは、定石通り、「プシューーケーとは何か、τί ἐστι ψυχή」という問いをもって始まる『霊魂論 De Anima』第2（B）巻におけるプシューーケーの定義をみていくことにするが、運動概念の場合と同様、ここでも現実体と可能態とが分析枠組みとして援用されている。アリストテレスはまず、「実体 ὁσιωμαを在るもの τό ὅν の類 γένος のひ
とつとして、その三義について言及する。第一は「質料 ὑλή」としてのそれであるが、しかし、これだけではいまだ「或るこれ τὸ δὲ τι」ではないとし（つまり「指示的特定性」をもたない）、第二の「型式 μορφή および形相 εἶδος」をもってはじめて「或るこれ」たることができるとする。そして、これら両者からなるもの（結合体）を第三の実体としてとりあげたのち、質料は「可能態 δύναμις」であり、形相は「（完全）現実態 ἐνελέξεια」であるとの対応を提示し、さらに、後者の現実態について、「学知 ἐπιστήμη」に応ずるそれと「理論（観想）活動すること τὸ θεωρεῖν」に対応するそれとに二分する（DA. 412a6-11）。

つぎに、ひとびとが最も実体であると思っているのはソーマ、分けても自然的物体 τὰ φυσικά であるとして、それを「生命 ὄνειρα」をもつものとある方に区別したうえで、その生命に「自らによって ὀυκαίτου、栄養摂取し、生育し、衰えゆくもの」との規定を与える（ibid. 412a11-15）。そして、この生命を分けもつすべての自然的ソーマ φυσικὸν σῶμα は結合的実体 ὄντα συνθέτη なのであるが、しかし、生命をもつ結合的実体は、ソーマであると共に生命をもつという性質のものであってあるので、ソーマはプシューケーでないことになり、また、「基体 ὑποκείμενον についての述語なるもの（カテゴリー）」のひとつではなく、むしろ基体ああるいは質料であるのだから（ibid. 412a15-19）、必然的に：

（1）プシューケーとは、可能態において生命をもつ自然的ソーマの形相としての実体である ὄντα ὑπὸ εἶδος σῶματος φυσικὸν δυναμεὶ ὄσαι ἐχοῦσα (ibid. 412a19-21)

ことになる。と述べる。

つまり、この第一定式にあって、プシューケーとは、まずは形相としての実体として規定されるのである。そしてさらに、この場合の実体は現実態であるとして先の現実態の二義を再び取り上げ、プシューケーは、睡眠時には活動を停止させざるをえない「理論活動」のようなものでなく、眠っていても保持されている「学知」に比せられるような現実態であって、しかもその「学知」は同一人によって生成上「理論活動」よりも先なるものであるがゆえに：

142
第二章 自然と身体

(2) プシューケーとは、可能態において生命をもつ自然的ソーマの第一の（完全）現実態である ἐνετέλεσθαι ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴς ἐχοντος (ibid. 412a27-28)

という第二の定義を与えるのである。

この第二定式における「第一の」という限定は、上にみた叙述からも窺われるように、「学知を所有していること」に比せられる意味での、ということであろう。また、ここでは、可能態と現実態とが揃ってプシューケーを規定するのに援用されているのであるが、運動概念における規定、すなわち「可能態においてあるものの、可能態にあるものとしての、それの（完全）現実態 ἡ τοῦ δυνάμει όντος ἐνετέλεσθαι ἡ δυνατόν」という規定と較べると、例の「可能態にあるものとしての」いうアリストテレス自身が理解困難としていた限定句が欠けている。プシューケー規定における「可能態において δυνάμει」は、単純に「生命をもつ」を限定しているのみであって、要するに「生命をもち得るソーマ」と「生命をもち得ないソーマ」との区分原理として機能しているとみてよい。そして、前者の「生命をもち得るソーマ」は、植物でさえ、葉、果皮、果実、根といった器官をもつもの ὀργανικὸν なのだから、あらゆるプシューケーに共通する規定を与えるとするなら：

(3) プシューケーとは、器官をもつ自然的ソーマの第一の（完全）現実態である ἐνετέλεσθαι ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (ibid. 412b5-6)

ということになる。

この第三定式では、第二定式における「可能態において生命をもつ」という限定句が「器官をもつ ὀργανικὸν（有器官的）」に置き換わっている。「器官 ὀργανὸν」とは、すでにみたように、「同質部分」とを除くとして目的的な機能をすでに本質規定として持つものとして構成される「異質部分」の説であったが、それが「異質部分」すなわち「器官」たりうるためには、何よりも「生きて目的的に機能する」ことが前提であり 97、「死人の手」や「屍体」は、「同名異義的」にそう言われるにすぎないのであった。したがって、「有器官的」という用語には、すでに「生命をもつ」ということが含意されているのであって、こうした「器官をもつ自然的ソーマ」こそ、われわれが
自然と身体

まことに考察しようとしている「身体」あるいは「からだ」という概念レベルに達したソーマにかかならないことになるだろう。そして、こうしたレベルに達したソーマが、自らにおける本来的な機能を目的的に遂行していくうえで、プジューアーは、身体からだにおける生命原理として、すなわち、「自らによって、栄養摂取し、生育し、衰えゆくこと」（DA.412a14-15）の原理として、つねに「眠ることのない」第一の現実態としてあらねばならないことになっているのである。

アリストテレスは、この第三定式の直後に、最も固有の意味での「一たることτὸ ἐν」「在ることτὸ ἐίναι」は「（完全）現実態」におけるそれであるので、「プジューアーとソーマが一つであるかどうか探究するには及ばない」とのことわざを入れたのち（ibid.412b6-9）、プジューアー規定に関する補足的論議を、人工的道具である「斧πέλεκτος」、および、からだを構成する異質部分としての感覚的器官である「眼ἀχθαλόμος」を例に取りながら、付け加える。

アリストテレスは、まず、「一般にκαθόλουプジューアーが何であるかが述べられた」として、それが「本質規定に適うところの実体οὐσία ἤ κατὰ τὸν λόγον」であり、「このような（生きた）ソーマにおける何であるか（本質）τὸ τί ἐντὸ τῶν τοιῶν σώματι」であるといった、文字通り、一般的な規定を提示する。そして、人工的道具の「斧」を自然的ソーマとしたなら、プジジューアーは、それがなければ斧が斧でなくなるような斧の実体、すなわち「斧であることτὸ πελέκει εἶναι」（切断機能をもつこと）に該当することになろうが、しかし、斧はプジジューアーをもたない人工的道具であるから、そうしたものの「何であるか（本質）」や「本質規定（に適う実体）」をプジジューアーであるとするわけにはいかないとする。そして、「運動と静止の原理を自分自身のうちにもつ、このような性質の（有器官的）自然物 φυσικοῦ τοιουτί, ἐχοντος ἀρχήν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ」の「何であるかτὸ τί ἐντὸ ἐλκοτος（本質）」や「ὁ λόγος 本質規定」こそが、プジジューアーであるとするのである8（ibid.412b10-17）。

ここでの「運動と静止の内在的原理」が、「自然 φυσις」規定の内実であることは直ちに看取できるであろう。これは、第一、第二定式における「可
能態における生命」、第三定式における「有器官的」を置き換えたものであるが、「第一の現実態」を置き換えた「何であるか（本質）や本質規定 τό τί ἤν εἶναι καί ὁ λόγος」という句が、上にみたプシューケーの一般規定から導出されるので、ここでは、プシューケーにおける自然性の強調に力点が置かれている。とみなすことができるだろう。

つづいて、アリストテレスは、「うえに述べられたことは、部分についても観察してみなければならない」として、「かりに眼が動物であったとすれば、視力 ὀὴμαが眼の霊魂であることになる」と述べ、「この視力が本質規定に適する眼の実体 ἡ ὀὐσία ὀφθαλμοῦ κατὰ τὸν λόγον」であるのに対し、「眼は視力の質料」であるとする。そして、実体たる「視力」が失われるなら、同名異義的 ὀμοιόμοιοςにあう場合を別にして、「眼」はもはや「眼」でなくなくなってしまうと述べ、「この部分に当てはまることは生きたソーマ ᾶσωτος σῶμα全体に対し適用してみなければならない」と主張する。というのも、「視力：眼＝全感覺：感覚をもつソーマ全体」という類比関係が成立するからで、視力を失った眼がもはや眼でないように、「プシューケーを失ったものは、可能態においても生きること τὸ ἤνのできるようなもの（ソーマ）ではない」ということになる。このように（DA. 412b17-26）。

以上の補足的説明において、プシューケーに比せられている「斧における切斷性」や「眼における視力」は、要するに、それをそれぞれあらめている「機能 ἑργὸν（働き）」ということになかならないだろう。かくて：

切ること τιμήσιςや見ること ὁράσιςと同様な意味で、覚醒 ἐγκρίγορας（意識活動）は（完全）現実態であり、一方、プシューケーは、視力や器官（一般）の能力 δύναμις τοῦ ὀργάνου と同様な意味で（現実態で）ある。しかし、ソーマ（だから、身体）は可能的においてあるもの τὸ δύναμει ὁν である。

ただ、瞳 κόρη と視力とで眼であるように、全体のはあいでも、プシューケーとソーマとで生物 ᾶσον である（ibid. 412b27-413a3）

というようにまとめることになる。しかし、注意してみると、ここでの
プシューケーには、あきらかに「能力（デュナミス＝可能態）」であるとともに「現実態」でもあるという二重の規定が与えられている。その意味では、現実態と可能態とによって定義が与えられていた運動概念の場合と状況が似てきたといえなくなるが、これまでみてきたように、プシューケー規定における「可能態において」という限定は、自然的ソーマに対するそれであった。プシューケーについては、一貫して現実態であるとされてきたのであった。しかしここでは、明らかに「デュナミス」と同一視されている。

上に引用した文では、「覚醒」と「プシューケー」、「見ること」と「視力」、「切ること」と「器官（道具）の能力」という対応関係が示されているのであるが、「見ること」に対するところの「視力」は、「見ることができたδυνατόν」あるいは「見る能力δύναμιςがある」ことであるし、また、「切ること」についても、斧という人工の道具の「能力δύναμις」に対応しているのであるから、「覚醒」に対応する「プシューケー」にあっても、ならかの「能力（デュナミス）」という規定のもとにあると考えざるを得ないことになる。プシューケーは、これまで「第一の現実態」とされていたのであるが、それが一転して「能力（デュナミス）」であるというのである。どう考えればよいのだろうか。

三 プシューケーにおける二重の規定性とその機能

上の問題を理解するには、もう一度、プシューケーにおける「自然性」について思い起こす必要があるだろう。第一から第三にいたる定式化のあとになされた総括的な論議において、プシューケーは、「運動と静止の原理を自分自身のうちにもつ、このような性質の（有器官的）自然物の何であるか（本質）でありロゴス（本質規定）である」（DA. 412b6-8）とされていたのであったが、アリストテレスは、この「運動と静止との内在原理」、すなわち「自然φύσις」について、『形而上学』第9（Θ）巻では「デュナミス」の一つとして位置づけている。

デュナミスというのは、他のもののうちにあるか、他のものとしての（そ
もののうちにある）ところの転化の原理と規定されたそれのみでなく、あらゆる運動させまたは静止させる原理のことである。というのは、自然もまたこのデュナミスと同じ類に属するからである。すなわち、これも運動させうる原理 ἀρχή κυητική であるが、しかし、他のもののうちにはなくて、そのものとしてのかぎりのそのもの自らのうちにあるところの原理である（Meta. 1049b5-10）。

すなわち、通常、デュナミスは、「医者が患者を治療する」「建築家が家を建てる」といった場合のように、医者が患者に対して、建築家が家に対してもつ外在的な起動因（能動的エネルギー）とみなされているのであったが（「もののうちにあるか、他のものとしての、そのもののうちにあるところの転化の原理」）105、このデュナミスをより一般化し、「運動させうる原理」として外在的な能動的エネルギーのみならず、内在的な能動的エネルギーまでも含めることにするなら、「自然」もまた、自らのうちに起動因をもつ能動的エネルギーということになる。

このようにみてくると、「プシューケー」が「デュナミス」であるということの意味があきらかになってこよう。すなわち、「運動と静止の内在原理」たるプシューケーは、内在的起動因としての能動的エネルギーであるとみなすことがなるのである。「プシューケーとソーマとで生物ζωονである」（DA. 413a3）といわれていたように、あらゆる生物は、形相と質料とからなる結合体であるが、この結合体たる生物における形相としてのプシューケーは、「自らによって、栄養摂取し、生育し、衰えゆくこと」（ibid. 412a14-15）の生命原理として、内在的な能動的エネルギーとしての機能を担うことになる。しかし、それにしてもなお、「デュナミス（可能態）たるプシューケー」と「現実態たるプシューケー」との隔たりは依然として解消されることはないのである。

すでにみたように、アリストテレスは、プシューケーの定式化を試みるうえでの予備作業として「現実態」の二義を区別していたのであが、それは、睡眠時には活動を停止せざるをえない①「理論活動」のような現実態と、
眠っていても保持されている②「学知 ἐπιστήμη」に比せられるような現実態との二義であった（DA. 412a10-11）。そして、プシューケーは、まずは、後者のような意味での現実態であるとされていたのであるが、しかし、『靈魂論』第 2 (B) 巻第 5 章では、「学知ある ἐπιστήμων」について、こう述べられているのである。

すなわち、或るものを学知あるものといううるのは、①′ その者が学知を持ち人間 ἀνθώποςということ類 γένος に属して（学習する能力をもって）いる場合、②′ 読み書きの知識を持っている γραμματικός（が、現に論理活動 θεωρεῖν はしておらず、しかし、欲するなら、何かの妨げがないかぎり、そうすることの可能な）場合、③′ すでに理論活動をしている場合、の三つであるが、①′ および②′ の両者は「可能態において κατὰ δύναμιν」学知あるものである、③′ のみが「現実態において ἐνεργεῖα」学知あるものとなる、というのである（DA. 417b22-30a）。

となると、ここでの②′ における「可能態として」の「学知ある」は、先に「現実態」、それも「第一の」それとして言及されていた②の「学知」に重なってくることになる。つまり、同じ「学知」が、「可能態」でもあり「現実態」でもあることになるのだが、分析枠組みとしての両概念は、むろん、互いに共通性をもたない「離隔概念（異類概念）」であるので、或る同一の事柄が「可能態」でもあり「現実態」でもあるといったことが直ちに成り立つとは考えられないだろう。アリストテレスは、このことに関連し、『自然学』第 8 (6) 巻においては、つぎのように述べている。

学知あるべく学習しているものと、すでに学知を所有しているが現実的には働かせていないものとは、異なる意味で可能態においてある。そして、能動しうるもの τὸ ποιητικὸν と受動しうるもの τὸ παθητικὸν とが一緒にあるときには、いつでも、可能なるものは現実態においてあるものとなる。たとえば、学習するものは、可能態においてあるもの（学習可能性をもつもの）から可能態において他であるもの（学知を所有するもの）になるのであるが（というのは、学知を所有していても理論活動をしてないもの
は、或る意味で、可能態において学知あるものであるが、しかし、学習する以前におけるようなそれではないからである）、このような状態にあるとき、もし何も妨げるものがないならば、彼は、学知を現実に働かせ ἑνεργεῖν 理論活動 θεωρεῖν をするのである。そこでなければ、彼は（学知の所有と）矛盾するような無知においてことがある。自然的なものどもについても、これと同様である（Phys. 255a33-b6）。

「学知あるべく学習しているもの」（＝①'）は、未だ「学知」を所有していないのであるから、「現実態」において「学知を所有しているもの」（＝②）を基準にとれば、「可能態」においてあることに異論はないだろう。しかし、たんに「学知ある」だけで実際にはそれを活用していないばあい、現実に学知を駆使している「理論（観想）活動」（＝①および③'101）を基準にとるならば、このでの「学知ある」は「可能態」においてある（＝②'）ということになるってくる。

これを「学知習得中—学知保持—学知行使」という系列で考えてみれば、中間に位置する「学知保持」は、「学知習得中」からすれば「現実態」であるし、「学知行使」からすれば「可能態」であるということになる。つまり、「学知保持」における二重の規定性は、あくまでも分析枠組みとそしての基準をどこにおおくということによって生じてくるのであって、「現実態」即「可能態」ということではないのである102。

では、このことと、「能動しうるもの τὸ ποιητικὸν と受動しうるもの τὸ παθητικὸν とが一緒にあるときには、いつでも、可能なるものは現実様においてあるものとなる」（ibid. 255a34-b1）という、上の引用にみえる記述とを念頭におきながら、プシューケーにおける「現実態」と「可能態」との二重の規定性について考えてみよう。

少々さかのぼることになるが、あに引いた『靈魂論』412b27-413a2 では、「覚醒」が「切ること」や「見ること」と同様な意味で「現実態」であり、プシューケーは「視力や器官一般的能力（デュナミス）」と同様な意味で「現実態」であり、さらにソーマは可能態においてあるものといわれていた103。
われわれは、このことから「ソーマー＝プシューケー＝覚醒」という系列を考えることができるだろう。

「切ること」や「見えること」は、器官・道具をそれらにすめる本質であって、いわばその機能が現実に発揮されている様態にあることを意味しているのであるから、「覚醒（意識活動）」とは、プシューケーがその機能を現実に発揮している様態であるとすることができる。つまり、ここでの「覚醒」は、「理論活動」に比することのできる「現実態」ということになる。これに対し、プシューケーは、こうした「覚醒」をひき起こすところの起動力としての自然、すなわち、能動的なデュナミスに位置づくことになる。一方、質料たる可能態としてあるソーマからすれば、プシューケーはすでに現実態として存在し、ソーマをソーマたるしめる形相因として立ち现れることになるだろう。プシューケーは、このようにして二重の規定性を帯びているかのようにみえてくるのである。

ところで、「プシューケーとソーマとで生物である」（DA. 413a3）といわれていたように、あらゆる生物は、形相と質料とからなる結合的な実体である。つまり、生物は、「能動しうるもの το ποιητικόν と受動しうるもの τό παθητικόν とが一緒にある」（Phys. 255a34-35）もの、ということになるのであるが、このとき、「いつでも、可能なものは現実態においてあるものとなる」（ibid. 255a35-b1）というのは、一体、何を意味するのであろうか。

学知を得ようとして学習中の者は、その学習過程において、教師という他者による働きかけを必要とするだろう。この場合、「能動者（教師）」と「受動者（学習者）」とは別個の存在者で、それぞれ他者関係のもとにある。しかし、一旦、学知を習得した者は、個人として、能動者（プシューケー、形相）と受動者（ソーマ、質料）とからなる結合的実体であって、いわば自己内関係を内在させた存在である。こうした場合には、学知を発揮するのに、もはや、他者からの働きかけは必要とせず、自らが欲するときにいつでも、妨げるものさえなければ、可能態としての学知を理論（観想）活動として現実化できることになるだろう。そして、このことは「自然的なものどもについても同様である」（ibid. 255b5-6）といわれているのであるから、「形相—質料」という自己内関係を有する生物にあっても同様に当てはまることに
なるはずである。
「学知保持—学知行使」という位相に類比的なのは「プシェーテー—覚醒」であるが、この場合、能動デュナミスとしてのプシェーテーは、他者による働きかけをなんら必要とすることなく、「妨げるものがさえなければいつでも」「覚醒」に喚起される生命活動を、現実態において自ら展開することができるのである。アリストテレスは、こうした自律性を、「自分自らへの、現実態への進展 eis αὐτὸ ἡ ἐπίδοσις καὶ eis ἑπιλέξειαν」（DA. 417b6-7）と呼んでいるが、ただし、ここでの「可能態—現実態」の位相は、あくまでも「プシェーテー—覚醒」の位相であって、「ソーマ—プシェーテー」におけるそれではない。結合的な実体としての生物における「能動—受動」の関係性は、プシェーテーとソーマにあっても自己内関係として立ち現れてくるのであるが、この場合にも、妨げるものがなければ、可能態としてのソーマは直ちに現実態としてのプシェーテーとして立ち現れることになるのだろうか。
その答えは、おそらく、否である。というのも、生物という結合的実体におけるソーマは、形相たるプシェーテーによってはじめてソーマとしての機能をもつることになる資料として位置づけられているからである106。アリストテレスによれば、「およそ器官・道具というものはすべて何かのためになり、ソーマの各部分も何かのためにあり、この目的 τὸ ἐν εἶνεια το ἄριστος ορν ἐν τοῦ πολεμοῦ 107そのことであるから、ソーマの全体も何かある総括的活動のために出来ていることは明らかである」でって、結局、「ソーマもプシェーテーのためにあり、ソーマの各部もそれぞれ目的とする機能 ἔργων のためにある」ということになる（PA. 645b14-20）。「形而上学」でもつぎのように言われている。

動物のプシェーテーは（これは生命あるもの ἔμψυχον の実体である）本質規定に適うところの κατὰ τῶν λόγων 実体であり、このような（生きた）ソーマにおける形相 ἐδοσσρσであり、何であるか τὸ πί ἐν ἐνυλα（本質）なのであるから（というのも、動物の各々の部分は、もし正しく定義されるのであれば、その機能 ἔργων をぬきにしては定義されず、そしてその機能
は [プシューケーの機能たる] 感覚 ἀισθησίςをぬきにしては当の各部分に属しえないからである）、したがって、プシューケーの部分は、そのすべてであるあるいはその或るものは、（質料と）結合した全体なる動物よりもより先である。そして、このことは個々の（動物の）場合においても同様である。しかし、ソーマおよびその諸部分はそのような実体（プシューケー）よりもより後である（Meta. 1035b14-21）。

つまり、プシューケーは、ソーマにおける或る目的的な機能（ソーマ全体としての機能は活動 πρᾶξιςといわれる）の根拠であるのだから、たとえば、「手は、どのような状態にあっても人間の部分であるというのではなくて、ただ手としての働き ἔργον を遂行しうる状態にあるかぎりにおいてのみ、したがって生命あるものである ἐμπύξιςかぎりにおいてのみ」（ibid. 1036b30-32）手であるといえるように、プシューケーを前提としないソーマは、もはや、ソーマとはいわれ得ないことになるのである。107 ということは、結合的実体としての生物における質料としてのソーマは、形相としてのプシューケーに対し、あくまでも従属的な ὑστερον（より後の）関係のもとにおかれていることになるのであるから、これを「プシューケー—覚醒」の場合のそれと同一視できないことは明白であろう。

ここで改めて、「生命」あるいは「生きること」とはどういうことなのかについて考えてみる必要があるかもしれない。というのも、「生物にとって存在するとは生きること τὸ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἔστιν」（DA. 415b13）にほかならないからである。

アリストテレスは、「生きること τὸ ζῆν は多くの意味で言われるから、あるものにそれらの意味にあたるものがどれか一つだけでも内在するのであれば、われわれはその当のものは生きていると言う、そしてそれは、理性 νοῦς、感覚 ἀισθησίς、場所による運動と静止 κίνησις καὶ στάσις η κατά τόπον、さらに栄養 τροφή にもとづく運動、すなわち衰弱 φθορίςと成長 αὔξησιςといったことである」（DA. 413a22-25）と述べているが、このように「生きること」の様相を具体的に特定したうえで、「プシューケーは以上に述べられたこと
の原理であり、それらによって、すなわち、栄養的（能力）、感覚的（能力）、思考的（能力）、そして運動（の能力）によって規定される」（ibid. 413b11-13）と述べつつ、生命原理としてのブシューケーの能力を分節化するのである。

このブシューケーの諸能力は、414a31以下において整理し直され、「栄養的力 ἀρεπτικῶν」「感覚的力 αἰσθητικῶν」「欲求的能力 ὑρεκτικῶν」「場所的運動力 κινητικῶν κατὰ τόπον」「思考的能力 διανοητικῶν」の五つにまとめられているが108。アリストテレスは、ここに新たに登場した「欲求的能力」について、「感覚の属するものには快 ἡδονή と苦 λύπη が属しており、快苦があれば、快の欲求 ὑρεξία である欲望 ἐπιθυμία も属する」ことになるので、「感覚的能力」があればそれに伴って属するもの、と述べている（ibid. 414b1-6）。

「栄養的能力」を原理とするブシューケーの部分は、「栄養的ブシューケー ἡ ἀρεπτική ζωή」と呼ばれる、最初の最も共通なものであって、これによって「生きること」がすべての生物に属することになる。植物 φυτῶν は、このブシューケーをもつのみであるが、生命活動の基本である、生殖 γεννησίσι 和栄養摂取 τροφή がその機能 ἔργον である。この機能は、植物にとどまらずどんな生物にとっても最も自然なものでも、永遠なもの、神的なものにできるかぎりもけるため、自分自身のような他のものを作ること、つまり、動物は動物を、植物は植物を作ることを指す、と言われている109。

次の「感覚的ブシューケー ἡ αἰσθητική ζωή」110は、すべての動物がこのブシューケーを持つことではじめて動物たりうることになるのであるが、植物はこれを持たない。このブシューケーは、五感 πέντε αἰσθήσεις、すなわち、視覚 ὁφάς、聴覚 ἀκοή、嗅覚 ὀσφρης、味覚 γευσίς、触覚 ἀφή を統括しているのであるが、それぞれの感覚機能は、目 ὀφθαλμός、口 ὀῖς、耳 ὀός、鼻 ὀίς111、舌 γλῶττα といった感覚器官 αἰσθητήριον を通して遂行されることになる112。

ただし、触覚に関する感覚器官については、他の感覚のそれと違って「不明瞭 ἀδηλιόν」であるとし、その理由を「触覚の第一義的感覚器官が肉あるいは肉のごとき部分ではなく、（からだの）内部にあるから」という点に求めている113。しかし、アリストテレスによれば、この触覚こそが五感のうち
でも最も基本的なものであって、「触覚なしに動物であることはできない」（ibid. 434b23–24）とされる。というのも、他の感覚は媒体を通して感覚されるのに対し、触覚のみは直接触れることによってしか感覚されず、もし、この触覚を持たないのであれば、動物は、有害なものをさけ有益なものを受けとることができなくなつて、その生の全うが不可能になってしまう、と考えられるからである。

この「感覚的ブシューアー」を有しているもの、すなわち動物のうちで、或るものは「場所的運動能力」をもつ。ここで「場所的 κατὰ τόπον」という限定詞が付されているのは、動物のうちにはイソギンチャクのように、場所的に固着して生活するものもあるからである。ところでお、場所的運動といえば、例のカテゴリーオに基づく四つの転化あるいは運動の分類、すなわち、①実体における「生成・消滅」、②性質における「変化」、③量における「増大・減小」、④場所における「移動」のうち、最後のそれを思い起こすことになるが、動物における「移動 φορά」のありかたは、移動器官の如何によって多様な形態をもっている。たとえば、「（移動器官）が足 πόδεςならば歩行 βάδοςであり、羽τέρυγ̄εςならば飛翔 πτήσις」（Phys. 249a17–18）といった具合であるが、ブシューアーにおける「場所的運動能力」は、こうした「移動」の起動因として機能するのである。

以上の諸能力を基盤として、ブシューアーの最高位に位置づく「思考的ブシューアー ἡ διανοοτικὴ ἰσχύ’」（DA. 431a14）が君臨することになるが、このブシューアーは、「認識する γιγνώσκειν」「思惟する νοεῖν」「思慮する φρονεῖν」といった知的能力をもつようになっている。これらの能力をもつことが許されているのは人間だけであるが、その部分は、「（自らは）影響を被らないで ἀπαθῆς 形相 εἴδοςを受け入れることのできる」（ibid. 429a15–16）ものであって、「理性 νοῦς」とも呼ばれている（ibid. 429b22）。アリストテレスは、この理性についてだけ、それが「ソーマに混合されているというものは道理に合わない」という。なぜなら、もし、そうであるなら、例えば、冷たいとか温かいといった性質を持つことになるだろうし、また、感覚能力のように、何か器官をもつことになるだろうが、しかし、「理性」はこうした何らの器官も持ってはいないからである（ibid. b24-27）。
この理性は、感覚能力が現に目前に存在している元素から構成された「肉
σάρξ」と判別するのに対して、「肉であること τὸ σαρκὶ εἶναι」を判別すると
言われているように、そのものの「何であるか τὸ τί ἴμυειναὶ」を把握する能
力であるが（ibid. 429b12-21）、このことは、理性の認識対象が「質料」が
伴わないもの（形相、本質）であることを物語っている。彼は、それを「質
料なしにゐるものどもにおいては、思惟するもの τὸ νοοῦν と思惟されるもの
τὸ νοούμενον とが同一である」（ibid. 430a3-4）と表現しているが、このこ
とは、感覚と感覚されるものとがつねに別であることがと118と好一対をなして
いる。
こうした本質の把握能力たる理性は、本質上、「離在的で χωριστός、不受
動的で ἀπαθίς、混じり気のないもので ἀμυγῆς、その実体において現実態」（ibid.
430a17-18）たるものである。したがって、もし、それがソーマから分離され
るなら、まさに「それであるところのもの ἀπερ ἐστὶ」となり、不死 ἀθάνατον
で永遠 ἀδίπου であるはずのものであるが、しかし、人間におけるプシューケー
ーの能力として立ち現れる「受動的理性 ὁ παθητικός νοῦς」は、ソーマとい
う質料との結合体であるがゆえに「可滅的 ὑβριστός」たらざるを得ない、と
される119（ibid. a22-25）。
以上、プシューケーの諸能力についてみてきたが、いま一度、確認してお
くべきことは、プシューケーとソーマとの関係である。アリストテレスは、
形相と質料から合成された結合実体である「有魂のもの ᾳψυχον」にあって
は、「ソーマがプシューケーの現実態なわけではなくて、むしろプシューケー
が或るソーマの現実態である」といいうプシューケーはソーマではなくて
ソーマのものであり、このゆえにソーマに、それもこれこれのような性質のソーマのうちにある」と述べている（ibid. 414a15-22）。つまり、
プシューケーのソーマに対する優位性を認めてながらも、基本的には、それが
ソーマの現実態たるがゆえにソーマを離れ時は存在し得ないことを認め、（理
性を超えて）「それぞれのものの現実態は、可能態においてそれであるもの、
すなわち固有の質料のうちに本来生じてくるものである」（ibid. 414a25-26）と
しているのである。
さて、われわれの身体論にとっての次なる課題は、プシューケーという生

115
命数原理のもとに特定の目的的機能を遂行することになる、ソーマそのものの基本構造と運動性（機能性）の具体的な様相を見届け、さらに人間におけるソーマの特性について検討することである。

第三節 動物体の構造・機能と人体の特質

一 動物的ソーマ研究の方法論

「万学の祖」と謳われたアリストテレスの現存する著作集、Corpus Aristotelicum のおよそ五分の一は、実は、いわゆる「動物学書」によって占められている。すなわち、『動物誌 História Animalium』『動物部分論 De Parutibus Animalium』『動物発生論 De Generatione Animalium』『動物運動論 De Motu Animalium』『動物進行論 De Incessu Animalium』といった著作群であるが、アリストテレスは、これらにおいて、520 種以上におよぶ動物に関する、解剖学的、生理学的、発生学的、生態学的観点などからのきわめて具体的な記述を残しているのである。

むろん、このことは古代ギリシアにあっても類例のないことで、第一章でふれた大ブリニウスの『博物誌』には、動物に関する多くの記述がアリストテレスから直接ラテン語訳されて取り込まれており、中世時代の動物学といえば、まずはアリストテレスのラテン語訳を読むことであったという。そして、その業績の質と量については、進化論の創始者、ダーウィンをして、「リンネとキュヴィエは、私にとって二柱の神々ですが、彼らにとって、アリストテレスの前に出れば小生も同然」と言わしめたほどのものであった。リンネ Carl von Linné（1707-78）といえば、生物に関する人為的分類体系を完成したスウェーデンの博物学者、キュヴィエ Georges Léopold Chrétien Frédéric Dagobert Cuvier（1769-1832）もまた、古生物学を創始し動物分類法を確立したフランスの博物学者であって、いずれも生物学史上に名高い大家である。その彼らでさえアリストテレスに軽べれば小生も同然というのであるから、ダーウィンのアリストテレスに対する評価がいかに奇外れの

156
ものであったかが窺われよう。

ともあれ、これらの動物学書は、アリストテレスが動物のソーマをどのよう見ていたかについての、いわば決定的な資料となるものである。彼のソーマに関する考察法にあって特徴的なことは、たとえば、「ヒトのアッシュモはもろ動物の乳をも彼らの各部分も自然においてあるものである以上、肉や骨や血液といったあらゆる等質部分についても、また顔や手や足のような異質部分についても、それぞれ如何にしてあのようになるのか、またどのようなデュナミスによるのかを述べなければならない」（PA. 640b17-22）といった記述からも窺えるように、われわれ人間のソーマも、他の動物のソーマも等しく自然的な存在として、全く同一の原理のもとに取り上げられているということである。

むろん、それぞれの動物のソーマはそれぞれの特徴を持っており、人間のソーマの場合にあっても、本節第三項において述べるように、固有の特徴が認められていいる。しかしそれは、以下に述べるような一定の区分原理に基づく動物間における差異性として立ち現れてくるだけのことであって、そこには何らの例外も存在していないのである。こうしたソーマに対する自然学的アプローチは、生命を持つソーマの驚くほど多彩で多様な形態・機能を、なんとか統一的に把握せんとするアリストテレスの強烈な方法意識を窺わせるものである。そこでまず、彼の動物学研究における方法論をみておくことにしたい222。

彼は、『動物部分論』第1（A）巻第5章において、動物学研究の意義について、概略、つぎのように述べている。すなわち、自然において存立する実体のうち、永遠に不生不滅で神聖な存在（天体）については、不完全な考察しかできない定めになっているのでほんの僅かしか理解できないが、しかし、これらを認識するのは崇高なことであるから、われわれの周囲のいかなる事物を研究することより楽しいものとなる；一方、生滅すべき植物や動物については、それらが身近にあるため認識の手段はむしろ豊富であって、努力さえ惜しまなければ、どの類についても多くの事実を把握することができ、より正確に、より多く知りうるということは、学問ἐπιστήμη的の対象としての長所であろう；わずかなりとも神聖なことの認識と、身近にある多
くの事実についての正確な認識とはいわば釣り合いがとれていて、学ぶ喜びにおいては同じことである・・・、というのである（PA. 644b22-645a4）。そして、この少しあとに、つぎのような有名な言葉を記している。

どんなものにも何か自然で美しいものがいるから、われわれは恥じらうことなくそれぞれの動物についての研究に立ち向かわねばならない。なぜなら、自然の働き ἐργον にあっては、偶然性でなく一定の目的性 ἐνεκά πινος が最も良く認められるからである。そして、その存立や生成の目的 τέλος は美の領域 τοῦ καλοῦ χώρα に属することである（PA. 645a21-26）。

下等な動物であろうと高等な動物であろうと、そこに一貫して自然の働きとしての目的性を発見できるなら、確かにそれは「美なる領域」にふさわしいことであろう。「自然は何がために ἐνεκά πινος すべてのことをなす」と呼吹について De Respiratione 471b25-26 といわれていることからして、アリストテレスの動物学的研究は、自然的コスモスを秩序づけている目的因を、それぞれの動物の具体的様相の中に見いだす営みである、ともいえるのである。彼は、自然の生成には目的 oū ἐνεκα や始動因 ἀρχὴ τῆς κυησεως といった多くの原因が認められるのであるが、第一のそれは目的であるとして、これを上位におく。その理由は、目的因がロゴス（概念、本質規定）に等置されうるもので、技術品にとっても自然物にとっても始源となるからである（PA. 639b11-16）。

たとえば、建築家が家を建造するはあい、建造されるべき家は、これこれのものといった概念であり、一定の終局目標 τέλος であるが、それが実現されるためには、必然的にこれこれの材料がこれこれだけ必要で、まず、土台を作り、骨格を組み立て、屋根を葺き、壁をこしらえ、内装を仕上げといった順序を経て、完成に至ることになる。重要なのは、その実現化への順序に時間的逆転が許されないことであって、土台を作る前に屋根を葺くことはできないし、骨格を組み立てて前に壁をこしらえることはできない。

つまり、設定された目的を現実化するプロセスには、一定の必然性が生来
第二章 自然と身体

することになるのであって、アリストテレスは、これを「条件つき必然性
絶んのとし、（PA. 693b24）と呼び、このことは自然物にあっても
同様であると述べるのである（ibid. b30）。彼は、繰り返し「自然は無駄な
ものや余計なものを作らない」とも強調するのであるが\(^{123}\)、この信念を裏
返せば、自然に存在するものは、必ずや、なんらかの目的的意義をもってい
る、ということになるだろう。

アリストテレスは、こうした目的論的自然観をもちつつ、多様多彩な動物
界に立ち向かうとするのであるが、その際、「研究方法をゆるがせては
ならない」（ibid. 693b3-4）という自覚のもと、「まず、各類の動物に見ら
れる諸現象をもって、次にその原因を述べ、生成を論ずるという順序」（ibid. 640a13-15）を設定し\(^{124}\)、こうした全体構想の
もとにして、『諸現象』の記述については『動物誌』、「原因」の探究につい
ては『動物部分論』、「発生」のメカニズムについては『動物発生論』にお
いて、それぞれ詳細な考察を展開するのである。

現象記述的な研究である『動物誌』の冒頭において、彼はまず、動物のソ
ーマを構成する「部分」をとりあげ、肉、骨、皮などのようにいくら分
割してもその切片が互いに等しい「同質部分」と消費者、それらの同質
部分から合成され、それ自体のまとまりを有する頭や脚や腕のような「異
質部分」というとがあるとして、動物的ソーマへの、いわば要素論的
アプローチを提示する。こうしたアプローチが採用されるとするのは、「ま
ず最初に個々の動物に内在する差異をとじてのものにみとめられる
共通な諸属性をもって、それらの形態を一定の基準に従って比較検討していけば、結果として、対象全体を視野において体系的
把握が可能になる、という彼の戦略がはるかに見える。

それゆえ、当然のことながら「動物を全体として見た場合、最も著しい相
違点は異質部分にあるので、まずはこれを考察の対象とすべき」（ibid.
491a14-16）ということになってしまうから、つぎに、異質部分に関する形態
学的な研究を遂行していくうえでの一般原則が、あらかじめいくつか準備さ
第二章 自然と身体

ことになる。その際、「類γένος」とよび「種εῖδος」という階層的な分類基準を導入して形態学的分類のための基本条件を整えられるのであるが、ただし、アリストテレスにおける「類」および「種」は、「類とは、鳥ὄρνιθεςや魚ἰχθύςのようなもので、類としての差異性（特徴）διάφορά κατὰ τὸ γένοςをもち、多くの種を含む」（ibid. 486a23-24）と言われているように、「類二種」（種は類の真部分集合）という階層的関係にはあるものの、今日の生物分類学の基準である「界kingdom」「門phylum（動、division（植）」「綱class」「目order」「科family」「亜tribe」「属genus」「屬section」「系series」「種species」などのような段階的に固定されたものではない。場合によると、同一の対象が「類」と言えたり「種」言えたりする、相対的で流動性を持つような基準なのである。

ともあれ、こうした階層的な分類基準である「類」「種」を考慮に入れるつつ、アリストテレスは、さらに「部分」の比較形態学的研究を遂行するための次のような一般的基準を提示する。すなわち、まず、①「種においてεἰδεῖ」といわれる場合であるが、これは、同一種において、ヒトの鼻と目がもう一人のそれと対応するように、全体と全体との関係がそのまま各部分と各部分との関係になっている場合での異同である。これに対し、②「性状の相互関係τῶν παθημάτων έναντίωσις」による基準とは、同一の類に属する動物間における諸部分の色χρώμαや形σχῆμαにおける異同である。また、③「過不足による相対性εναντίον καὶ καθ᾽ ὑπεροχὴν καὶ ἐλλειψιν」として、同様の部分が軟かれ肉であるか硬い肉であるかといった性状の「程度の差 tà μέν μᾶλλον tà δ᾽ ἦπτον」、羽が多いか少ないかといった「多少においてπλήθει καὶ ολιγότητι」、くちばしが長いか短いかといった「大小においてμεγέθει καὶ σμικρότητι」における差異性が、ひとまとめにされている。さらに、④蹠爪を持つか持たないか、鶏冠を持つか持たないかといった「部分の有無」による差異性、⑤骨と魚の棘、爪と蹄、手とカニの鉄、羽と鱗といった場合のような「対応性によるκατ᾽ ἀναλογίαν」異同、⑥乳房の位置が胸にあったり脇の近くにあったりするといった場合の「位置によるθέσει」差異性、についても示されている125（HA. 486a14-487a1）。

こうした部分間における差異性に関する一般的な区分原理の広示に続いて、
アリストテレスは、「異質部分」を構成することになる「同質部分」を取り上げるのであるが、その分類基準は、「軟
ま乳
か
——湿
μαλακός
——湿
γρόν
」であるか、もしくは「硬
στερεόν
——乾
ξηρόν」であるかという基本性質に基づいている。そして、前者に属するものとしては、血液
αίμα
、血清
ιχώρ
、軟脂
πηλή
、硬脂
στέαρ
、（骨）
κρα
α
λ
、生殖液
γονή
、胆汁
χολή
、乳
γάλα
、肉
σάρξ
、粘液
φλέ
γ
μα
、胃腸や膀胱における沈殿物
υπόστημα
、のような排出物
περίπτωμα
（糞と尿）などが、後者に属するものとしては、腱
νεύρον
、皮
δέρμα
、血管
φλέ
ξ
、毛
θρι
ξ
、骨
όστον
、軟骨
χόνδρος
、爪
όνυξ
、角
κέρας
などが、具体的な事例として提示されている（ibid. 487a1-8）。
こうした部分間における比較形態学的な差異性とともに、アリストテレスはまた、今日でいうところの「動物生態学
animal ecology」、「動物行動学
ethology」、「動物心理学
animal psychology」にそれぞれ該当する、「生活
様式
βιος
」、「行動
πράξεις
」、「性格
γη
δος
」に基づく差異性についても言及している。
「生活様式」によるものとは、とえば、「水生のもの
tά ἐνυδρα
」か「陸
tά χερσαία
」か（487a15-16）、 「定着性のもの
tά μόνιμα
」か「移
tά μεταβλητά
」か（487b6-7）、 「群集性のもの
tά σχηματά
」か「単独性のもの
tά μοναδικά
」か（487b34-488a1）、といった区分原理によるものである。
また、「行動」によるものとは、「歩くもの
tά πορευτικά
」か「這うもの
tά ἐρποφυτικά
」か「転くもの
tά ἀληθοφυτικά
」か（487b:20-21）、 「泳ぐもの
τά νεοφυτικά
」（487b15）か「飛ぶもの
tά πτηνά
」（487b19）かといった区分原理、「肉食のもの
tά σαρκοφάγα
」か「草食のもの
tά καρποφάγα
」か「雑
tά παρφάγα
」か「固有食のもの
tά ἄλλῳ ὀστραφά
」かといった区分原理（488a14-16）、あるいは、「夜行性のもの
tά νυκτερίδα
」か「昼間に活動するもの
tά ἐν τῷ φωτὶ ζύγω
」かといった区分原理（488a25-26）、さらには、「音を出すもの
tά φωνητικά
」か出さないものか、「声を出すもの
tά φωνήσιμα
」か出さないものかといった区分原理（488a31-32）に基づくものである。
さらに、「性格」によるものとは、口をを事例として「柔軟な
πράς
」 「不
元気なδύσθυμος」「反抗的でないοὐκ ἑνστατικός」、イノシシを事例とした「激し易いθυμώδης」「反抗的ἐνστατικός」「粗野なἀμαθής」、シカやツサギを事例とした「賢いφρόνιμος」「聰明δειλός」、蛇類を事例とした「下賤なἀνελεύθερος」「陰険なἐπίβουλος」、ライオンを事例とした「率直なἐλευθέρος」「勇敢なἀνδρεῖος」「高潔なἐυγενής（生まれのよいこと）」、オオカミを事例とした「純系のγενναῖος（種族の本性を離れないこと）」「猟猛なἀγριος」「陰険な」、キツネを事例とした「狡猾なπαυόργος」「悪行をなしκακοὔργος」、イヌを事例とした「健気なθυμικός」「情の深いφυλητικός」「じゃれつくθυευτικός」、ゾウを事例とした「柔らかな」、「賢れ易いτιθασευτικός」、ガチョウを事例とした「内気なαἰσχυνητικός」「用心深いφυλακτικός」、クジャクを事例とした「嫉妬深いφθονερός」「派手好みφιλόκαλος」といったことであって（ΗΑ. 488b12-23）、こうした「性格」によっても、それぞれの動物が特徴づけられることになる。

以上のような生態学的、行動学的、心理学的観点は、「（動物における）行動πράξεωςと生活方οἱ βίοιは性格τύχοςや食物によって異なる。というのも、ヒト以外の動物でも大ていのものにはプシューケーの習性τρόπος（状態）を示す痕跡が認められるから」（ibid. 588a17-20）と言われていることからも明らかのように、それぞれの動物におけるプシューケーの能力の如何を前提とするものである。ヒトについても「動物のなかで熟慮することのできるβουλευτικόνのはヒトだけである。また記憶や訓練を受けうるδιδαχή」といったことは多くの動物に共有されているが、任意に思い出すことのできるものはヒトの他にはない」（ibid. 488b24-26）というように、その能力的特徴に言及されている。

つぎに、「すべてのあるいは大ていの動物に共通する異質部分」がいくつかとりあげられているが、こうした条件を満たすような「異質部分」は、そんなになくはない。まず、「動物は食物なしに存在することも、成長することもできない」（ΠΑ. 655β31-32）という理由から、すべての動物がもつ、食物を受け取る器官としての「Μόστομα」、食物をおさめる器官としての「腹κολία（胃腸）」、それに大ていの動物がもつとされる、排泄物をおさめる器官（液状排泄物をおさめる器官は「膀胱κύτταρος」、固形排泄物のそれは「胃
腸」）である。

そして、いまひととは、質料たるソーマをもつがゆえに死すべきものたらさるを得ない動物が、個体としては消滅しながらも「種として」存続していくうえで必要不可欠なる生殖（γένασις：生成）に関する器官である。具体的には、多くの動物がもつ「精液 σπέρμα」を出す部分、「子宮 ύστερα（雌性内部生殖器の総称）」および「それに相当する部分 τό ἀνάλογον（昆虫の卵巣など）」がそれである。そして、精液を自体内に出すものが「雌 τὸ θηλυ」、雌の体内に出すものが「雄 τὸ ἄρπεν」と規定されているが、しかし、雌雄の区別のない動物もあることも指摘されている（HA. 489a8-15）。

むろん、こうした器官の形態は、「種的にとか、過不足によりとか、対応的にとか、位置的にとかいう様式によって等しかったり異なったり」（ibid. 488b30-32）するのであるが、ともあれ、アリストテレスは、「すべての動物あるいは多くの動物がもつ必須の部分」（ibid. 489a15-16）は以上であるとしている。そして、さらに補足として、①すべての動物が共通してもつ感覚は「触覚」のみであること、②すべての動物は流動体 ὑγρότηςとそれを入れる部分をもつこと（有血動物では血液 ἁίμαと血管 φλέβα、無血動物では「これに相当するもの」としての不完全な血液である血清 ἰχώρおよびその脈管である線維 ἰς）、③すべての動物は「胎生 τὰ ζωοτόκα」か「卵生 τὰ ψωτόκα」か「蛆生 τὰ σκωλητοτόκα」のいずれかの生殖形態をもつこと、④ほぼすべての動物は移動のための部分をもつこと（陸上で歩行するものでは二足か四足か多足かの「足」、泳ぐものでは、魚や軟体類などの「ひれ」、エビやイモリなどの「尾部」、飛ぶものでは、鳥類の「翼」、昆虫の「翅」、コウモリの「皮翼」）、といったことを取り上げている。

こうした手順を踏んだうえで、アリストテレスは、つぎのような動物全体を視野において「分類」を提示する。

（ヒト以外の）動物を分類するときの区分となる、動物界最大の類は次の通りである。すなわち一つは鳥の類、一つは魚の類で、もう一つは鰭の類である。これらはみな有血である。さらにもう一つは殻皮類で貝といわ
れる。もう一つは軟殻類で、単一の名称はないが、たとえば大エビやカニおよびザリガニの類である。もう一つは軟体類で、たとえば大小のヤリカとコウイカである。有節類はまた別である。これらはすべて無血であって、足のある場合は多足である。有節類の或るものには翅もある（HA. 490b7-15）。

ヒトについては、「もともと単一でそのなかに種差を含まない」（ibid. 490b17-18）とされ、ここでの「類」としての基準から除かれているが、それ以外の動物を分類する際の最も大きな類として、有血動物 ἕναμα に属する。①鳥類 ὅρνιθες、②魚類 ῥύγδια、③鰭類 κῆτος（イルカを含む）の三類、無血動物 ἕναμα に属する、④殻皮類 ὀστρακόδερμα（貝やウニなど）、⑤軟殻類 μαλάκια（イカなどの頭足類）、⑥有節類 ἐντόμα（昆虫類や多足類）の四類の、計七類があげられている。ただし、イルカを含む鰭類については、胎生で（ibid. 489b2）乳房をもち（504b20）肺呼吸をするのであるが（589a33-b11）、水中で生活する水生動物の性質をも兼ね備えた中間的な動物（598b1-10）として特殊な取り扱いを受けており、実際には、胎生四足類 τετράποδα ψωτόκα（爬虫類）すなわち、ヒト以外の哺乳類および卵生四足類 τετράποδα ψωτόκα（爬虫類）が「類」としての具体的考察の対象となっている。

アリストテレスは、『動物部分論』において、以上のような多様な諸動物を分類するには、プラトンなどが採用した「二分割法 διχοτομία」では不可能であると批判しつつ（PA. 643a16-18）、以下のような手順を正しいものとして提示している。

すなわち、まず、①鳥や魚のように、人間によってうまく分類されているものでは、共通の性質をもたらしながらその中にひどくかけ離れてはいない幾多の種を含む類や、単一の名称をもたずとも類としてそこに多くの種を含むものがあれば、そうした類に関することを共通に述べる；次に、②ヒトなどのように類を成さないものでは、その種の一つ一つについて述べていく；さらに、③動物間において、ソーマの諸部分やソーマ全体の形 σχῆμα に「類似性
第二章 自然と身体

「オモイトコス」があれば、大体はそれにより類を決定していく、いったものである。なお、ここで③の手順が採用されているのは、たとえば、鳥の類は互いに形が似ているし、魚の類も、軟体類（頭足類）や貝類もそうであって、これららの類に含まれる動物の各部分は、ヒトの骨と魚の棘骨の場合のような「対応的類同性[αναλόγων]」によって異なるのではなく、大小、硬軟、滑粗等々の「程度の差」いった属性[πάθσις]によって異なるにすぎないので、形への着目が有効性を持つ、という見通しによるものである。

彼は、こうした研究方法こそが「組織的で最も容易なδόσι και ράστα 考察法 θεωρία[PA. 644b17]」であるとしているが、本項でみってきた方法手順は、まさに、ここでの総括に沿ったものとなっていることは明白であろう。では次に、こうした研究方法に基づいて考察されている動物的なソーマについて、その基本的な構造・機能についてみることにしよう。

二 動物体の基本的構造・機能と運動性

アリストテレスは、『動物部分論』において、「動物体を構成する諸部分の種類と数については『動物誌』の中で詳しく説明しておりのので、今度はそうなっている原因を、『動物誌』で述べたことを離れて、別個に考察しなければならない」（PA. 646a8-12）として、まず、すでにみたような、動物におけるソーマを構成する三つの層に言及する。

第一層は、土、空気、水、火という単純物質の有する「乾」「湿」「温」「冷」といった単純性質の組み合わせによる合成体のレベルである。重さ[βάρος]、軽さ[κοινότης]、緻密さ[πυκνότης]、疎らさ[μακρότης]、粗ざらさ[τραχύτης]、滑らかさ[λελιότης]などといったソーマの属性は、単純性質のそれに付随するものとされている。そして、つぎの第二層が前項において具体例を挙げた同質部分であって、第一層の合成体から構成されるのであるが、その形成のメカニズムについてもすでにわれわれは検討を終えている。最後の第三層は、こうした同質部分から形成されて一定の構造・機能的まとまりを有している、頭、顔、腕、手、脚、足、胸、それに内臓器官といった異質部分である。
第二章 自然と身体

アリストテレスは、これに続き、「時間的にみた場合には質料と生成が先であるけれども、ロゴスの上では、実体あるいはおのおのの型式 μορφή が先でなければならない」のであるから「（第一層の）構成要素 στοιχείον としての質料は必然的に同質部分のためにある」としたうえで（PA. 646a36-b6）、同質部分と異質部分の関係についてつぎのように述べている。

動物（のソーマ）は（同質と異質）両方の部分から出来ているが、同質部分は異質部分のためにあるものである。というのは、目、鼻、顔全体、指、手、腕全体といった異質部分には、機能 ἔργον あるいは活動 πρᾶξις があるからである。また、動物の全身にしても、以上のような異質部分にしても、その活動や運動 κίνησις は多様であるから、異質部分を構成する同質部分にも、当然、種々の能力（デュナミス）があるわけで、或ることには軟らかさ、或ることには硬さが有効であり、また或る部分は延び、或る部分は曲がることが出来なければならない。そこで、同質部分にはそれぞれこのような能力があり（すなわち軟らかいものと硬いもの、湿った（流動する）ものと乾いた（固形の）もの、粘るものもろいもの、などがある）、異質部分では多くの能力ごとにまとまっている。というのは、手で圧すのに有効な能力と握るのに有効な能力とは違うからである。それゆえ、骨や筋や肉やその他そういった同質部分から器官的諸部分 τὰ ὀργανικά が出来ているのであるが、前者が後者から出来ているのではない（ibid. 646b10-27）。

ここでは、動物の全身およびそれぞれの異質部分が、それらの多様な機能性、運動性といった能力（デュナミス）に基づいて目的的に下位の層から構成されることが述べられていて、いわば「上位規定的階層性」が想定されているといえてよい。動物体を、生成の時間的順序でなく、目的因的（実体的・形相的）にみるならば 134、まずは、おのおのの動物体が全体として必要としている運動性によって、その下位に位置する異質部分それぞれの構造・機能が規定されることになるのである。そして、当該の異質部分の構造・機能
が特定されれば、その下位に位置する同質部分のもつべき性質が規定されることになるし、さらにその同質部分の性質は、最下位に位置する構成要素（ストイケイア）の基本性質を規定することになる。つまり、上位の層が下位の層をそれぞれ支配的に規定するという階層構造が、動物体において想定されているのである。

アリストテレスは、動物のソーマを考察するにあたって、まずはヒト\(\alphaντρ\)のそれをあげなければならないという。なぜなら、動物のなかでわれわれに最もよく知られているのはおそらくヒトだからである\footnote{1,2},「ちようど、おのおのが国の者が自分たちに最もよく知られている通貨を基準として認めるのと同様に」、人間における諸部分を基準すべきである、と主張するのである（HA.491a19-23）。そのうえで、彼が取り上げている諸部分は、外部から観察できるものとして、頭蓋、顔、眉、目、耳、鼻、頸、口、舌、頚、胸、腹、腰、子宮と陰茎、女性陰部、喉、わきの下、背部、肋骨、腕、脚など、また、内部にあるものとして、脳、気管と肺、食道、胃、腸、心臓、血管、肺臓、横隔膜、肝臓、脾臓、腎臓、膀胱などである。そして、これに取上げられた諸部分を基準とすることで、他のさまざまな動物における諸部分の形態・機能的特徴が、前項に挙げた分類上の一般基準を自在に援用しつつ考察されていくのである。

アリストテレスは、有血動物である四足類やヒトにおけるソーマの全体的な構成について、その解剖学的構造を「直線\(\epsilonυθεια\)」に立ち遅らえながら、上端から、口→食道→胃→腸→排泄口へと至る縦軸を基本線とする。そして、この基本軸の周囲に頭と胴を配置して、それ以外の前肢や後肢のような部分については、「自然が頭と胴のために、あるいは運動のために付加したのである」と述べている（PA.684b22-32）。

また、背骨をもつ動物体の骨格については、まず、背骨\(\rhoαγχυς\)が動物体を長く真っ直ぐ保持する役割を果たしていると、これを基準にとり、動物が動けばそのソーマは必然的に曲がることになるから、背骨は連続していることとで一つであるともに、椎骨に分かれていることによって多くの部分からなっていることにもなる、としている。また、四肢の骨\(\upsilonσσ\)は、この背骨から連続的に始まり、屈曲する箇所では関節となって靭帯によって結束され
ているが、こうした骨の周囲には内が取り巻いており、肉そのものは薄い纖維質の結帯によって骨に固着されている、というように述べている。

アリストテレスは、ソーマのこうした基本的な構成について、膨張を作る際の固いものを芯にしてその周りに粘土をぬらっていく、といった比喩的イメージを喚起しながら、「自然が肉によって動物を作ったのである ἡ φύσις δεδημοφυγήσει ἐκ τῶν σαρκῶν τὸ ζῷον」と表現している（PA. 654b11-32）。

一方、『動物進行論 De Incessu Animalium』においては、動物体における一種の幾何学的原理ともいうべき基準を提示している。それは、動物体を、「上一下」「前一後」「左一右」135という三対の拡がり διάσπασιςによって秩序づけ、それぞれの対抗軸を基準としながら動物体の機能的な把握を試みようとするものである。まず、「上一下」はあらゆる生物にあるもので、栄養の配分と生長の始まるところが「上部」、最後に到達するところが「下部」であるとされ、植物の場合には「根」が「上」になるので天地の位置とは逆になると言われている。「前一後」は感覚を有する動物にあるもので、感覚が生ずる部分が「前部」、その反対が「後部」であるとされる。また、「左一右」については、感覚のみならず場所的な運動を行なうことのできる動物にあるもので、場所的運動が生ずるところが「右部」、それに従属するところが「左部」であるとされている（IA. 705a26–b21）。

また、『天体論』でも同様の原則が取り上げられており、「上一下」「前一後」「左一右」三対の拡がりについて、「無魂 ἡψυχόν のどんなものにも運動がはじまるところを見い出せない」という理由から、「（無生生物を含む）あらゆるソーマに対して等しく求められるべきではなく、運動の原理を自らの内にもっている有魂のもの ἡψυχόν にのみ求められるべきである」といわれていて、ブシューベーを有するソーマと運動とのかかわりが強調されている（Cael. 284b19–34）。

動物的ソーマの全体的な基本構造については、以上のような概略的見解図が与えられているのであるが、ここでは、より具体的な事例として、アリストテレスが特に重要と考えている器官、すなわち「心臓 καρδία」についてみておくことにしよう。

彼は、自ら実際に解剖学的研究に手を染めていたらしい。というのも、『青
年と老年について、生と死について De Iuventute et Senectute, De Vita et Morte において、「有血動物にあっては心臓が最初に生ずるが、このことは、観ることが可能でしかもそれをなし得るものにおいて、われわれが観察してきた結果から明らかである」（Iuv. 468b28-30）と明言しているからである。生成の最初に出現する心臓を、ソーマの中心的器官とみなすことについてはそれなりの根拠が認められるけれども、ただ、彼の心臓に関する考察を全体としてみてみると、必ずしも観察的事実にのみ基づいているとはいえないのであって、言ってみれば思弁性が強く混在するものとなっている。以下の記述はその典型的な例といえるよう。

感覚のない動物などというものはありえないから、動物体には必ず若干の同質部分がなければならないことになる。というのは、（受動的な）感覚は同質部分に起こり、（能動的な）諸行動 πράξεις は異質部分によって行なわれるからである。また、感覚的、運動的、栄養的能力については、先に他の個所で述べたように、ソーマの同一部分に位置するのであるから、このような原理の最初に存在する部分は、必然的に、あらゆる感覚対象を感受しうるかぎり、単純な部分より成り、運動的 κυητικόν であり行動的 πρακτικόν であるかぎり、異質部分より成るものでなければならない。それゆえ、無血動物にあっては心臓に相当する部分が、有血動物にあっては心臓がこのように出来ているのである。というのは、心臓は他の内蔵 τὰ σπλάγχνα と同じく同質部分に分けられるし、形態 σχῆμα からみれば異質部分でもあるからである（PA. 647a21-33）。

上の引用文に見える「他の箇所」というのは、『睡眠と覚醒について De Somno et Vigilia』における「運動と感覚の原理がそこから支配を及ぼすことになる心臓」（456a5-6）という記述、あるいは、『青年と老年について、生と死について』における「有血動物にあってはブシューベーの感覚能力の原理も栄養能力の原理も心臓のうちにあらねばならない」（469a5-7）といった記述を指していると思われるが、まず、注目されることは、心臓が、理
第二章 自然と身体

性以外のプシューケー的能力と全く同一の、栄養的、感覚的、運動的能力をつかさどる原理的な座であるとみなされていることである。そして、「感覚は同質部分、行動（運動）は異質部分に由来する」という前提から、心臓の中心性に関する次のような推論が導かれる。すなわち、感覚をもたない動物は存在しないので必然的に動物には同質部分が存在することになり、運動し行動することは必然的に異質部分を必要としなくてはならないことになるが、心臓はまさに双方の性質を併せ持つ器官であるとがゆえに、こうした諸能力の座である。と結論づけられるのである。

こうした推論は、実事観察に基づくものというより、思弁によったものである。また、心臓の位置が、最も主要な場所である中央部 µέσον を占めているのは、「自然は、より大きな何かが妨げないかぎり、より貴いものをより貴い場所に置くから」という理由が根拠となっているのであるが（PA. 665b 18-21）、これもまた、思弁的推論によって導かれたものといえる。

また、血液 ἀἷμα について、「食物をとらないと不足し、とれば增強し、また食物が良ければ健康になり、粗末ならば質が悪くなる」といった事実から、これを有血動物におけるソーマを養うための栄養 ἑρπή とみなしたうえで（PA. 650a36-b2）、ソーマにとって必要不可欠な血液は血管内にあって、心臓からそこへ流れ出るものであるが他から心臓へと流れ入ることはないので、「心臓こそが血液の始源 ἀρχή であり、源泉 πηγή であり、最初の貯蔵庫 ὑπόδοχη πρῶτη である」と言われている（PA. 666a6-8）。

その際、「心臓はあらゆる部分のなかで最初に形成され、形成されると同時に血液を含んでいる」（ibid. 666a10-11）という観察事実が根拠とされているが、「心臓と血液」というとき、今日なら真偽に思い起こされるであろう「血液循環 circulation of blood」については、未だ彼には知られるに至っていない。アリストテレスにとっての血液とは、まずは「ソーマ全体の質料 παντὸς τοῦ σώματος ὕλη」であって、血管を通して「ちょうど庭園において、水路が一つの源泉から次第に沢山の水脈に分かれ、到る所で水を分配するように」全身にくまなく配され、「灌溉用水の細い支流でいつのまにか泥がたまっていくように」、小血管 φλέβων の末端において肉 σάρξ と成りゆくものの、と考えられているのである。
第二章 自然と身体

また、生きることとδὲ ὁμιλοῦσθαι とプシューケーの性状 ἡ ἑρὶς ζῷος ἔξω ἔξωには一種の熱 ἑρμότης が伴なっていて、栄養を産み出す消化 πεῦς も、プシューケーあるいは熱なしにはなされ得ないのであるが、心臓は、そうしたことの始源 ἀρχή が必然的に存することになるソーマにおける第一の場所 τόμος としても位置づけられている（Resp. 474a25–b5）。つまり、生きているとは、あらゆる部分が心臓を起源とする本性的な熱によって働きをなすことであって、もし心臓の部分が冷たくなければ、生は滅亡することにならざるを得なくなる。つまり、死 θάνατον とは心臓停止に伴なう熱の消減 φθορά である、と言えることになるのである（Iuv. 469b11–20）。

そのほかの心臓の機能としては、快・苦への駆動 ai κινήσεις τῶν ἠδέων καὶ τῶν λυπηρῶν の源、あらゆる感覚がそこから始まりそこに終わるところ（PA. 666a11–13）としてとらえられているし、また、心臓の大・小、硬・軟とがさまざまな性格 τὰ ἁμην と関連づけられている。すなわち、鈍感な動物の心臓は硬くて緻密であるが、敏感な動物のそれは柔らかいし、心臓の大きな動物は脅病であるが、より小ぶりで中程度のものは大胆であるとされる。心臓が大きいと熱量が不足しがちで微弱になるため、血液も冷たくて恐怖にかれやすくなるから、というのはその理由である。そして、心臓の大きな動物として、ウサギ、シカ、ネズミ、ハイエナ、ロバ、ヒョウ、イタチなどをあげ、ほとんどすべてが脅病や恐怖に駆られて悪さをするような動物である、と述べている（PA. 667a10–21）。

こうしてみてくれると、アリストテレスによって与えられた心臓の部位は、まさに中枢としてのそれであって、今日のわれわれが脳に与えられている部位にほとんど一致しているといい。その脳 ἐγκέφαλος について言われていることはとれば、ソーマにおけるあらゆる部分のうちで最も冷たい ψῦχας 器官である、といった程度のことにすぎない。脳は、「冷たい」という特性によって、いわば「冷却器」の役割を果たす器官とみなされているのである。それはちょっと、蒸気が太陽の熱により暖められて上昇していき、上部で冷却されて凝固し再び水になって落下してくるように、体内の熱が脳にまで上昇すると、余計な蒸発物がここで冷やされことで粘液へとかえることができる、と考えられているのである（Som. 457b29–458a3）。というのも、
自然は、つねに各事物における過多 ὑπερβολή を矯正すべく、それに対応するものを仮置して適度 μέτρον と中庸 μέσον を回復しようとするので（PA. 652a31-33）、心臓内の熱に対して冷却器官としての脳を配置することが、ソーマ全体の均衡を保つことに繋がってくるからである（PA. 652b16-21）。

以上、アリストテレスがソーマの中枢と考えた心臓についてみてきたが、つぎに、その心臓を基盤とするソーマ全体における機能性（場所的運動・行動）については、概略、検討しておくことにしよう。場所的運動（移動）については、第二節第三項においてみたように、プシューアーもまた、その能力の起動因として位置づけられていた。すると、この機能性において、ソーマの器官としての心臓とプシューアーの部分とが重なってくることになる。両者の関係は、どのように考えられているのだろうか。

あらゆるプシューアーに共通する定義は、「有器官的な自然的ソーマの第一の現実態」（第三定式）というものであったが、とすると、プシューアーは、ソーマを構成している心臓という器官についても、それの第一の現実態であることがなるだろう。逆に考えれば、プシューアーは、自らにおけるデュナミスとしての能力を、心臓という器官を「生あるもの」として機能させることによって現実化している、ということでもできる。その意味で、以下の記述は、きわめて興味深い。

動物体は、よい政治のおこなわれているポリスのように組織されているものと考えねばならない。すなわち、ポリスでは一旦秩序が確立されると、おのおのの出来事に立ち合うような専断的な君主 μόναρχος などは不必要となり、おのおのの個人は自分に当てがわれた仕事をおこなっていく、それは習慣によって διά τὸ ἔθος 次から次へと起こっていくことになる。動物体にあっても同様のことが自然によっておこなわれ、そのように構成されているおのおのの部分も、自然に自分自身の機能を果たすべきでいてい るので、プシューアーがそれぞれの部分にある必要はなく、ソーマの或る一定の始源にあって、他の部分はここに続いてい ることによって生き、自然のままに自分自身の機能を果たしていくことになるのである（『動物運
ここでこの事例を例に見事なものであるが、プシューケーは、ソーマの始源たる心臓を生あるものとして現実化することのできる、いわば専断的な君主である。しかし、一旦、中枢として心臓が生あるものとして自らの中能を果たすようになれば、あとは、自然の仕組み（習慣は第二の自然）によって、それぞれの部分がそれぞれの機能をつぎつぎに果たしていくようになるので、もはやプシューケーがそれらの部分のいちいちにある必要はない。換言すれば、プシューケーにおけるデュナス（能力）が現実のものとなるには、心臓というソーマ的な中枢器官を生あるものとすること、つまり自らを身体化することがどうしても必要なのであって、それによってはじめてプシューケーのデュナス（能力）は、自らの活動の現実的基盤を与えられることになるのである。

『霊魂論』にみえる「ソーマなしにプシューケーは存在しない μὴ ἐναὶ ἄνευ σώματος ἡ ψυχή」（DA. 414a19-20）という言葉は、まさにこのことを意味していると考えられよう。プシューケーにおける場所的運動能力も、心臓というソーマの中枢を座として身体化するのでなければ現実態において機能することはない。しかし、心臓が生あるものとして中枢機能を果たしているのであれば、その能力は、学知ある者が理論活動をする場合のように、妨げるものさえなければ、いつでも自らを現実化することができる。このように考えると、「場所的運動能力」の始源をプシューケーにおくのか、それとも心臓におくるのかといったことは、何ら問題とはなってこないのである。

ところで、第二節第一項において考察したように、運動が生ずるためにはその発端に不動点が存在していないければならなかった。この原則は、当然のことながら、動物的ソーマにおける運動性にあっても妥当するはずである。では、動物体において運動の起点となる不動点とは何なのだろうか。結論的にいえば、プシューケーこそが、まさにそうした不動点なのである。

アリストテレスは、プシューケーを「自分自身を動かすものの、あるいは動かすことのできるもの」とするプラトンの説を批判し、運動をプシュー
第二章 自然と身体

ケーの属性とすることを不可能であるとする。プシューケーは確かに起動因ではあるが、「動かすものがそれ自身もまた動く必要はない」というのである（DA. 406b31-406a3）。プシューケーを有するものが動くとき、なるほど、プシューケーもまた動かざるをえない。しかし、それは、ちょうど船に乗る船員が船の動きにつれて動くように見えるのと同じようなことで（ibid. 406a5-7）、プシューケーもソーマの動きに付帯することで、外見上、動いているように見えぬに過ぎない。「こうした仕方以外にプシューケーが場所的運動をすることはできない」のであって（ibid. 408a30-34）、ソーマに内在する起動因であるプシューケーは、他を動かすものとして「必然的に不動 \( \delta κινητον \) でなければならないとされるのである（『動物運動論』702b28-703a3）」。142

しかし、ソーマ全体の運動性における不動点が霊魂にあることを認めるにしても、たとえば、腕や脚のような部分における運動についてはどうなのでだろうか。というのも、上でみたように、こうした部分にまでプシューケーが直接関与わけではないとされているので、そうだとすると、腕や脚における運動の不動点をプシューケーに求めるわけにはいかないことになってしまうからである143。

アリストテレスは、この問題を今日にいうところのバイオメカニクス144的アプローチによって解決しようと試みる。四肢において或る部分が動くには、なるほど、どこかの部分の静止 \( \nu πε\mu\varepsilon \nu \) を必要とするが、動物体はそのための機構として「関節 \( \kappa\alpha\mu\pi\varepsilon \)」をもつ、というのである（MA. 698a16-17）。動物は、この関節を円の中心のように使い、関節を含む部分全体は、関節によって可能であるかは実質的に変化して一つに二つにもなりうるし、まっすぐになることも曲がることもできる；たとえば、前腕が動くときは肘が、腕全体が動くときは肩が静止点となり、下腿が動くときは膝、脚全体では腰が静止点となる；したがって、おのおのの動物は自体内の運動の起源なるべき静止点を有していることになり、それによって身を支えながら、ソーマ全体としても部分としても運動することことができることになる；とされるのである（ibid. 698a18-b7, 702a21-31）。

このように、動物体における場所的な運動性についても、運動の一般原則
に基づくものであることが明らかにされるのであるが、確かに、動物体を独立した個体においてみるかぎり、以上の説明で一応の完結性があるとみるところはできるよう。しかし、「コスモス内存在」として動物体をみた場合、あるいは場所的運動のみならず、運動（転化）一般に着目したあいには、事情は異なる。アリストテレス自身、「動物はそれ自身を動かすとわれわれは言うが、動物のおこなう全運動についてではなく、場所的な運動だけについて言っているのである」（Phys. 253a14-15）と述べたり、あるいはさらに、「厳密にいうと、場所的運動の原因もまた、動物それ自身からくるのではない」（ibid. 259b7-8）と述べることで、この問題についての自覚を示している。

動物のうちには（場所的運動でさえもそこからくるところの）他の自然的な諸運動があるのであって、それらに関しては、動物はそれ自身によって動かされて動いているのではない。たとえば、成長 αὐξήσις（增大）、萎縮 φθῖσις（減小）、呼吸 ἀναπνοή がそうした運動の例である。どの動物も、静止していて自身による（場所的）運動によって動いていない場合にも、これらの運動に関しては動いているのである。そして、その原因は、環境 περιέχον であり、動物の体内に入ってくる多くのものであって、たとえば、若干の運動（成長、睡眠、歩行）については食物である。すなわち、それが消化されると眠り、栄養分として体内に配分されると目覚め、それ自身を動かすのであるが、この場合、最初の原理は外からきている。動物が常にそれ自身によって連続的な（場所的）運動をしているのではないのは、このようなである。すなわち、動物を動かすものは、じつは動物自身ではなくて、他のものであり、この他のもの自身も、なおののそれ自身を動かすもの（動物）との関係において（食物が栄養に変化するように）動かされ転化するのである（Phys. 259b8-16）。

ここでは、成長（増大）や萎縮（減小）といった量のカテゴリーにかかわる運動（転化）、消化といった質のカテゴリーにかかわる変化（転化）につ

175
いてもまた、ソーマにかかわるものとして提示されているのであるが、さらに注目すべきは、あらゆる生物は環境なしに自らの生命活動を維持できないという、環境と生命あるものと相互作用に関するアリストテレスの鋭い洞察である。要するに、「コスモス内存在としての生物」というコンセプトが、彼には、すでにはっきりと自覚されていたのである。結局のところ、アリストテレスにとってのソーマは、生物としてのそれであれ、無生物としてのそれであれ、自然のコスモスにおける運動連鎖のなかに組み込まれ、それは相互規定的に関連し合うものとして把握されているのである。しかも、そこには、一定の原理・原則に基づく学的体系性という包括的な網がかけられているのであって、彼の強靭な思索力を思わずにはいられない。
では、そうした体系性のなか、人間におけるソーマ、すなわち人体についてはどのように考えられているのであろうか。

三 人間のソーマの形態的特質と運動性

これまで、すべての自然的ソーマが、一貫した原理・原則のもと、体系的に考察されていることをみたが、そのことは、人間的ソーマ、すなわち人体に関しても何ら変わったところはない。ただ、人間のもつ独特の存在性に伴ない、ソーマもまた、或る固有の特徴を帯びたものになっているだろう。彼は次のように言う。

（条件つき必然性を）特に強調して、「人間 \( \alpha \nu \tau \rho \nu \mu \nu \sigma \) の本質はこうなのだから、それゆえ人体にはこれこれの部分がある。なぜなら、そういう部分なしには人間はありえないから」というべきである。そういえない場合、それに一番近いのは、「人体はそうなっているより他にはありようがないから」というか、さらなければ「とにかくその方がより良いから」というか、である。そこまで決まれば、後のことでも決まってくる。そこで「人間とはこういうものだから、その発生も必ずこうならなければならない。それゆえ、まずこの部分、次にあの部分というように出来ていく」のである（PA.640a33-b3）。

176
つまり、人間のソーマが一定の形態をもつのは、人間の本質（ロゴス）から規定されてのことであって、「人間であること」から「条件つき必然性」に導かれて現実化することになる、というのである。むろん、時間的にみれば「生成」が先ではあるけれども、ロゴスの上では形態μορφή（あるいは形相）が先でなければならないのであって147、そうした条件のもと、生成過程の実際は、「人間であること（本質）」の形態的具現化をめざして進行していることになる。また、つぎのようにも言われている。

ただ生きていることτὸ ζῆνのほかに感覚をも有する動物では形態がより多様でπολυμορφωτέρον、種類によって程度の差はあるが、その本性φύσιςが単に生きるだけでなく、よく生きることτὸ ἐν ζήνであるようなものでは最も多様多様である。そして、それが人類τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος148なのである。ということは、われわれの知っている動物の中で、人類だけが、少なくとも動物中で最高度に、神的なものτὸ θεῖονに与かっているからである。このことから、あるいは、人類の外部の部分の形態が最もよくわれわれに知られているということから、まず第一に、人類について述べなければならない。なぜならば、現に自然的な部分がそのまま自然的な位置をとっているのは人類だけであって、人間の上体は宇宙τὸ ὅλονの上部を向いているのである。すなわち、動物の中で人間だけが直立しているὀρθὸν ἑυςταιのである（ΠΑ. 656a3-13）。

ここで言われているように、そして次章で問題とするように、人間は、「単に生きる」動物ではなく「よく生きる」動物である149。人間のソーマ（およびその部分）の形態が多彩なのも、「よく生きる」という目的的条件がそうした多様性を要請するからである。それに、人間のソーマの基本形態そのものが、自然界における人間存在の位置づけ150を端的に反映したものになっている。というのも、人間が最も（ことによるとひとり人間のみが）神的なものに与っているので、人体もまた、神的なもの的位置、すなわち「上方」に近づくべく「直立」することをもって形態の基本としているからである。
以下、アリストテレスが「われわれにとって最もよく知られている」とする、
人間のソーマ（人体）における外見上の形態的特質131について、少しく具
体的にみておこう。
まず、『動物誌』においては、人体全体が、おおまかに、頭κεφαλή、頭αύξήν、
胸θώρας（頭から下部までの体幹部）、二本の腕βραχίονες δύο、二本の脚σκέλη
δύοの五つの分割に区分されたうえで（HA.491a27-29）、さらにそれぞれの
部分が下位部分に分節され、それらの形態的特徴が具体的に記述されてい
く。たとえば、頭部についての記述を例に取るとこんな具象である。曰く:
毛の生えたところが頭蓋κρανίον、頭蓋の前部が前頭部βρέγμαで体内の骨の
なかで最後に固まるところ、後部は後頭部ινίον、両者のあいちのが頭頂部
κορυφήである；前頭部の下には脳髄ἐγκέφαλοςがあるが後頭部は空、頭蓋骨
κρανίονは全体が緻密でない丸い骨であり、肉のない皮膚δέρμαで包まれてい
る；頭蓋骨の縦合線は下では一本で円になっており、男では三本で一つにつ
づいているのが普通；頭蓋の中央、つまり毛の分れ目を「つむじκορυφή（頭
頂）」といって二つある人もいるが、これは骨のせいではなく、そこで毛が
分れるためである（『動物誌』第1巻第7章）。
頭蓋の下部を「顔πρόσωπον」（正面の意）というのはヒトの場合だけ；前
頭部の下、両眼の上の間は額μέτωπονであるが、額の大きな人はのろま、小
さい人は光り、平たい人は狂気じみていて、おでこの人は短気；額の下に
は一対の眉δρόφιςがあり、それの真下ぐらいの柔軟な性格、鼻の方へ曲がっ
たのは厳格な性格、こめかみの方へ曲がったのは嘲笑者や皮肉屋の徴であ
る；眉の下には目δεραμόςの二つある、おのおのの目の部分として上下のま
ぶたがあり、まぶたの端の毛もまつ毛βλεφαρίς（同一名）である；目の内部
は液状で、物を見る所がひとつのみκόρη、そのままが黒目、その外側が白目で
ある；上下のまぶたに共通な部分が二つの眼角καθόδοςで、一つは鼻の付近、
もう一つは目尻の付近にある；眼角の長いのは悪い性格の徴、鼻の付近
の箇所の骨質の悪徳は徴である（同第8章～第9章）。
目の色が多種多様なのはヒトだけであって、大、小、中とあり、中位のが
一番良か；また、突出しているか、落ち込んでいるか、中位かであるが、落
ち込んでいる目はあらゆる動物で視覚が最も鋭敏で、中位のものは最良の性
第二章 自然と身体

格を示す；また、じっと凝視する目は厚かましく、まばたきする目には落ち着きがないが、中位のものは最高の性格を示す（同第10章）。

以下、さらに、耳、鼻、顔、口、口蓋、咽頭、舌、扁桃、歯ぐき、歯などと続いて（第11章）、ようやく五部分のひとつ、頭部についての記述が終了する。こうした彼の記述法から受ける印象には、一種、独特のものがある。

繊密な観察に基づく対象の的確な分析と形態的特徴についての簡潔な表現には、確かに高度な一般妥当性がある。しかし、骨相学的な性格分析については、現代の科学的観点からしていささか恣意的だといわざるを得ないだろう。ただ、こうした分析も日常的意識に対してはそれなりの説得力を持っているのであって（「じっと凝視する目は厚かましく、まばたきする目には落ち着きがない」と言われて、これに反論することはむずかしいだろう）、こうした軽蔑した混沌が、今日のわれわれに複雑な印象を与えているように思われる。

こうした記述法は、以下（今日的な用語に同定しつつみていくが）、①頭部から胸背部にかけての、頭、のど、気管、食道、胸、乳房、腹、へそ、みずおち、腰、肛門、尻（臀部）、杯状窩（骨盆）などについて、②生殖器に関連する、子宮、陰茎、睾丸、陰囊、陰部、恥丘、尿道、精液の通路などについて、③部分と部分との間の共通的部分としての、のど、おきの下、ももね、会陰、下腹部などについて、④胸の後部である、背中、肩甲骨、背骨、腰などについて、⑤上部と下部に共通な肋骨について、⑥腕の下位部分である、肩、上腕、肘、前腕、手背（手根）について、⑦手の下位部分としての、掌、指、親指、指関節、指骨、手甲について、⑧脚の下位部分である、大腿骨、膝蓋骨、下腿骨、膝、くもはぎ、ひかがみ（膝窩）、くにぶしなどについて、⑨足の下位部分としての、踵、指、足甲、土踏まず、爪、指関節などについて、⑩大腿と下腿に共通部分としての膝関節についてなどなど、網羅的に進められている（同第12章～15章）。

記述対象を列挙するにあたっての徹底性には驚かざるを得ないが、こうした諸部分の細部にわたる考察がなされたあと、人体の外見的な形態的特徴が、「直立性」という特異性を念頭におきつつ、次のようにまとめられている。
第二章 自然と身体

（ソーマの）上・下が自然に対応した場所によってはっきり分れていることでは、人間が動物中で最たるものである。というのも、その（人体の）上・下は、宇宙（全体）の上・下に対して配置されているからである。同様に、（人体では）前・後、右・左も自然である。しかし、他の動物ではこれらの区別がないか、あったとしても漠然としている。さて、頭はすべての動物で自体の上部にあるが、人間だけは今述べたように、生長すると、この部分を宇宙の上部に向けている。頭の次が頸で、それから胸と背中であるが、胸は前部、背中は後部にある。その次が腹と腰と陰部と尻で、それからもともとはぎであり、最後が足である。脚は前進の方向と同じく前方へ曲がり、足のよく動く部分や曲部も前にあるが、かかとは後にある、くるぶしはそれぞれ（側面）にある。腕は右左の側面にあり内側へ曲がるので、脚と腕の凸部は、特に人間では、相対することになる。諸感覚及びその感覚器官について、目と鼻と舌はみな同じく前方にあるが、聴覚とその感覚器官である耳は側面にあり、かつ目と同一円周上（水平面上）にある。両目は人間では体の大きさの割に動物中で距離が最も近い。人間の触覚は諸感覚の中で最も精密であって、その次が味覚であるが、その他の感覚では多くの動物に劣る（HA. 494a26-b18）。

人体の外見的な形態的特徴に関する記述としては、簡にして要を得た、実に過不足のないものとなっている。注目されるのは、触覚と味覚以外の感覚は他の動物に劣る、とされている点である。アリストテレスの観察は、冷静かつ公平で、「人間こそがすべての点で最優秀」とするような偏狭な人間至上主義に陥ってはいないのである。

以上、アリストテレスによる人間的ソーマの外見に関する形態学的記述をみてきたが、彼自身、「われわれにとって最もよく知られている」と述べているだけあって、これらは精度の高い表現になっている。しかし、「よく知られている」の、実はのところ、あくまでも外から見える「外観 ἐμφάνεια」に限られていて、人体の内部に関する知見となると事情は一変してしまう。アリストテレスの生きた当時、人間の解剖が禁忌だったため152、「人体の

180
内部は（動物中で）最も知られていないものであるから、（人間に）非常に近い本性 φύσις（性質）をもつ他の動物の（内部の）部分に戻って調べなければならない」（HA. 494b21-24）という状況にあり、実際、彼の人体に関する解剖学的・生理学的所見は、今日の基準からすれば、多くの誤りを含んだものとなっている。

そうしたもののよく知られた例は、心臓に関する彼の知見であろう。彼によると、心臓は、三つの「腔所 κοιλία」からなっており、右側のものが最大、左側のものが最小で、中央のものが中位の大きさであり、最大の腔所には「大血管 ή μεγάλη φλέβ」が、中位の腔所には「アオルテ ἀορτή」と呼ばれる血管が繋がっていて、全体は脂肪質の厚い膜に覆われている、ということになる（ibid. 496a4-27）。われわれに知られている心臓像からすると、やはり、かなり異様なものと言われならばならない。

また、その機能についても、「血液循環を可能ならしめるポンプ」といった認識は當然のことながら持たれてはおらず、すでにみたように、栄養中枢、感覚中枢、運動中枢としての役割が与えられて、いわば生命活動そのものをになる中枢的器官として把握されている。また、心臓に属するそのほかの機能として、鼓動 πηρόσις（動悸）、脈動 σφυγμός、呼吸 ἀναπνοήの三つがあげられ（『呼吸について』479b17-19）、このうちの鼓動（動悸）について、「人間だけが将来の希望や期待をいただくので、人間だけに鼓動（動悸）の現象が起こる」（PA.669a19-21）として、これを人間の心臓がもっと独自の機能として位置づけている。

また、心臓に繋がる血管についてであるが、上に「大血管」といわれているのは今日の大静脈 Vena cava に相当する血管のこと、「アオルテ」はまさに大動脈 Aorta のことであるが、血液循環について知らなかった彼は、両血管とも心臓で作られた血液を体内のさまざまなところへ送り出すものと考えていた。ただし、両者における構造上の違いについては承知していて、大血管が太くて皮膜状であるのに対して、アオルテはこれより狭く非常に腱状で、心臓から遠くのびて頭や下体の方へいくにつれますます狭くなり、ついには全く腱状になる、と述べている（HA. 513b6-11）。つまり、構造的な特徴については把握していながら、その機能的役割については誤
解をしてきたことになるが、今度は、細粋な観察によって両血管の区別をなし得ていたことこそ、むしろ称賛すべきであるとの評価を与えている。

さらに、脳についての知見も、今日の水準からすれば、いかにも見当外れと思われることが述べられている。すなわち、ヒトの脳は、左右の二部分からなり、末端には前脳παρεγκεφαλίς（小脳）が付随しているが、からだの大きさの割合からすると動物中最大で、水分も最も多くなっており、脳内には血管が全くなくて無血であることから、本性的に冷たいψυχρόςという特性をもつ、というのである（HA. 494b24-495a6）。そして、この本性により、脳が心臓や心臓内の熱に対する冷却器とみなされていることについては前述したとおりである。また、ヒトにあって、「プレグマ βρέγμα」と称する頭骨（「大泉門」を被うと考えられている骨）が一番最後に固まるのも、脳に存在する多量の水分をできるだけ長期にわたって蒸発させることで熱の発散を促すためである、とも言われている（PA. 653a32-36）。

同様に、ヒトの頭部に肉がないのも、脳が冷却器であることから必然的にでてきていることである（ibid. 656a13-15）、逆にヒトの頭部が最も深いのは、ヒトの脳が最も液状であるから最もよく保護される必要があるからとも述べている（ibid. 658b2-10）。そして、ヒトだけが「秃げ頭 φαιλακρός」になる理由についても、脳が最大で最も流動的であることにもすびつけられているのであるが（『動物発生論』783b37-784a4）、このあたりともなると、さすがにいささか首をかしこげるを得ない。

このように、アリストテレスにとっての「脳」は、基本的に「冷却器」として把握されているのであるが、ただ、「嗅覚」とのかかわりにおいて興味深い考察を残していることについて、やはり、触れおく必要があるだろう。彼は、『感覚と感覚されるものについて De Sensu et Sensibilibus』という論文において、「臭い ὀρμή」について分析しており、それを、①「味 χυμός」にしたがって配列される（食欲をそそる場合には「快」、そうでない場合には「苦」が付帯的に伴う）ようなものと、②花の臭いのように、食欲とは無関係にそれ自身によって「快」であるようなそれとに二分したうえで、前者のような臭いは他の動物によっても感じされるが、後者のようなそれ自体において「快」である臭いは、人間のみによって感覚されるものであるとし
ている（Sens. 443b19-30）。そして、その原因が脳に求められているのである。

（花の醸しだすような）種類の臭い（の感覚）が人間という類に固有なものであるのは、その大きさに比例してその脳が他の動物より非常に大きくかつ非常に湿気があることによってである。すなわち、このことによって、いわば動物のうち人間のみが花の臭いやそういったものの臭いを感覚し悦ぶのである。というのは、それらの臭いの熱や動き κίνησις（刺激）が脳の部分における湿気と寒冷との過多なので釣り合うからである（Sens. 444a28-b2）。

人間のみが花などの臭いを「悦ぶ χαίρειν」ことができる、といわれているのは、人間にとっての嗅覚が、単に食欲の喚起に有用といったことだけではなく、それ自体を楽しむためにも機能するものであることを意味しているよう。アリストテレスは、こうした機能が人間の脳によって担われていると考えているので、「嗅がれるものを τὸ ὀσφραντόν を感覚するものは頭のうちに ἐν τῇ κεφαλῇ ある」（ibid. 445a25-26）という彼の言葉も、そのことを明確に物語っているといえる。ただ、それでもやはり、腦が「冷却器」であるという本質は揺るがない。というのも、自体的快についての嗅覚は、そうした臭いがもつ大きな熱や動き（刺激）に対し、脳における過剰な湿と冷とで均衡を生み出すことにより成立する、と考えられているからである。

アリストテレスによる人体内部の構造・機能に関する解剖学的・生理学的知見を、心臓と脳との事例にとってみてきたが、彼自身、「ヒトの内部については動物の中で最も知われていないもの」と告白しているのである以上、随所に鋭い洞察を見せつつも、基本的には誤謬の多いものであることもやむを得ない。しかし、人体解剖が戦略だったという決定的な制約のなかで、それでもなお人体の仕組みを解明し、そこに目的の合理性を見いだそうとする彼の一貫した姿勢は、やはり、見事なものであるといわばならないだろう。

さて、われわれの目を、いまま一度、転ずることにしよう。アリストテレス
は、総体としての人体がもつ運動性・機能性について、どのように考えていたのだろうか。

この問題についてのポイントは、いうまでもなく、人間のソーマにのみ特異な「直立性」あるいは「二足性」である。前述したように158、アリストテレスは、人間が直立している理由を、とりあえず、「人間が最も神的なものに与っているがゆえに、そのソーマもまた、神的なものの位置である上方に近づくため」といった形而上学的根拠に求めていたのであったが、一方で、脳に関連づけながら、つぎのような自然学的解釈をも試みている。すなわち、ヒトがかかるの比率からして最大の脳をもっているのは、心臓や肺のあたりが他の動物に比べ最も熱に富み、熱を帯びた血液に最も富んでいるからであるが、熱いものの本性は、それが優勢になると中央部からそれ自身の運動方向である上方に向けて発達することにあるので、結果として、こうした熱源を持つヒトだけが直立するに到ったのである、といった説明である159（PA. 653a27-32）。

もとより現代にあっても、「どのようにして人類は直立するに到ったか」という設問に対し、われわれが全然なる解答を用意しているとは、到底、言い難いであろう。現代における学問の「直立姿勢」への関与の仕方は、その起源を云々することより、むしろそれを人類とその他の動物とを区別するための基本指標として取り扱うという方向にある。たとえば、自然人類学が人類の起源を化石資料に基づいて研究するとき、当該化石に直立姿勢の痕跡を探ることがまずは最重要の課題となっている。というのも、もし直立姿勢の痕跡を証明できれば、その化石が人類のものであると結論づけうることになるからである。要するに、ここでの「直立姿勢」は、人類であるかどうかを判断するうえでの基準であって、「直立姿勢ならヒトである」ということが、人類学研究を進捗させていくうえでの前提として取り扱われているのである。

アリストテレスに立ち戻ることにしよう。理由はともあれ、「直立性」が人間にもたらした結果は何であるか。それは、他の動物における前脚πρόσθεος σκέλος および前足πρόσθος πούς が、ヒトにあっては、腕braceion および手χείρ になっている、ということである（PA. 686a25-27）。では、その違いが意味するところは何であるのか。
直立性のものには前脚の必要がないので、自然はその代わりに腕と手を付与したのである。そこで、アナクサゴラスは「ヒトが動物の中で最も賢いのは、手を持っているせいだ」というのである。しかし、「最も賢いから手を得たのだ」とする方が理に適っていると思う。なぜなら、手は道具 \( \delta \rho \gamma \alpha \nu \nu \) であり、自然は恩恵の深い人のように、物を分けるに当たっては、いつもそれを使いこなせる者にだけ与えるからである。……中略……
自然も可能な事柄の中から最良の事を為すものである以上、ヒトが最も賢いのは手のあるせいではなく、逆に、ヒトは動物の中で最も賢いが故に手を持っているのである。というのではなく、最も賢いものは最も多くの道具をうまく使いこなすはずであり、手はあたかも多くの道具の代わりになる道具のようなものであるから、一部の道具ではなく、多数の道具とみなされるべきもののである。そこで、自然は最も多くの技術を \( \tau \varepsilon \chi \nu \eta \) を獲得し得るものに最も多くことに使える道具、すなわち手を与えられたのである（PA. 687a6–23）。

ここでアリストテレスもまた、「なぜ、前脚が腕になり、前足が手になったか」ということを問おうとはしていない。ただ、「自然がそうしたのだ」と述べるにとどまっている。そして、アナクサゴラスによる「手をもっているから賢い」という見解の、「賢いかから手をもっている」という見解へのアリストテレス的転回は、現代人類学における「直立するようになって人間になった」という見解から「人間だから直立している」という見解への方法的転回に通じるものがある。

かつてエンゲルスは、古典的小論『猿の人間化における労働の役割』において、「直立姿勢→手の解放→脳の発達→道具の発明→労働の質的転化」という文脈のなかで「猿の人間化」を描き出したが16。こうしたアナクサゴラス的見解に経べると、アリストテレスの洞察は、むしろ現代的学問の先端により近いところに位置していると考えいえるだろう。

ともあれ、「多くのために使える道具として自然によって工夫された」手についての、アリストテレスによる形態・機能的考察は、以下のように詳細
第二章 自然と身体

を究めたものになっている。
すなわち、手の先は多くの指δάκτυλαに分かれていて、指先を分散させることができるようになっている。一本でも、二本でも使えるし、使い方もいろいろで、指関節も、物をつかんだり、圧したりするのに都合よく出来ている。とりわけ、手の側面にある親指が特徴的で、短くて太く、他の指のように長くはないが、しかし、側面にこの指がないともをつかむことができない。この指は、他の指が上から下へ圧すものを、下から上へ圧す役割を担っているのであるが、丈夫な結紮のように手で強くしめつけようというならば、この親指一本が、他の多くの指に匹敵するだけの力をもっている必要があるだろう。この指が短いのはそうした力を発揮するためで、もし長かったら、弱くて何の役にも立たないことになる。それゆえ、この指は小さいのに「大指μέγας δάκτυλος」といわれているのであって、この指がなかったら、他の指は無用で同然なのである。また、端の指は正当にも小さく、中指は船の真中の板のように長くなっているが、これは、仕事に使うものをにぎるとき、主として真中の所でぐるっと指を廻してにぎらなければならないためである。爪もまたうまく出来ていて、他の動物は爪を何かに使うが、ヒトでは指の先を守る被いになっている・・・・といった具合である161。

また、「ヒトのからだはあまり良く出来てはいない。否、およそ動物の中で最も出来の悪いものだ」（PA. 687a23-24）という。今日の哲学的人類学の一部にみられるような、ヒトを「欠陥動物」としてみる見解162に対しては、つぎのような極めて妥当な反論を加えている。

人々、「ヒトは、はだではて ompodéitos、はだでュ γυμνος、防禦用の武器διπλον πρός την ἀλήνηもないではないか」ということで、出来が悪い（するの）正しくない。なぜなら、他の動物にはただ一つの保身法があるだけであ るだけで、それをほかのものと取り替えることもできず、眠るにも何をす るにも、いつもいわばはき物をはいたままであり、身を被うようなをぬぐ こともなく、一度与えられた武器を取り替えることもできないからである。 しかし、ヒトには種々の保身法があって、いつでも取り替えられるし、さ
なら、どんな武器でも、欲するものを欲する場所つけることができる。というのは、手は爪にも蹄にも角にもなるし、鎌や剣やその他のどんな武器にも、道具にもなるからである。手は何でも取ったり、持ったりできるから、何にでもなれるのである（PA.687a24-b5）。

生まれながらの保身のための身の装備、防備用武器をもたないことが、かえって適応行動の範囲を拡大しているという彼の見解は、次章で取り上げる問題に関連して、極めて注目に値するものである。人間に於ける諸活動が多様であることに対する、いわば自然学的根拠を与えていことがあるからである。ともあれ、アリストテレスによる「手」に関する人間学的考察は、今日の知識水準からみても、ほとんど遜色のないものとなっている。直立性に伴なうこうした「手」のありかたは、ヒトの下半身における足のあり方にも、当然、相関的影響を及ぼすことになるだろう。「ヒトの後部および脚付近の部分 τὰ περὶ τὰ σκέλη」もまた、「四足類 τὰ πετράποδα に比べて独特なもの」となっているのである（PA.689b1-2）。

すなわち：ヒトには、ほとんどすべての四足類についている尻尾がなくてかわりに臀部 τὰ ἰχιαία がある；さらに、ヒトの脚は大腿も下腿も肉質であるが、他の動物の脚には肉がなくて腱状、骨状、棘状のもので出来ている；以上すべてのことの原因はただ一つ、動物の中で直立しているものはヒトだけ、という点にある；自然は、上体を軽くして持ち運び易くなるように、上部からソーマの実質 σωματώδης を取って下部に重量を加えたのであるが、臀部や大腿や腓腹が肉質 σαρκώδης なのはそのためである； ヒトが立ち続けるのは容易なことではないので、ソーマは休息 ἀνάπαυσις と着座 καθέδρα を要求することになるが、臀部は休息のためにも活用されている；これに対し、四足類は、下に四本の支えがあって、その上にずっと横たわっているようなものだから、立っていても疲れることはない・・・（PA.689b2-20）。

「四足類はもともと四本の支えの上に横たわっているようなものだから疲れることはない」という指摘は、実にユニークでわれわれの虚を衝くものであるが（事実は、むろん、四足類とて疲労する）、それはともかく、「ヒト
の足が体の大きさのわりに動物中で最大である」ということについても、それが「合理的なεύλογος」とあるとして（ibid. 690a27-28）、以下のような説明を展開する。

すなわち：ヒトだけが直立性であるが、二本の足で人体の全体重を支えようとするれば、どうしても長くて幅広いものでなければならない；足と手とで指の大きさが逆になっているのむ理に適ったことで、手の斧は物をつかんだり押したりすることなのでその指は長くなければならぬが（手は曲がる部分でにぎるので）、足の斧めはしっかりと歩くことにあるから、指に分かれていない足底部の方が大きくなければならないので（手は曲がる部分でにぎるので）、足の斧めはしっかりと歩くことにあるから、指に分かれていない足底部の方が大きくなければならないので；しかし、足の先は分かれていないよりは、分かれている方がよい、分かれていないと、その一部が悪くなれただけで全体が影響を受けてしまうからである；また、短ければ損われることも少ない。それゆえ、ヒトの足は、先が沢山に分かれしかもその指は長くないのである……（ibid. 690a28-b8）。

以上、アリストテレスが、直立性に相関するヒトの四肢における特質をどのようにみてきたか、について見てきたが、残るところは、そうしたソーマがもつことになる運動性、すなわち、「直立二足歩行」に関する彼の記述を検討してみることである。

「人間とは二本足の動物 τὸ ζῷον δίπων である」という命题は、アリストテレスが、論理学的、形而上学的論議においてしばしば援用するものであるが、この定義の場合、「動物」が類 γένος、「二本足」が種差 διάφορος となることについては、いうまでもないだろう。しかし、動物である人間を「二本足」という種差のみによって規定しようとすれば、当然のことながら、「鳥類」との区別がつかないことになってしまう。これを回避するためのひとつの方策は、たとえば、偽プラトン『定義集』にみられるように、「羽のない」「平たい爪をもらった」などといったさらなる種差を付加していくことであろう。

しかし、自然哲学者としてのアリストテレスは、こうした方策をとらない。直立性の直立性たる所以を徹底的に分析することで、鳥類における「二足」が直立性のものでないことを証明していくのである。根拠は解剖学的知見に求められている。すなわち、鳥類の場合、大腿骨がヒトのように座骨からは
でいてなくて腹の中央部の下（腸骨）からでており、いわばT字型のようになっているので直立しているわけではない、と正しく指摘するのである。そして、仮にヒトのように座骨から大腿骨がでているのであれば、鳥類はバランスを失って立つことさえできないだろうとも述べており（PA. 694b20–695a9）、こうした彼の主張は、全くもって妥当性を有するものである。

かくて、「直立二足歩行」をなし得るのは人間のみ、といわれることが確定されたことになるのであるが、アリストテレスは、人間の歩行運動に関し、例によって、バイオメカニクス的解析を試みている。彼は、そのための基準として、四肢における関節の屈曲の仕方を三つに類型化する。すなわち、①「前・後」の屈曲については、目がある方を前として、関節の凸部がからだの前に出れば「前に曲がる」とし、後に出れば「後に曲がる」とする；②「外・内」の屈曲については、関節の凹部がからだの外へ向くばあいを「外に曲がる」（体肢の先はからだを離れる）とし、からだの内へ向くばあいを「内に曲がる」（体肢の先はからだにつく）とする；③「凸に曲がるか凹に曲がるか」については、前から見て関節部が突出すれば「凸に曲がる」、くぼむのであれば「凹に曲がる」とする；という三基準である。

こうした基準をもとに、アリストテレスは、ヒトにおける運動解析を試みるのであるが、それによると、ヒトの脚の動きは、「前に」「外に」「凸に」屈曲することになり、一方、ヒトの腕は、「後に」「外に」「凹に」屈曲することになって、四足動物の前脚（「前に」「内に」「凸に」）、四足動物の後脚や鳥類の脚（「後に」「内に」「凹に」）における運動のあり方との異同が明確にされることになっている。そして、さらに、人間のばあいには、四肢はいつも互い違いに反対に曲がるようになっており、たとえば、肘は凹に、手ひらは凸に、脚の方でも同じく股は凹に、膝は凸に、足首は反対に凹に曲げるし、また、明らかに下肢は上肢に対して反対であるが、これは前の関節が肩は凸で股は凹というように反対であることの基づく、とされている（『動物進行論』712a13–22）。

こうした屈曲が可能となるのは、むろん、関節καμπήという機構があればこそであるが、すでにみたように、関節は、ソーマにおける運動の力学的静止点であった。こうした静止した部分がなければ、曲がったり伸びたりする
運動も成立しないことになるだろうし、また、こうした関節を静止点とする屈曲、伸展がなければ、歩くことも、泳ぐことも、飛ぶこともありえないことになる（ibid. 708b21-27）。アリストテレスは、二足歩行が連続的になされるメカニズムについて、つぎのような幾何学的解析を試みている。

対列の体肢は等しい長さにできている、体重の下になった方は鉛直線のように地面に対して垂直でなければならない。脚を一歩前に進め出すと、その脚は直角三角形の斜辺となり、その上に立つ正方形で、動きを防げる脚の辺、その上に立つ正方形と両脚のはさむ辺の上に立つ正方形の和に等しい。ところが、両脚の長さは等しいから、動きを防げる脚の辺は膝の関節で曲がらなければならない。……中略……これが曲がると同時にもう一方の脚が伸び、かれだけ前に傾いて歩み出すが、依然として垂直線にあるわけではない。なぜなら、両脚は二等辺三角形になるからで、頭は底辺に下ろした垂直線上にあるときに低くなるのである（ibid. 708b30-709a25）。

要するに、A脚が垂直でB脚が前へ出るとすれば、後者は前者と等しくかつより大きくもなるので曲がらざるをえず、同時にA脚が伸び、体は前に傾いて歩み出すことになるが、こんどはB脚が垂直線上にあることになってしまい、これが繰り返される、ということであろう。

以上、人間的ソーマにおける形態的特質と直立姿勢に伴なう運動性の特質をみてきたが、それでも、こうした特質を持った人間のソーマがいかにして成立するのかといえば、もちろん、まずは、自然的生成によるのでなければならない（人間が人間を生む）。しかし、人間身体の多様な能力は、その顕現化のため、さらにさまざまな後天的な訓練を必要とするのである。章を改めて、この問題について考察を進めることにしよう。
第二章 注

1 アリストテレス（出隆訳）『形而上学』（『アリストテレス全集』第12巻）、岩波書店、1968年、37頁。

2 なお、この文とはほぼ同じ記述が、Physica, 204b5-7にも見ることができる。

3 アリストテレス（村治能就訳）『天体論』（『アリストテレス全集』第4巻）、岩波書店、1968年、3頁。

4 アリストテレス（村治能就訳）『トピカ』（『アリストテレス全集』第2巻）、岩波書店、1970年、178頁。

5 「三つの理論的な哲学があることになる、すなわち、数学、自然学、神学である τρεῖς ᾧν ἐν ἐν περισσότερον θεωρήτικον, γεωμετρικόν, φυσικόν, θεολογικόν」（1026a18-19）。序論、第二節第二項参照。

6 『形而上学』1061b20-25。


9 実体（ウェリア）については、次項において検討する。

10 上掲、出訳『形而上学』446-447頁。

11 『自然学』第2巻における数学者と自然学者との区別を論ずる箇所でも、「数学者もまたそれら（点や線や面など）の研究を仕事としはするが、これらの各々を自然的なソーマの或る限界として研究しはせぬ、それらをとくにこうしたソーマに付帯する属性としてのかぎりにおいて研究しもしない。だからまた数学者は、それらを切り離しているのである。というのは、それらは思惟のうえでは運動から切り離されうるものであり、また切り離されてもなんのまちがいも起こらず、なんの虚偽も生じないからである」（193b31-35）と述べられている。

12 "ἐν τοῖς ἀπορμήσεις"という言い方は、1004a34, 1077a1 に、"ἐν τοῖς διαπορμήσεις" という言い方は、1053b10, 1076b1, 1086b15 にみえる。

13 因みに、この巻に上げられている15のアポリアを以下に列挙しておく。① ただ一つの学ですべての種類の原因が研究されるか、② 実体についての学が論証の諸原理（諸公理）をも研究するのか、③ ただ一つの学であらゆる種類の実体が研
究されうるのか、④ 感覚的でない実体があるか、あるとすれば幾種類あるか、⑤ 実体を対象とする学がその実体の属性をも研究するのか、⑥ 事物の原理とるべきいその事物の類なのか、あるいはその事物の内在的構成要素なのか、⑦ 類が原理であるとしても、それは最高の類であるか最低の類であるか、⑧ 存在するのは個々の事物のみか、あるいは個々の事物よりほかに別の或る何物かが存在するのか、⑨ 諸原理の各々は種において一つか数において一つか、⑩ 消滅的なものの原理と不滅的なものの原理とは同じであるか否か、⑪ 存在とか一とかは存在する諸事物の実体であるのか、あるいは属性的なものなのか、⑫ 原理は普遍的なものの個別的なものか、⑬ 原理・構成要素は可能的に存在するのか現実的に存在するのか、⑭ 数学の対象は実体か否か、⑮ なにゆえに感覚的な事物や数学の諸対象よりほかに諸々のイデアが存在するとせねばならないのか。

11 Meta. 1076a32-35.
12 Meta. 1076a38-b1.
14 Meta. 1077b12-14.
15 Cassirer, E., Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910, 1980 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), S.200. カッシーラー（山本義隆訳）『実体概念と関係概念』みすず書房、1979年、174頁。
16 Liddell & Scott, Greek-English Lexicon, Oxford, p.1274.
17 牛田徳子『アリストテレス哲学の研究』創文社、1991年、4-5頁。
18 牛田は、これを「実体的述語」と命名している。前掲書、5頁。
19 もし事柄についての一般通念を知るには、「辞書」「辞典（事典）」の類が恰好の資料となるが、たとえば平凡社の『哲学事典』における「範疇」の項では、アリストテレスの十範疇を取り上げつつ、「このうち実体のみは述語ではない」と注記している。林達夫ほか監修『哲学事典』平凡社、1971年、1979年（第 10
第二章　自然と身体

刷）、1128頁。

「実体が第1 πρῶτον であって、その次がどのように（性質）、その次がどれほど（量）である」（1069a21-21）。なお、個のカテゴリーのすべてが列挙されているのは、上述したように、『カテゴリー論』1b25027、「トピカ」103b20-23の2箇所のみであるが、不完全ながらカテゴリーを列挙している箇所は、たとえば、Phys.190a33-b1, 200b33-201a1, 225b5-9, Meta.1017a25-27, 1026a36-37, 1028a11-13, 1068a9-9など多数にのぼる。

ibid. Ross, Aristotle’s Metaphysics, vol.II, pp.159-160. ここでは、第7（Z）巻第1章にみえる ‘τί ἐστι’ （何であるか）と ‘τόδε τί’ （或るこれ）という2つの句を、アリストテレスの実体学説における2つの側面であるとして取上げ、前者の「何であるか」という問いの答えは、偶然でない普遍的・本質的な述べを指し、後者の「或るこれ」は、偶然性から区別された本質というのではなく、属性から区別された実体を指しているとする。そして、アリストテレスにあって、ウーシアという語は、本来、「最も真あるいは完全にあるもの」という以上の意味はもたず、時には事物にあって最も真である、すなわち本質のように考え、時には、どんなもののうちにもなくそれを自身によって存在するがゆえに最も真であるもの、すなわち個物 τόδε τί のように考えている。そして、この両義性 ambiguity が『カテゴリー論』にあっても生じているのであって、「第一実体」が τόδε τί に、「第二実体」が τί ἐστι に対応している、とある。

上掲書、「アリストテレス哲学の研究」第1章「実体概念」。

前掲書、11-16頁。

前掲書、16-19頁。

前掲書、20-27頁。

「共通なものはなにものも決して実体ではない μηδ’ ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία」（Meta. 1040b23）、「いかなる普遍的に言われるものも実体を表わずものではない τῶν καθόλου λεγόμενων οὐδέν οὐσία」（1041a4）、「普遍も類もともに実体ではない οὐτε τὸ καθόλου οὐσία οὐτε τὸ γένος」（1042a21-22）、「普遍的なるものも実体ではありません μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι」（1053b16-17）、「実体は普通的なものではない οὐσίαν μη τῶν καθόλου εἶναι。」（1060b21）、「普通的なるものは実体ではない καθόλου οἰκ οὐσία」（1087a2）など。
第二章 自然と身体

30 「天体は或る神的なるソーマに於て而て天体は
本性上つねに円運動をするあるソーマを持っているのである」(Cae1 286a10-11) 参照。

31 なお、本節第一項においてみたように、アリストテレス自身は、こうした数学的
対象そのものの実体性については否定的であった。

32 アリストテレス自身は、②普遍的なもの、③類の実体性については否定的である。
前注 29 参照。

33 μορφή は、εἶδος や  τί ἔχεινα としばしば同一視されているが、本来は、感覚によ
って捉えられる形姿 shape といった意味である。ibid. Ross, p.165.

34 この「生成・消滅」の問題については、第三章第一節第一項において考察する。

35 この実体規定に類似の表現は、「οὐ καθ’ ὑποκείμενον λέγεται ἀλλὰ κατὰ τοὺς πάνταν ἀλλα
(1017b13-14) 、「τὸ θ’ ὑποκείμενον ἑσάχων, οὐ μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται」
(1017b23-24) 、「τὸ ὑποκείμενον εἰσί καθ’ οὐ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκείνο δὲ αὐτό μηκέτι
cat’ ἄλλου」 (1028b36-37) などにみることができる。

36 さきに引用した Meta.1017b25 のほか、1039a30-32、1042a29、1060b1-3、1060b22
など。


38 上掲著、牛田、74-75 頁。

39 本稿、106 頁参照。

40 「実体は、その最も明瞭な形では、物体（ソーマ）に属するものと思われている。
だから、動物や植物やこれらの各部分を実体であるとわれわれは言い、またわれ
われは、火や水や土やその他この種の自然的諸物体 τὰ φυσικὰ σῶματα、これらの
諸物、これらの一部分または全部からなるもの、たとえば天界やその部分であ
る星や月や太陽などをも、すべてこれらを、実体と呼んでいる」 (Meta.1028b8-
13)。

41 本稿、118-119 頁、および注 50 参照。

42 上掲著、牛田、82 頁。

43 Phys. 193b34, Meta. 989b32, 1026a15, 1064a33-34 など。


45 なお、『形而上学』第 7 章においても、付帯的存在と自体的存在をめぐる議論の
中で、「他との関係においてでなしにそれ自体かつ第一義的μὴ κατ’ ἀλλα, ἀλλὰ καθ’ αὑτὰ καὶ πρῶτα」（103b13-14）という表現がみえる。両限定詞併置の例は、ほかに、Phys. 224a33, Meta. 1067b5, 1070b13 などにみえる。

なお、Apostle は、この部分に、「人間が落下するとき彼の指もまた落下するが、これは、人間の部分であることによって落下するのであり、第一義的ではない、それは、コーヒーがカップには第一義的に、部屋には第二義的であるようなものである」と注釈しているが、この部分における事例としては適切とは言えないだろう。Apostle, H.G. Aristotle’s Physics, Indiana University Press, 1969, p.204.

「自然と技術」についての議論は、次章において検討する。

「付帯的συμβεβηκός」については、「形而上学」第 5 巻のいわゆる「哲学語彙集」において、①某の物事に属しき者の真実を告げはするが、しかし必然的に必須なく多くの場合にでもないこと、とたえ、誰かが植樹のために穴を掘っていて試を発見したというような場合、②それぞれの物事に付帯的である自体において属するものであるが、その物事の実体（本質、定義）のうちに存しないこと、たとえば三角形にとってその内角の和が二直角なること（三角形の特質）のごとき場合、の 2 つの意味が提示されている（1025a14-16, a30-32）。②の「内角の和が二直角」という規定は、三角形であれば必然的に付随してくる属性なので、「自体的付帯性τὸ καθ’ αὑτὸ συμβεβηκός」（A.Pst. 75b1）ともいわれているが、本文における「付帯的」の意味は、より一般的な①のほうである。

通常のアリストテレスの用語体系にあっては、エネルギーアνεφύρησα undュナミスδύναμιςという一対の用語が用いられている。

つまり、ここででの運動概念は、実体における「生成・消滅」をも含む広義に捉えられているのである。『自然学』第 5 章では、「転化μεταβολή とはすべてあるものからあるものへである」としたうえで、「基体でないもの（非 A）からこれに矛盾的に対立する基体（A）への転化」を「生成」、「基体（A）から基体でないもの（非 A）への転化」を「消滅」であるとする。これらにあっては「あらぬもの（非 A）」がかかわるが、しかし、「あらぬものが運動するということは不可能」ゆえ、生成と消滅の意味での転化は運動でない」とされ、運動を「性質（変化）」「量（増大と減小）」「場所（移動）」でのそれに限定している（224b35-225a20, 225a34-b9, 226a31-b1）。実体にかかわる転化である「生成・消滅」を含まない
規定は、狭義の運動概念であるといえる。なお、「形而上学」第11巻第11章においても、同趣旨の議論が展開されている（1067b1-21）。

「あるもの τὸ ὄνは、一方では、なに（実体）、どのように（性質）、どれだけ（量）により区別されるが、他方ではデュナミスとエンテレケイアといった機能によってもκατὰ τὸ ἐργον区別される」（Meta. 1045b32-34）。

この‘ἡ τολούτων’という限定句は、201b5では‘ἡ δυνατών’と言い換えられている。

藤沢令夫「現実活動態」（『イデアと世界』所収）、岩波書店、1980年、235-236頁参照。なお、川子は、エネルギーに「実現態」、エンテレケイアに「終局態」という訳語を与えて区別しているが、しかし、両者が「ほぼ同じ意味をもつ」ことについては認めている。川子敏雄『エネルギー　アリストテレス哲学の創造』東京大学出版会、1993年、102頁。

31 ibid. Ross, p.537。
32 上掲、藤沢、238-239頁。
34 なお、「形而上学」第5巻「哲学語彙集」においても、デュナミスは独立項目として取り扱われており、そこに列挙されている「デュナミス」の意味は以下のようなものである。

① ある物事の運動や転化の原理のことで、この物事とは他なるもののうちにある。
② ある物事がそれとは他なるものによって、あるいは他なるものとしてのその物事それ自らによって運動転化させられることの原理。
③ この事柄を巧みにまたは意囲のとおりに遂行しうる能力。
④ これの受動の場合。
⑤ 物事が端的に非受動的であり不変的であるか、または容易にあらかじめ変化させることがあらかじめ変化させられないような性を所有させる状態。
第二章 自然と身体

58 『分析論後書』において、「論証は普通的なものから出発するのに対し、エパゴーゲーは部分的なもの（個別のなもの）から出発する」（81a40-b1）と言われている。

59 『分析論後書』においても、「論証は第一の、論証されえない原理から出発しなければならない。そうでないなら、論証がそこから出発する、それらの論証の原理について（ふたたび）論証をもたない限りは、事物の知識をもつことがなかろうからである」（71b26-27）と言われている。

60 この両概念が、カントのカテゴリーエ表における「種態 der Modalität」とカテゴリーエに直接するものであることは言うまでもないだろう。


62 こうした運動の事例として、Phys.201a18-19においては、学習することμάθησις、治療することἰάτρεια、回転することκύλησις、跳躍することἀλώσις、成熟することἀνάρρωσις、老いることγήρωσιςが挙げられている。


64 なお、古代ギリシアにおける「自然万有」「全自然」といった観念の成立については、西川洋一『ソクラテス以前の哲学者』「附録 自然（ビュース）について」を参照されたい。講談社学術文庫版、1997年、187-209頁。

65 ただし、原文では、ἐλ で導かれる条件文になっている。なお、「コスモス」が天から地上にいたるすべてを含む全宇宙を意味するのに対し、「ウーラノス」は、天あるいは天界を意味する。

66 アリストテレス自身、『天体論』284a27-35において、『ティマイオス』におけるこうしたプラトンの見解を批判している。

67 アリストテレスは、大地（地球）が球形であることをの証明として、1月食の際、月に映る地球の影がつねに曲線的輪郭をもっていること、2人が南北に移動するにつれて見ることのできる星が大きく変化すること、という二つの経験的事実を
上げている。Cael. 297b23-298a9。

上掟，岩波全集版，村治訳による。

Cael. 269b23-32。

アリストテレスは，恒星自体は運動せず，恒星を乗せている天球が円運動することとで見かけ上の運動が生ずると考えている。『天体論』第2巻第8章。

ただし，後にふれるように，『動物発生論』において，霊魂の能力が神的なソーマと関係があるとして，それを，「星界の元素（アイテール）に類似するもの ἀνάλογα ὑπ' αὐτῷ τῶν ἀστρων στοιχείῳ」（736b38-737a1）と呼んでいる箇所があることから，「生命」とのかかわりが示唆されているといえるかも知れない。また，『天体論』において，「普通，星たちについては単なるソーマであり，秩序はもっているが，全部霊魂をもたない個体であると考えている。しかし，星たちは行為 τραγίς と生命 ζωή に与えるものと解きなければならない」（292a18-21）ともいわれている。

アリストテレス（村治典訳）『気象学』（『アリストテレス全集』第5巻所収）、
岩波書店，1969年，5頁，一部，訳を変更させていただいた。

同様の規定は，Phys. 242a36-37，a47，254b25，256a13-14，259a30-31，Meta.
1073a26などにみられる。

Phys. 241b34-38。

Phys. 257b7-13。

Phys. 256a6-8。

Phys. 258a5-21。

「非生成的 ὁμόνομος で，また一般に不動 ὁμοίως であるような或るものが存在することについては，自然学とは別のより光なる研究が取らずする」（Cael.
298b19-20）。「不動なる ὁμοίως 原因についての明確な規定を下すのは，他のより優位な哲学に属する仕事」（『生成消滅論』318a5-6）など，参照。

Meta. 1073a27，107a37，1012b31など。

『動物部分論』646a12-24。

「混合的なソーマ τὰ μικτὰ σώματα のすべては，（宇宙の）中心地域付近に存在するのであるが，それらはどれも，あらゆる単純物体 τὰ ἀπλά σώματα から構成されている」（『生成消滅論』334b30-31）。

198
第二章 自然と身体

*2 『自然学』192b10-11, 204b34-35, 『生成消滅論』329a1-3, 330b2-3, 330b30-31など。
*3 本稿128頁参照。Cael. 268b21-24。
*1 アリストテレス自身は、「強制による」場合の例として、「空気と水とが接触する面において、水が下へと動くよりもさらに速く空気が上に引き上げられるとき、水もまた上へと引き上げられるような場合」をそれぞれとしてあげている。『天体論』312b9-11。
*5 本稿129頁参照。

なお、『形而上学』第9（Θ）巻においては、「デュナミスというのは、他のもののうちにあるか、他のものとしての（そのもののうちにある）ところの転化の原理と規定された相ののみでなく、あらゆる運動または静止させる原理のことである。というのは、自然もまたこのデュナミスと同じ類に属するからである。すなわち、これも運動させる原理 ἀρχή κινητικήであるが、しかし、他のもののうちではなくて、そのものとしてのかぎりそのもの自らのうちにある」（1049b5-10）と述べられていて、デュナミスが「自然」にまで拡大され、運動あるいは転化の原理として一般化されている。このことは、自然的ソーマにあって、「動かす一動がされる」関係が自己内関係としてあることを考えれば（本稿131頁参照）、了解可能な一般化であろう。
*7 アリストテレスは、ソーマでないもののからの単純物体の生成を、単独に切り離された空虚の存在を認めねばならなくなるとして否定し、また、他のソーマからの生成については、あるソーマから構成要素が生成することは許されないとして否定している。『天体論』305a14-24。
*8 『形而上学』1002a1-2。
*9 『生成消滅論』330a30-b7。
*10 『生成消滅論』331a23-b4。
*11 『生成消滅論』331b4-11。
*12 『生成消滅論』331b12-26。
*13 アリストテレスは、『天体論』において、「単純物体の最も主要な差異は諸属性 πάθηや諸機能 ἐργαや諸能力 δυνάμειςによるものである」（307b20-21）と述べている。
第二章 自然と身体

**94** 『生成消滅論』第2巻第7章参照。

**95** 同様のことは、『気象論』（講治典記）において、「肉、骨、毛髪、髪、その他これらに類する諸同質部分が生成を受け取るためには、ただ熱と冷と、また両者によって始まった運動とがなければ、それでじゅうぶんである。なぜなら、ものは熱と冷とによって凝結するからである。これらのものはみな、さきに述べられたさまざまなの差異、すなわち圧縮しゅうること、延ばしゅうること、粉々にしゅうること、硬さ、軟さ、その他そうしたものによって区別されるが、これらの差異は熱と冷と、また両者の混合した運動とによって生じる」というように言われている（390b2-9）。

**96** 『動物部分論』では、「自然は機能を遂行するように器官を作るのであって、まず器官があってそれに合うような機能を付与するのではない」と言われている（694b13-14）。

**97** 「動物の各部分は、いやすくもそれが正しく定義されるかぎり、その働きἐργωνをぬきにしては定義されず、そしてこの働きは（プシューケーの部分である）感覚をぬきにしては当の各部分に属しえない」（Meta. 1035b16-18）。


**99** なお、『形而上学』においては、「動物のプシューケーは（これは生命あるもののἐφύσωνの実体である）本質規定に合うところのκατὰ τὸν λόγον実体であり、このような（生きた）ソーマにおける形相εἴδοςであり、何であるかτὸ τί ἐστὶ（本
質）である」と述べられていて、「形相」がさらに規定として付け加えられている（1035b14-16）。
109 本稿120頁、および、注85参照。
110 １および３において「理論活動」は、ともに「現実態」のモデルとして提示されているが、１では「睡眠時には活動を停止する」ということから、「眠っていても保持されている学知」と対比されていた。しかし、現に活動しているηεργείνという局面においてとらえるならば、両者は全く一致する様態にある。
112 なお、牛田も、可能態、現実態における二義をそれぞれ「可能態Ⅰ」「可能態Ⅱ」、「現実態Ⅰ」「現実態Ⅱ」に分け、該当する事例を包括的に検討するなかで、「学習すること（可能態Ⅰ）—知識を所有していること（現実態Ⅰまたは可能態Ⅱ）—理論活動すること（現実態Ⅱ）」を取り上げ、「知識を所有していること」がⅠにおいては可能態、Ⅱにおいては現実態として立ち現れてくる旨の議論を展開している。上掲書、牛田、62頁～63頁。
113 本稿、145頁参照。
114 上掲書、牛田、63頁参照。
115 この問題は、第三章第二節において詳細する。
116 ただし、ソーマが質料として規定されるのは、プシューケーとの結合的実体としている限りのことであって、ソーマその自体を対象的にみれば、ソーマもまた「それぞれ自分に独特な形相や形式をもつεκαστόν ἰδίων ἐχεῖν εἴδος καὶ μορφήν」（DA. 407b23-24）ということができるのである。
117 このような生命を介するプシューケーとソーマとの関係は「同名異義原理homonymy principle」と呼ばれることがあるけれども、Ackrill は、身体が生命ある場合にのみ身体であるとするなら、すでに必然的に生きたものであるがゆえに、「形相－質料」「現実態－可能態」というアリストテレスの基本的枠組みを相容れないことになると主張している。Ibid. Aristotle's Definitions of psuchê, p.70. なお、Ackrill に対する反論は、浜岡剛「質料としての生きている身体－アリストテレス『デ・アニマ』における形相－質料理論－」『西洋古典学研究』XLIII、1995年、64-74頁、上掲、金子論文（1996年）などを参照。
118 アリストテレスは、「プシューケーの部分は分離できるもののではないが、しかし、ロゴスの上では、それぞれ別のものである」と述べていって、プシューケーを
分節して部分化するのは、あくまでもロゴスにおいてのことであると断っている。
DA. 413b27-29 参照。ただし、第 3 章第 9 章以下において、プシューケーをどのように分節するかについての困難があることを認め、動物におけるプシューケーの能力は、結局のところ、「思考διάνοια」および「感覚」という機能による「判別能力χριστικόν」と「場所的運動能力」という 2 つの能力によって規定されるとしている。

109 DA. 415a23-b1.

110 ‘ἡ αἰσθητική ψυχή’ という方は、「霊魂論」には、直接みることはできないが、『動物部分論』672b16、『動物発生論』736b14、741b6 などにみることができる。

111 ただし、『霊魂論』では、この ‘ρίς’ という単語は用いられていない。

112 DA. 424b22-425a13。なお、運動、静止、形、量、数といった対象については、特定の感覚器官では捉えることはできず、それぞれの感覚をもって付帯的に感覚するとされ、共通感覚κοινὴ αἰσθήσεως と呼ばれている。DA. 418a16-23、425a14-24 参照。

113 PA. 656b34-36。なお、『動物誌』においても、「すべての動物には唯一の共通な感覚、すなわち触覚があるが、それが生ずる部分には持に名前はない」（489a17-19）と述べている。

114 DA. 434b11-18。

115 DA. 410b20、415a6-7、415b21-23 など。なお、「運動的プシューケー ἡ κυνητική ψυχή」といった直接的な表現は、アリストテレスに見いだせないようである。なお、本章注 108 を参照のこと。

116 HA. 487b7-15、DA. 410b19-20、432b20 など。

117 ただし、アリストテレスは、プシューケーを「自分自身を動かすもの、あるいは動かすことのできるもの」とすることは誤りであるとみなし、運動をプシューケーの属性とすることは不可能であるとしている。プシューケーはあくまでもソーマに内在する起動因であり、いわば動物における「不動の動者」であって、船に乗る船員が船の動きにせよ動くように見えるのと同様、プシューケーもソーマの動きに付帯することで、外見上、動いているように見えるに過ぎない、とされている。DA. 405b31-b10、408a30-34。参照。なお、プシューケーが「不動の動
者」と類比的に論じられているのは、『動物運動論 De Motu Animalium』702b28-703a3においてである。

118 「感覚は、色、味、音をもつものによって作用を受けるが、それは、それらのもののそれぞれが（それぞれのものと）いわれている限りのことではなく、これ以上の性質のものである限りのことである」（DA. 424a21-24）。

119 なお、非身体性を本質とする理性が、いかにしてソーマの現実かつするプロシェーケーの能力たりうるのか、という問題は、第三章第一節第一項において考察する。

120 島崎三郎師『動物誌』上巻の「訳者序」に拠る。『アリストテレス全集』第7巻、岩波書店、1968年、9頁。

121 島崎三郎師『動物部分論』訳者解説に拠る。『アリストテレス全集』第8巻、岩波書店、1969年、511頁。


123 Caec. 291b13-14, PA. 661b23-24, 691b4, 694a15, 695b19, GA. 739b19-20, 744a36-37 etc.

124 『動物誌』においても、「（現象記述的な）研究iστορίαから始めて、その原因を追及していく方法は自然に則っているκατά φύσιν」（491a11-13）と言われていて、ここで示された研究法は同様の認識が提示されている。

125 以上のような比較形態学的な考察を進めるうえでの一般的基準は、491a16以下において、「（動物の部分における相違点は）或る部分をもつかもたないかτὰ μὲν ἐχειν τὰ δὲ μη ἐχειν とか、位置Θέσιςや配列順序τάξιςとか、前述したような差異、すなわち種的にか、過（不足）によるὑπεροχήか、類比的にἀναλογίαか、性状の相反性によるτῶν παθημάτων ἐναντίοτηταか、によって異なる」というようにまとめられている（491a16-19）。

126 完全な動物では、これらの三部分をすべてもつとされている。『青年と老年について De Juventute et Senectute, De Vita et Morte』468a13-17、『動物部分論』655b29-37参照。
第二章 自然と身体

127 「蛆σκόλη」とは「胚子が分化し生長するに従って、その全身から動物の全身が発生するもの」（HA, 489b8-9）と規定されるものであるが、島崎によれば、アリストテレスは、「蛹」を他の動物の「卵」の状態と考えたため、「蛆」を「卵」の不完全な胚子とせざるを得なくなってしまい、これを「卵」と区別することとなった。上掲、島崎訳、『動物誌』上巻、258頁参照。

128 『動物誌』第1巻第3～5章参照。


130 『動物部分論』644b1-15。

131 本章、133頁、139頁参照。

132 本章、161頁参照。

133 本章、139-140頁参照。

134 アリストテレスは、『動物発生論』715a11において、動物体をめぐる四原因を取り上げ、目的因と形相因（＝実体）とはほぼ同一のものとみなすべきだろうとしたうえで、質料因について、「ソーマ全体については異質部分、異質部分にとっては同質部分、同質部分については元素（ストイケイア）」がそれであると述べ、「階層性」にふれている。

135 ただし、次項でみるように、よく知られているのはあくまでも外から見える「外観ἐκφάνεια」のみであって、当時、人間の解剖が禁止だったことから、逆に「人間の内部は（動物中）最も知られていないものであって、そのため、人間に非常によい本性φύσις（性質）をもつ他の動物の（内部の）部分に調べなければならない」と述べている（HA 494b21-24）。

136 なお、のおのおの対立項のうち、「上」「前」「右」について、「つねにより善くより貴いβέλτιων καὶ τιμωτέρων」といわれ（PL 665a22-26）、いわば先駆的優先性が与えられている。

137 「動物が感覚的な霊魂を持っていることによって定義されるとすれば、有血動物においては必然的に霊魂の根源を心臓の内に持っていなければならない」Iuv. 469b3-6. 参照。

138 アリストテレスのいう「栄養」とは、摂取された食物が血管内において蒸発
第二章　自然と身体

αναθυμίασιςすることで血液に変化したものである。『睡眠と覚醒について』 456b2-5. 参照。

139 淋浴器の発見と実験的証明については、アリストテレスの時代から実におよそ二千年も下って、ハーヴェイ Harvey, William (1578-1657) の研究をまたねばならない。なお、彼が「血液循環」を証明している『動物の心臓ならびに血液の運動に関する解剖学的研究 Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus』（1628年）においては、ガレーノスが疑いの矢面に立たされているのに対し、アリストテレスは、全くといっていいほど批判の対象にはなっておらず、むしろ、ハーヴェイが展開する議論の典拠としてのみ言及され、きわめて高い評価を与えられている。そして、血液の循環運動についても、「アリストテレスが天候と雨を上昇の循環運動になぞらえたと同じ意味において、循環運動と名づけられてよいもの」として、「循環」というアイデアそのものをアリストテレスの「気候循環」に帰しているほどなのである。柳崎義等訳、92頁、岩波文庫、1961年、1973年。

140 PA. 668a1-33. 参照。

141 プラトン『法律』895E-896A参照。

142 なお、注114参照。

143 アリストテレスは、手に杖を持って何かを動かす場合を想定し、直接ものを動かすことになる杖の中に魂に由来する起動的起源がないとすれば、「杖：手→手：前腕→前腕：上腕→・・・」という連鎖からして、手もないことになると考えている。『動物運動論』702a31-b6.参照。

144 Biomechanics とは、biology（生物学）と mechanics（力学）からの合成語。
「生（体）力学」ともいわれる研究分野で、人間や動物の姿勢や運動運動について、力学的解析、エネルギー論に基づく研究がなされてきているが、近年では、競技スポーツにおいてみられるような極めて高度で精緻な運動パフォーマンスを解析する研究も進行中で、こうした研究分野を、特に、スポーツ・バイオメカニクス sport biomechanics と呼んでいる。

145 残るところは、実体カテゴリーにかかわる「生成・消滅」であるが、消滅の事例としての「死」についてはすでに触れており、生成（生殖）については第三章第一節第一項において取り上げる。
以下、自然学の対象としての人間的ソーマを、「人体」という用語によつて表記していくこととする。

本節第二項、166頁参照。

ここでは、人間が「類γένος」とされている。本節第一項、164頁参照。

「ただ生きてること」と「よく生きること」との対比は、ソクラテス、プラトンに由来するものといえるだろう。『クリトン』48B、『法律』707D参照。

アリストテレスはまた、「植物は食糧として動物のために、他の動物は人間のために、そのうち家畜は使用や食糧のために存し、野生動物はその凡てでなくとも、大部分が食糧のために、またその他の補給、すなわち、衣服やその他の道具がそれらから得られるために存するのである。それゆえ、もし自然が何ものをも不足なものとして作ることもなければ、また従らに作ることもなければ、人間のためにそれら凡てを自然が作っているのでなくてはならない」と述べて、人間を、今日にいうところの「食物連鎖」の頂点に位置づけている。『政治学Politica』1256b16-22参照。

質料たるソーマが、そのものにおいて形態をもろうることについては、注106参照のこと。

ただし、『動物部分論』における「もしこの以外の動物の考察はくたらないと思う人があるとすれば、その人は自分自身についてもそう考えないわけにいかないはずである。なぜなら、誰でも人体を構成する血、肉、骨、血管等のような部分を見れば、激しい嫌惡の情を禁じえないからである』（645a26-30）という記述を根拠として、アリストテレスが人体の解剖をした経験を持つのではないかと推定する説もあることである。上掲、島崎訳『動物部分論』、427頁、注(5)に摂る。

アリストテレスのいう「鼓動」とは、たとえば、恐怖を感じたとき、通常の脈動以外に、急にドキドキしてくるような現象のことで、いわゆる動悸にひとしい。『呼吸について』479b19-26参照。

アリストテレスにおける「呼吸」は、肺 πνεύμα を持つ動物に特有の働きであって、血液と熱とを多量にもつ肺を冷却するためになされるものと考えられている。ibid.478a11-25参照。

本節第二項、170頁、注139参照。
第二章 自然と身体

156 今道友信『アリストテレス』（『人類の知的遺産』第8巻）講談社、1980年、229-230頁。
157 本節第二項、171-172頁参照。
158 本節第二項、177頁参照。
159 なお、「動物のうち一層高等なものが一層多量の熱を持つ」（Resp. 477a15-16）
ともいわれていて、動物の高等化と熱量の増大とが正比例するものとして考えられ
ている。
160 Engels, F., Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, 1876. 邦訳：
エンゲルス（奥田八二訳）『猿の人間化における労働の役割』（『マルクス・エ
ンゲルス選集』第4巻所収）、新潮社、1957年。
161 PA. 687b5-25。
162 今世紀前半における哲学的人間学の展開に重要な一端を担ったゲーレンは、人
間を「欠陥生物 Mängelwesen」と規定して次のように述べている。「形態学的
にみれば、人間はその他の高等哺乳類と較べてまさにさまざまな欠陥をもって規
定されてしまう。･･････毛皮はむろんのこと、天然の雨合羽もなければ、
自然にそなわる攻撃器官もなく、逃げるのがに便利なからだの造りすらない。たい
がいの動物に較べて人間の感覚は脱ぎて引けを取る、真正の本能としてみれば命
とりといえるほどの欠陥をもち、乳児および乳児期は比較にならぬほどの長期に
わたる保護を必要とする。言いかえれば、生れついての自然条件に任せていたら、
人間は地表に棲みながら、逃げ足の早い草食獸、猛しろ肉食獸に伍することな
く、必死とうの昔に滅びていたはずである。ゲーレン（平野具男訳）『人間』
法政大学出版局、1985年、31-32頁。Gehlen, A., Der Mensch, 1950, 1976
(Athenaion), S.33. なお、哲学的人間学における『欠陥動物』規定をめぐるおよ
びその論議については、拙著『身体教育を哲学する＝体育哲学叙説』131-141
頁をみられたい。北樹出版、1993年。
163 たとえば、『自然学』186b23-32、『形而上学』1006a31-b1、1020a33-b1、
1037b10-23、1043b10-14、1045a12-20など。
164 プラトン『ポリティコス』266B~E における「二分剤法」に関する議論のなか
で、「二足動物」という点において人間と鳥が同類である旨の記述が見える。
165 偽プラトン『定義集』415A.
ただし、アリストテレスは、鳥類における実際の「大腿骨 μηρός」を長い「座骨 ἴσχιον」であると誤解し、その長い「座骨」が「大腿骨」のように見える、と述べている。ここでは、誤解の部分を除いて記述した。なお、『動物誌』503b35、『動物進行論』710b20などを参照。

『動物誌』498a6など。

『動物部分論』693b3、『動物発生論』728b9など。

『動物進行論』712a1。

こうした基準設定は、一見すると、恣意的あるいは便宜的と思えるが、体操競技のような極めて複雑な運動形態をもつスポーツ種目では、便宜的であるがゆえに、今日でもこうした「位置」の設定法が運動学的に用いられている。金子明友『体操競技のコーチング』大修館書店、1974年、54-59頁。

『動物進行論』第12章。

第三章 技術と身体

前章では、アリストテレスにおけるソーマについての包括的な検討を試みた。アリストテレスがソーマと呼んだものの内実は極めて広大であって、数学的対象としてのソーマ、単純物体から天体にいたる物質的なソーマ、植物からヒトにいたる生命活動を営みつつ生きているソーマなどなど、われわれが経験的に遭遇することのできる、ほとんどあらゆる存在におよぶのである。人間のソーマについても、唯一立する動物であることから発する独自の形態的特性と運動機能的特性が明らかにされたが、しかし、こうした人間のソーマがいかにして形形成されるのか、といった生成γένεσιςにかかわる問題にはほとんど立ち入ってこなかった。本章の課題は、人間的ソーマの生成機序に関するアリストテレスの所論を見届けるところにあるが、見過ごしてならないのは、その生成過程にあって、人為的要因もまた深く関与してくるとする彼の洞察である。われわれの言い方をすれば、ヒトにおける自然的存在としてのソーマは、人為的要因の関与があってはじめて人間における「身体」へと転化する、ということなのである。しかし、このことは、われわれが理論的に生するような或る課題を提起することにもなる。人間における身体の生成過程にあって、自然と人為とがどのように関わり、そこに生来する問題がどのように考えられているのか、アリストテレスの所論を見届けることになるであろう。

第一節 人間的ソーマの生成機序：自然と技術

一 人間的ソーマの自然的生成

まずは、人間におけるソーマの自然的生成過程についてみておくことにす
る。というのは、なんといってもこの自然過程なしには、そもそも人間におけるソーマの生成自体があり得ないことになっているからである。

すべての人間は、生殖という営みに伴なって、「或るこれτόδε πι」として、すなわち実体（『動物発生論 De Generatione Animalium』767b35）として誕生し、そして、やがては死んでいく運命のもとにおかれている。つまり、人間という存在は、「生成・消滅γένεσις καὶ φθορά」という実体カテゴリーにかかわる運動（転化）を、根本的に免れられないのであるが、その根拠は、結合的実体としての人間におけるソーマが質料として実在する、という点に求められるのである。このことは、換言するならば、ソーマなしに人間の生成を考えることはできないということでもある。

アルリストレレスは、こうした人間におけるソーマの自然的な生成過程の仕組みをどのように考えていたのであろうか。ここでもまた、人間（ヒト）を動物における種のひとつとして位置づける彼の基本的立場は一貫したものとなっている。

彼は、『動物発生論』の冒頭において、例の四原因論の動物体への適用を試み、形相因と目的因とは同一視して構わないとしたうえで、それぞれの諸部分および全身の目的因（何のためにそうあるのか）、および質料因（からだ全体にとっては異質部分、異質部分にとっては同質部分、同質部分にとっては構成要素）についてはすでに明らかにしてきたので、残るところは、始動因ἀρχήに関する検討であると述べることで、この著作のモティーフを明示している。そして、こうした始動因に関する研究は、「動物における生成γένεσις（生殖・発生）について研究することと或る意味ではおなじである」として課題を明確化し、その論義を開始するのである（GA. 715a1-15）。

まず、最初に言われていることは、牛δραφωνと雌θηλωの区別がある動物では、両者の接続συνδιασιμόςによって生成がなされるという、いわば一般周知の事実への言及である（ibid. 715a18-20）。アルリストレレスによれば、両者の違いは、感覚的にはκατὰ τήν αίσθησιν（見た目には）「或る部分（生殖器）」の相違であるが、ロゴスの上では、「雄は相手の中へ子を作る能力のあるものであり、雌は自分の中へ産むことのできるもの」という点にある。したがって、雄と雌とは、機能ἐργονあるいは能力δύναμιςによって区別されるこ
第三章 技術と身体

とになるのだから、それに伴ない、それぞれにそうした機能を働かすための道具（器官）が必要となってくる。そして、雌・雄それぞれの機能が異なる以上、その道具たる器官の形態についても、感覚的に見てわかるような違いがなければならないはずで、それが、雌では「子宮 ὑπότερα」、雄では「睾丸 ὀρχήσ」と「陰茎 αἰσθήσι」という部分なのである。アリストテレスはまた、おそらく実際の観察に基づいてのことであろうと思われるつぎのような注目すべき発言をしている。すなわち、「原理（始動因）としての小部分が変わると、それに依存している多くのものも共に変わるのが普通」という原則を示して、たとえば、雄の睾丸という小部分が切り取られて去勢されると、それだけではほとんど全身の形態が変化し、雌かまたは雌とそれれぬもに見えるほどになってしまうといった奇妙な事実を指摘し、このことから、「特定の動物が雌であったり雄であったりするのは、決して任意の部分または任意の能力だけについてではないように思われる」とする極めて鋭い洞察を提示しているのである（GA.716b3-9）。

今日の人間における男女（雌雄）の性別に関する知見によれば、もちろん、性差の根拠が性染色体の違いにおかれてはいるものの（男性は XY、女性は XX）、生殖にかかわる外性器、内性器における性的分化については、こうした性染色体とは無関係に、性ホルモン分泌によって導かれるものであることが知られている。つまり、もともと、生後十数くらいまでは男女の区別はなく（ただし基本は女性型）、この時期以降、男性ホルモンの分泌があれば男性となり、なければそのまま女性となりゆくのであって、性器の如何はその後の結果であって原因ではないのである。したがって「性器という部分だけによって雌雄が決するわけではない」とするアリストテレスの見解は、全くもって正しいのであって、彼が「雌と雄とは一種の原理（始動因）である」（ibid.716b10）としているものを、それぞれ男女の性ホルモンであるとみなせば、今日でもそのまま通用する妥当性をもつことになるのである。

しかし、「雌雄は原理である」といっただけでソーマが形成されるわけでは、もちろん、ない。ソーマが感覚的対象として実際に生成するためには、実体的基盤、質料的基体が必要となってくるのである。彼は「雄は形相と運動への始動因を提供し、雌はソーマすなわち質料を提供する」（GA.729a10

211
第三章 技術と身体

-11）と述べているが、雄における「或る種の形相、つまり働きかけるもの（＝始動因）εἴδος τι καὶ ποιοῦν」を提供するものとは「精液σπέρμα」のことであり（GA. 724b5-6）、雌のそれは「最初の質料としての月経καταμήμα」

（ibid. 729a32）であるということになる。では、これらからどのようにして「生命あるソーマ」が形成（生成）されることになるのだろうか。

アルリストレースは、「生命あるソーマ」の生成過程の究明に向かって、ここでの「形相＝質料」という分析枠組みに加え、さらに「現実態＝可能態」および「能動＝受動」という分析枠組みの導入をはかって態勢を整える。まず、「雌」について、「その過剰物（月経）が可能態においては（将来の）動物の本性と同じようなもので、あらゆる部分が含まれているが、しかし、現実態においてはいかなる部分も含まれてはいない」ものと規定する。そして、「能動＝受動」というカテゴリー形式によって、「一方が能動的ποιητικόςで他方が受動的ποιητικόςという（カテゴリーの）様式τρόποςで接触すれば、ただちに一方は働きかけποιεῖν、他方は働きを受けるπάσχειν」とことなるとして、力動的生成の起動点を「能動＝受動」というカテゴリー形式に求めるのである。その際、むろん、「受動的な質料（月経）を提供するのは雌で、能動的な運動の原理（精液）を提供するのは雄」ということになる（GA. 740b 18-25）。

では、こうした規定性のもとにある両者が出会うとき、どのようにして「一つのものτὸ ἕν」が生成することになるのだろうか。こうした生成のメカニズムを説明しようとするととき、アルリストレースによってたびたび援用されるところは、実をいえば技術的な生成モデルなのである。

一般的にいうと、受動的なものと能動的なものとによって一つのものἐνが生ずるとき、あきらかにその生ずるものの中に能動的なものは内在していないが、全体としては、動かされるものと動かすものとによる場合もあるのである。もちろん、雌は、雄であるかぎりにおいて受動的なものであり、雄は、雄であるかぎりにおいて能動的なものであって運動の原理（始動因）の由来するところのものである。したがって、両者が、一方は能動的なも
のποιητικὸν・動かすものκινοῦν、他方は受動的なものπαθητικὸν・動かされるものκινούμενονである限りにおいての最高の形式をとるなら、これらから一つのものが生ずるというのは、大工と木材から寝台ができ、蜂蠟と型から球ができるという意味以外ではありえない。そして明らかに、誰からは必ずしも何か（物質）が出る必要はないし、何かが出るとしても、内在するもの（質料）としての何かから子どもτὸγεννώμενον（生み出されたもの）ができるというのではなく、動かしたものは、または形相としての何かからできるのであって、ちょうど、医術ιατρικήから病をいやされた人にοὐγιασθεῖσιができるようなものである（GA.729b9-21）。

つまり、雄（の精液）と雌（の月経）とで「一つのもの」すなわち「子ども」ができるという生殖的生成にあっては、能動者（動かすもの）たる雄の、受動者（動かされるもの）たる雌に対する関係が、大工と寝台、あるいは医者と患者などとの関係に類比的であるということである。大工は、確かに能動者として、材料（質料）としての木材に働きかけることで寝台という生成物を作り出す。しかし、一旦、寝台が作り出されてしまうと、もはやその寝台に能動者たる大工のプレゼンスを認めることはできないし、また、その必要もない。事情は、医者と患者との関係にあっても、全く、同様である。

では、なぜ、アリストテレスはこうした比喩を持ち出さなければならなかったのであろうか。それは、生殖的生成において「生み出されるもの」が、雌の体内においてのみ生長していき、その生成過程にあって、雄のもつ肉体的要求の関与しろる余地が全くないからである。そうした事情について、アリストテレスはつぎのように述べている。

生まれる子の発生は、雌の体内で行なわれるのであって、雄の中へ雄自身が精液を出すのでも、雌が出すのでもなく、両性が彼から生じるものを雌の中に出し合うのである。これは、雌の中に作り出される子の元になる質料が存在するためである。また、最初の胚子κύτταρονの形成される元になる質料が多量に始めからそこに内在しなければならないし、胚子が生長
するためには（新しい）質料がたえず補給されなければならないのである。したがって、出産は雄の体内において行なわれなければならないわけである。現に、大工は材木に、陶工は粘土に近く、一般にあらゆる作業や最後の運動はその質料（材料）に近いのであって、たとえば家を建てる仕事は建てられる家の中で行なわれるのである（GA. 730a32–b8）。

ここで、「胚仔 κύμα（孕んだもの、受胎されたもの）」というのは、受精によって発生・分化を開始してさまざまなものに生成していく能力を備えたいわば生命あるソーマの起点といえるものであるが、それは、雄の始動因としての精液が、大量の質料を備えかつまた補給することのできる雌の体内に発射されることによってつくられる。そして、その胚仔からの生長過程は、すべて雌の体内において進行することになるが、その様子が、ここでもまた、「家を建てること οἰκοδομησις（建築作業）は、家が建てられることにおいて ἐν τοῖς οἰκοδομομένοις（建てられる家の中で）おこなわれる」といった、非常にイメージを喚起しやすい比喩によって描かれているのである。

ところで、精液が、質料としての月経に一撃を与えて「胚仔」を形成することになる仕組みについてであるが、生殖的な生成過程と基本的には広義の運動（転化）なのであるから、「動かすもの」と「動かされるもの」とは別存在という例の運動原則に則っての事象であるとしなければならない。 「動かすもの」としての精液は、他者（父親）として外部から雌の体内における「動かされるもの」に作用する、という構図がしばしば強調されるのはそのためである。しかし、精液の衝撃によって、一旦、胚仔が形成されてしまうと、あとはもうど「自動操り人形 τα αὐτόματα τῶν θαυμάτων」のように、部分Aが部分Bを動かし、その部分Bがさらに部分Cを動かす・・・といったように、いわば自己運動を展開していくことになる、とアリストテレスは考えるのである。

「自動操り人形」にあっては、その諸部分が静止しているときでも、なんらかの運動能力は可能態として保持されており、何か外部のものが最初の部分を動かしきさえすれば、あとはあらかじめ組み込まれている仕組みに従って
自動的な連続運動を開始する。生殖的生成過程もまた、ちょうどこれと同様の「建築作業が家を建てている」とような内在的運動の経験である（GA, 734b10-17）。つまり、アリストテレスによれば、生殖的生成過程に入ったものは、ひとたび発生した以上、必然的に生長していかなければならないのであって、その過程を生み出したものが、「ヒトとヒトを産む」というように同名の個体ではあっても、生長するのは自分自身によるのでなければならないことになることがある（GA, 735a19-22）。

またしても人工物を比喩とする説明であるが、しかし、彼が展開している発生論的生成過程のイメージは、今日の「発生学」が教えるところと驚くほど似通ったものになっている。アリストテレスは、たとえば肉や骨が発生（生成）する場合についてこう考える。それらは体内の熱によって流動体に固結化することで生成するが、しかし、その際、この熱は任意の物質に働いてそれを肉あるいは骨にするのではなく、また任意の場所でそうするのでもない。「自然によってそう決められた物質に、そう決められた場所で、そう決められた時に働く」というのである。こうした決定論的型式ともいうべき枠組みは、たった一つの受精卵の細胞分裂から、どのようにしてからだという複雑で多層的システムの形成にまでいたるのかも、そうした「分化 differentiation」のプロセスの全容解明を目指す現代の「発生生物学 developmental biology」にあっても、ほぼそのままの形で使われているのである。

ともあれ、形相、あるいは始動因としての精液の作用によって、動物体の生成過程が開始されるのであるが、注意すべきは、「動かすもの」としての精液の「その後」である。もし、体内にはいった精液が、質料としての月経と融合してそのまま動物体を形成する要素になるというのであれば、「動かすものと動かされるものとは別存在」という原則に抵触するおそれがあることになるからである。アリストテレスは、もちろん、この問題を回避すべく思弁を重ねるのであって、その答えはこういったものである。

すなわち、精子 γονή（種子⇒精液 σπέρμα）は、乳を凝固させるために用いるイチジクの汁（凝乳素）のようにわば触媒のはたらきをするのであ
って、自らのソーマ（からだ、物質）は流動性で水分が多いδιάφυσηのものなので、質料に最初の運動を与えたあとは、分解して蒸発してしまい、凝固したもののいかなる部分になることもない；したがって、精子がいつも必ず雌の体外へ出て行くとか、でき上がった形態の一部になっているとか思ってはならないのであって、そうすることは、ちょうど、乳を凝固させた後のイチジクの汁を探そうとするようなものである（GA. 737a11-16）；つまり、精液とは、「それに含まれる運動あるいは始動因がその運動を停止させると、おのおのの部分が作られ、生命あるものευψυχωνなるなる（ibid. 734b22-24）ような、そういったものである・・・というのである。

こうして、人体あるいは動物体の生成過程が、あたかも「自動操り人形」のように開始され、まずはソーマの中心である「心臓」を最初に形成したのち、つぎにこれを冷却する必要から脳ができあがることになる。そして、それ以降、「自然という画家ζωγράφος τῆς φύσεως」が、下書きのあとに色を塗りつけていくようなやり方で、上体から下体へといった順序でつぎつぎに生長を重ねることにより、ソーマという構成体ができあがっていく、とされるのである（ibid. 743b18-31）。では、こうしたソーマのいわば自己展開的な生成過程にあって、ソーマをソーマたらしめる生命原理としてのブシューケーは、いったい、どこから来ることになるのでであろうか。

結論的にいうなら、それは、可能性においてδυνάμει、精液に内在するもの、とされているのである（ibid. 735a8-9）。この精液が、雌の体内に入って触媒的に作用して胚子κύνημαを形成することになるが、アリストテレスは、その胚子について、「ブシューケーをもたないものδψυχa」とあるのは生命の欠如としたものεστερημένωνζωήςとみなす人とはだれもいないのであるから、この意味で、「動物の精液と胚子とは生きているζηνという点において決して植物に劣ることはない」と述べている（ibid. 736a32-34）。となると、その「生きている」という点において、必然的に栄養的なθρεπτικός能力はすでににもたれていることになるであろうが、他のブシューケー的能力についてはどうなのかだろうか。

アリストテレスは、この問題に答えるべく、まずは、考えられるバタンのいくつかをつぎのように列挙する。すなわち、動物体におけるブシューケー
の生成については、A：①すべてのプシューケーが前もって存在することなく新たに胚子の中に生ずる、②すべて前もって内在していて生ずる、③或るプシューケーは内在し或るものは内在しない、のいずれかとなるはずであり、また、新たに生ずるとすれば、B：①雄の精液から雌の体内に入るのでなくて雌の質料の中に生ずる、②雄から雌の体内に入ってきて雌の体内に生ずる、のいずれか、そして、雌の体内に収まっている場合も、C：①すべてのプシューケーが外から入ってきて雄の体内に生ずる、②どのプシューケーもすべて前もって内在している、③或るプシューケーはそうで或るものはそうでない、のいずれかでなければならないとするのである（CA. 736b14-20）。

Peckは、この部分についての脚注で、「この念入りに作られた分類図式は、見かほほどには包括的でない」と評しているが、ともあれ、彼は、アリストテレスの立場が、A項については③、B項については②、C項については③であるとしているが14、この点については異論のないところである。つまり、アリストテレスは、「すべての霊魂が（精液の中に）前もって内在すること是不可能である」と考えているのである。というのも、原理的にいて、その現実態がソーマ的ヘνεργεια σωματικη（ソーマ的現実態）15であるようなものの場合には、たとえば足なくしては歩くことができないように、ソーマなしに存在しないことは明らかであろうが、しかし、こうした身体的な現実態とは何の共通性を持たないものの場合には、これを最初から精液に内在すると想定するのは、いかにも不合理なことのように思われるからである（ibid. 736b21-29）。

このソーマとの接点をもたないプシューケーの能力とは、むろん、理性νοῦςのことにはかならない。栄養の能力、感覚の能力、場所の運動能力がそれぞれソーマ的器官である中枢としての心臓に根拠をもつのに対し、理性のみはソーマのどこにもその根拠を求めることはできない。したがって、この理性だけは、「外から ὑπόθετον体内に入ってくる、神的なもの Θείον」とされるのである（ibid. 736b27-28）。ただし、どのようにして理性が外から体内に入ってくるのかについての説明はない。このことは、桑子もいうように16、アリストテレスが理性を「生成一消滅」という時空的規定の埒外においていることと関連しているにちがいない。
彼は、『霊魂論』において、技術（テクネー）をモデルとしつつ、作り出すところの原因者とそれから作り出される質料という枠組みを提示した上で、「一方の理性はすべてのもの作りすることにおいて質料のようなものであり、他方の理性はすべてのものを作ることにおいて、その作出の原因をαἴτιον ποιητικόν のようなものである」（DA. 430a11-15）と述べているが、前者は、「プシューケーがそれをもって思考し、判断するところのもの」（ibid. 429a23）と規定されるところの人間の能力として立ち現れている受動理性のπαθητικός νοῦςであり、後者は、後年、「能動理性 ὁ ποιητικός νοῦς」と呼ばれることがなる思惟そのものの原因者である。

この原因者としての理性は、いわば光 φῶςのように、可能的に色であるものの現実的に色であるものに作るべき機能するものであり、質料から独立的χωριστόςで、不受動的 ἀπαθήςで、混じり気のない ἁμιγήςで、実体（本質）において現実概であり、さらに、不死 αἰθάναιで永遠 αἰώνである、とされている（DA. 430a10-23）。つまり、受動理性をして思惟することを可能ならしめる能動理性は、『形而上学』において「思惟の思惟 ἡ νόησις νοήσεως」（Meta. 1074b34）と呼ばれているような神的なものであって、ものは時空によって規定されるような自然的存在のさえない。運動における究極的原因が「不動の動者」という運動範疇を伴わぬ形而上学的存在であったのと同様、思惟の究極的原因者としての能動理性もまた、「生成一消滅」の範疇を超えた存在にほかならないのである。

以上、自然学的観点からのソーマをめぐって、非ソーマ的なプシューケーをも視野におきつつ考察してきたわけだが、こうしたソーマは、いうまでもなく、運動原理を自らのうちに内在する自然的実体として存在している。また、本項で見たように、精子と月経との出会いによって形成された胚子から、からだ全体の形成に至る発生論的な生成過程も、それ自体の自己展開過程としてある。つまり、こうしたソーマの存在性、および生成過程に、人為性の介入する余地など、実のところ全くないのである。

われわれが見たように、人間のソーマを他の動物との比較において見ると、しかしそこにには人間のみがもつ固有の形態・機能的特質を認めることができるのであった。しかし、それとても、自然学的位相においてみるかぎ
し、アリストテレス自身がしばしば述べているように、「程度の差」などにおいて理解されるべきものであろう。つまり、原理的には、人間のサーグマと他の動物におけるサーグマとの間に、質的差異を見いだしえないということになるのであって、だからこそ、アリストテレスは、あらゆる「生命あるサーグマ」を一貫した原則のもとに考察することができたと言えるのである。

もし、サーグマに関する考察を自然学的なそれに限定するのであれば、これまで検討してきたこともてて、一応、完了したしたことになるはずであろう。しかし、人間におけるサーグマの存在性について包括的に考えようとするなら、こうした自然学的な観点からの考察だけでは不十分であるといわなければならないのである。というのも、人間という存在は、自然的条件のもとでのみ、生きているわけではないからである。したがって、そのサーグマについての考察も、いまひとつの契機である「人为性」を十分考慮する必要があることになるだろう。では、アリストテレス自身、サーグマにおける人为的契機について、どのような思索を展開したのであろうか。

二 人間的生と身体性

前項において詳しく検討したように、自然存在としてみる限りにおいて、人間のサーグマは、自己展開的生成し、そして、やがて消滅（死）していくのであって、このプロセスに人为が介入する余地はない。どんな人間も自然過程において誕生し、自然過程において死んでいくのであって、誰ひとりとしてこの厳格な定めから抜け出すことはできないのである。こういった、いわば「他ではありえない οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν」18サーグマに対し、人为的契機は、いかにしてかかわりうことになるのであろうか。このことを考えるためには、アリストテレスが、そもそも「人間的に生きる」ということについて、どのように考えていたのか、少なく検討しておく必要があるだろう。

彼は、ヒトが母親の胎内から誕生してくる際、「完成された動物（＝胎生動物）の中では最も未完成の状態 ἀτέλεστατος」（GA. 779a24-25）で産まれてくる、という事実に着目している。
一般に、子が完成するより前に生まれるのは、完全に育て上げることができないためであり、また、不完全な状態で生まれるのは、早く生まれるためである。これは、ヒトの七歳月の子（早産児）の場合でも明らかで、彼らの或るものは不完全であるために生まれたときに耳とか鼻のような孔さえまだ分化していないことがしばしばであって、その後、生長するにつれて分化し、こういうものもも多くは生き長らえるのである（GA.774b34-775a5）。

他の高等哺乳動物、たとえばウマやシカは、誕生後、数時間も経ずして親と同様の活動ができるようになるので、いわば完成されて産まれてくるといっている。それに対し、ヒトの場合には、ささまに活動しつつ生きている典型的な人間の存在様態を基準にすれば、明らかに「不完全なαπελίγ」状態で誕生してくる。アリストテレスは、その原因を、実際の早産児の状態から類推して、新生児自体が「早産προτερείν（先行すること）」によって誕生して来ていると考えるのであるが、この見解は、論理において言及したポルトマンによる「ヒトにおける一年の生理的早産」という現代動物学における知見19と全く一致するものである。

こうした事実は、人間という存在が、生まれながらにして他の人間によるなんらかの「世話」を必要としている、ということを意味している。アリストテレスはまた、「（胎児は）母胎の外に出て、つぎの生成過程に移る」（GA.776b1-2）とも述べているが、この母胎外での生成過程にあって人間として生長していくには、なんらかの人工的供給が必要となってくるのである。『政治学 Politica』ではつぎのように言われている。

子どもが生まれた時には、食物はそれがどのようなものであるかに応じ、身体（ソーマ）の能力（デュナミス）に対して、大きな相違をもつと考えなければならない。この問題を他の動物や戦争に適した体質（ז込んだを作ることを念としている種族に関連させて考察してみると、明らかに乳分の豊富な食物が子どもの身体（ソーマ）には一番適している、そして酒分のある
食物は病気を惹き起こすから、少なけぱ少ないだけよい。さらにまた運動κίνησιςも、このように幼い年齢の者にさせることのできるものなら、何でもさせるのがためになる。しかし手足が柔らかいので曲ぐのを防ぐために、今日でも民族の或るものはこのような者の身体を曲がらせないようにする機具を用いている。また寒気に対しても小さい子どもの頃からただちに慣らしておくのがためになる。何故ならこのことは健康の点から見ても軍事的行為の点から見ても、非常に有益なものであるからである。それ故ギリシア人以外の多くの人々のもとは、生まれた子どもをあるいは冷たい河に浸けたり、あるいはケルト人たちのもとにおいてのように、些細な布でくるんだりするような習慣がある。というのは習慣づけることのできることは何にも、ごく初めに習慣づける方がよいからであるが、しかし習慣づけるには、漸進的でなければならない20（Pol. 1336a3-19）。

すなわち、本稿第一章第二節において、ヘロドトスに事例をとりつつみたように、誕生後の子どもは、おおのの民族εθνοςがもつ、それぞれ固有の習慣εθνοςによって育てられることになるのであって、いってみれば、「他でもありうる ἐνδεχεται ἀλλως ἘΧΕΙΝ」21のような状況下で、「第二の生成過程」を開始することになるのである。このように、民族により、あるいは時代により、「他でもありうる」のような人間的世界のなかで習慣づけられてい成長するソーマを「身体」と呼ぶことこそすれば、こうした身体が育成されるにあたっては、上の例からも明らかのように、人為性が深くかかわってくるとみなされなければならないのである。

アリストテレスは、「人間にあって、その身体はほぼ五歳でそれ以後の期間に達する完全な型の半分に達する」（GA. 725b23-25）と述べているが、この年齢までの世話については、「成長を妨げなければならない、またどんな学習μάθησιςにも、また強制的な労苦πόνοςにも就かしてはならないが、身体が不活発に陥るのを防ぐに足るだけの運動をしなくてはならない。そのような運動はいろいろな行為πράξις、特に遊戯παιδιάによって与えなければならない。しかし遊戯も自由人にふさわしくないものであったり、骨の折れるものであ
ったり、軟弱なものであったりしてはいけない」（Pol. 1336a24–30）と述べていて、運動をさせるということを非常に重視している。注意すべきこととは、こうした運動の種類についてもまた、「他ではありえない」ような必然的形態のもののが強制されるのではなく、たとえば「自由人にふさわしい」といった一定の目的に基づき、多様なもののがからそれに適したものを選択するといった、「他でもありうる」ものとして考えられていることであろう。

アリストテレスは、「人間とは、本性において（自然において）、ポリス的動物である ὁ ἀνθρώπος φύσει πολιτικόν ζώον」と看破しているのであるが、人々が生まれ落ちてそこで生活することになるポリスには、おおおののポリスごとに、さまざまな国制 πολιτεία があり、さまざまな法律 νόμος があり、さまざまな慣習 κλῆσις であって、いずれも聴かう散ってたら、個別特有的小世界が構築されているのである。ひとびとが生きていくことになるのは、こうしたポリスという人と為のに構成された多様な（他でもありうる）小世界においてのことであって、ハイデガーが言うように、人間が「世界内存在 In-der-Welt-sein」として生きるということは、常に一定の与えられた具体性のなかで生きることにほかならないのである。そして、その具体的現実そのものは、いうまでもなく、「他でもありうる」ことを根本性格としているのである。

「人間として生きること」についてのアリストテレスの思索も、まさにこの点にかかわってくるといってよい。彼は、主著のひとつのである『ニコマコス倫理学 Ethica Nicomachea』の冒頭を、「あらゆる技術 τέχνη よびあらゆる論究 μέθοδος（方法）、同様に、行為 πράξις よび選択 προσήρεσις も、なんらかの善 ἀγαθόν を指していると思われる」（EN. 1094a1–2）という言葉でもって始めているが、ここに言及される技術、論究（方法）、行為、選択は、すべて人間に固有の営みであり、しかも「他でもありうるもの」にかかわるものなのである。そして、これらすべては、なんらかの「善」を目指すとされているのであるが、しかし、さまざまな行為、さまざまな技術や専門知識 ἑπιστήμη に応じて目標を目指す目的もさまざまであって、たとえば、医術の目的は健康であり、造船術の目的は船であり、統帥術の目的は勝利であり、家政術の目的は富であるといった具合に、一つのものに収斂するわけではない（ibid. 1094a6–9）。
しかし、アリストテレスは、目指される目的や善がさまざまなという「相対主義」をそのままに放置することはせず、「他の技術を統括するような技術の目的は、これに従属するすべての目的よりもいっそう望ましい」（EN. 1094a14-15）として、知識間のなかに階層性を導入し、いわば諸知識の秩序化をはかる。そして、政治術πολιτικήこそが、そうしたもののなかで最も統括的な専門知識（技術）であって、他のあらゆる専門知識を利用しつつ、ひとびとが何をなし、何から遠ざかるべきかを立法することをもって、「人間的な善τιμοθεμεπινον ἁγαθών」25の実現を目指している、と言うのである（ibid. 1094a27-b7）。

つまり、ポリスにおいて生まれ育つことになる人間は、政治術による「人間的な善」の実現によって人間としての生を現実化することになる、というのであるが、具体的にはこういうことになる。

人間に固有の生の営みは、すべてなんらかの「人間的な善」に目的的に条件づけられているということであれば、そのような「人間的な善」とは何か、ということがまず問題になってしまうだろう。彼は、それを「人間の行為によって実現される善τιμοθεμεπινον ἁγαθών（実践的な善）」であるとし、もし、それが多数あるとすれば、そう（多数）であることになる、と述べることで（ibid. 1097a23-24）、こうした目的的条件としての善の多様性を、ひとまず、認めるのである。

このことから窺われるように、アリストテレスの唱導する「善」は、プラトンにおけるような唯一絶対で他のあらゆるものを統括し根拠づける第一原理としての「善のイデア」26とは、まさに対極的性質のものである。彼によれば、「善いτιμοθεμεπινον」という語は、「あるτιμοθεμεπινον」という語と同一だけ多くの意味において語られるのであって、「実体τι(ἐστὶ)」についても（神のなわち理性が善い）、「どのようにあるかποιόν（質）」についても（徳の性質が善い）、「どれだけあるかποιόν（量）」についても語られるる（適度が善い）、また、「何かに対してπρόςτιμ（関係）」についても（有用さが善い）、時間においてἐνχρόνοι（好機が善い）、場所においてἐντόπῳ語られる場合もあって（住いが善い）、要するにさまざまな種類のカテゴリにともづいて、「善」と語られうる、というのである27。彼は、このこと
第三章 技術と身体

から、「『善い』という語がこれらすべての善いものに共有の、同じひとつ
の、或る一般的な何ものかを述べるものではない」ことを明らかに物語
っているとして、「善のイデア」の想定自体を不要のものと主張するのであ
る（EN. 1096b23-28）。

このようにみてくると、目的（すなわち善）が多数あるということについ
ては、とりあえず認められることではあるが、しかし、もし、以上のことを
指摘するに留まるのであれば、たとえ他者にとって悪になろうとも、自分に
とって善でありささえすればよい、といった「プラタゴラス的相対主義」の陥
張りに落ち込むことになりかねないだろう 28 。本質的に「他でもありうる」人
間的な営為にあって、こうした相対主義に陥ることなく、また、プラトン的
な善による一元主義に立ち戻ることなくして、なんらかの基準を設定すること
は可能なのかどうか。アリストテレスの思索は、あくまでも人間的な生き
かたという地平を離れたことなく、なお、人間にあっての「最高善」はあり得るか、という問いをめぐって展開する。

（人間のなすことにある）多数の目的があることは明らかである。わ
れわれはこれらの目的の或るものをそれとは異なる他のもののゆえに選ぶ。
たとえば、富や権のようなもの、また、一般に言って、道具となるものが
そうである。それゆえ、すべての目的が終局的に τέλεια なものでないのは明
白である。だが、最高善 τό ἄριστον は、明らかに、終極的な何かものである。
したがって、もしも、或る一つのものだけが終極的な目的であるとする
なら、それがわれわれの求める善であろう。だが、それが多数あるとする
なら、そのうちで最も終極的なものがそれであろう。ところで、われわ
れはそのもの自体として追求されるものの方を、他のもののゆえに追求さ
れるものよりも、また、いかなる場合にも他のもののゆえに選ばれること
のないもの（A）の方を、そのもの自体として選ばれもあるが、同時に、
先のもの（A）のゆえに選ばれもあるもの（B）よりもいっそう終極的なも
のと言う。また、条件ぬきに終極的なものと言えば、それは常にそのもの
自体として選ばれ、いかなる場合にも他のもののゆえに選ばれることのな
いもののことである。そこで、そのようなものは他の何であるよりも幸福 euthēμoιa であると思われる。実際、われわれは幸福を常にそのものの自体のゆえに選び、いかなる場合にも他のもののゆえに選ぶことがないからである29 (EN. 1097a25-34)。

ここでの最高善としての「幸福」へ至るための論法は、これまで、われわれがみてきた「不動の動者」あるいは「能動理性」へと至るための論法と類似のものである。すなわち、多数ある目的を並列的に等価とするのではなく、目的 A のために目的 B が選ばれ、さらにその目的 B のために目的 C が選ばれる・・・といったように、おのおのの目的同士の間に、いわば「目的一手段」系列を導入することで、まずは多様な目的が階層的秩序のもとに把握されることになる。そして、「他のものによって選ばれるもの」よりも、「そのもの自体として選ばれ、いかなる場合にも他のもののゆえに選ばることのないもの」が、「目的一手段」系列における階層的秩序の最端に位置する終極的なもの、とされるのである。そして、そういった終極的目標たる最高善こそが、まさに「幸福」にほかならないというのである30。

アリストテレスは、「最高善を幸福と呼ぶことは、おそらく、万人の意見の一致するところであろう」と認めつつ、さらに、それが何であるかをもっとはっきりさせるには、「人間の働き ἐργον（機能）の何であるか」、とりわけ「人間に固有のもの τὸ ἔθος が把握されなければならないとして、さらに次のように議論を進めていく。すなわち：人間に固有の働きということであれば、植物とも共有の栄養的、成長的な機能に基づく生は除外されなければならないし、また、動物とも共有する感覚的機能に基づく生も除外されなければならないだろう；とすると、残るは、プシューペーにおけるロゴス（分別）をもつ部分31にそのあらゆる行為的な πρακτική（実践的な）働きとしての生であることになるが、行為的な生にも（デュナミスとしてのそれとエネルギアとしてのそれの）二通りの意味があって、ここでは、エネルギアの意味でのそれをあげなければならない；というのも、これはそういった優れた意味で生と呼ばれうると考えられるからである・・・、というのがそれ
である（EN.1097b22-1098a7）。
　このようにして、人間に固有の働きが、「プシューケーにおけるロゴスをもつ部分による行為的な生」として規定されるのであるが、もちろん、行為のものは「他でもありうる」ものである。それが、どのようにして最高善たる幸福に結びつくことになるのだろうか。
　アリストテレスは、この問題を考察するにあたって、今ひとつの基本的な概念、すなわち、アレテア ἀρετή3を導入する。アレテアについては、すこし先に「すべてのアレテアは、そのアレテアを持つものをそのもの自体良好状態にあるものとして作り上げ、また、そのものの働き ἐργον（機能）を良いものとして発揮させる。たとえば、眼のアレテアは眼を立派な眼にして眼の働きを立派なものにする。すなわち、われわれは眼のアレテアによって事物を良く見るのである」（ibid. 1106a15-19）と言われていることから見られると、「それぞれにおいて発揮される卓越性」といった意味内容をもつのであり、「ヘクティス ἥκτις（性能、性状、性向）」3のひとつとされるものである（ibid. 1106a14）。
　ただ、アレテーを導入にあたっての手順は、「アレテー、もしくは、或る種のアレテーを幸福であるとするひとびとの説にわれわれは摂同する」（ibid. 1098b30）といった、やや唐突なものであるが、ともあれ、このアレテーを導入することによって、「幸福とは、アレテーによって生れる、プシューケーの或る一定の性質の現実態である」という定義が与えられることになる（ibid.1099b26）。そして、ふたたび政治術に言及し、「政治術は市民を或る一定の性質のひと、つまり、善いひととし、美しいことを行為しうるひととするために最大の配慮をはらうもの」であるとしつつ、牛や馬ほかどんな動物も、さらに子どももまた幸福に与することはできないという、やや意外な主張がつけ加えられる。というのも、アリストテレスは、幸福であるためにには完成されたアレテーと完成された生 ὑδόςが必要である、と考えるからである（ibid.1099b29-1100a5）。
　この「子どもはアレテーにもとづく幸福には与れない」という主張には、実は重要なポイントが隠されている。というのも、逆に言えば、アレテーをもたない子どもが成長の過程でそれをもち得ようになる、ということを意
第三章 技術と身体

味しているからである。ここにも「第二の生成過程」の一端が窺えるのであるが、アリストテレスのゆるぎない信念は、「幸福は、アレッティに対して不具でないかぎり、凡てのひとにとって、或る種の学習むδοθησινと世話μεμέλειαとを通じて与えられうる」（ibid. 1099b18-20）というものなのである。以下の言葉は、このことを証左していると言えるだろう。

アレッティには二種ある、一つは思考的διανοητικήアレッティであり、もう一つは人柄としてのηθική（倫理的な）アレッティであるが、思考的なアレッティがひとびとのうちに生れ育つについては、教育訓練διδασκαλίαに負うところがきわめて大きい。この種のアレッティを得るために経験と時間を要するのはこのゆえである。これに対して、人柄としてのアレッティは習慣εθισから生れてくる。「エトス（習慣）」という語をほんのすこし変化させた「エトス的ηθική（人柄の、倫理的）」という名称をそれが持っているのぞきからくる。そこから見れば、いかなる人柄としてのアレッティも自然本性によりφύσειわれわれのうちに生れそなわるものでないと明らかである。というのは、自然の本性によるものは何であれ、それと異なるように習慣づけることはできないからである（EN. 1103a14-20）。

ここでは、アレッティが思考的なそれと人柄としての（倫理的な）それに二分された上で、それらがともに自然本性によってわれわれにそなわるものではなく、教育訓練あるいは習慣によって、後天的に育てられなければならな
い、との主張がなされている。自然物、たとえば石は、自然本性において下方へと運動するものであろう、誰かが石を一万回上方に投げて下方へと運動するように習慣づけようとしても不可能なことであるが、これに対し、「さまざまなアレッティがひとのうちに生成してくるのは、自然本性によるのでも、自然本性に反してでもなくπαρὰ φύσιν、これを受容するように生れついてい
るわれわれが、習慣によって、この天与の素質を完成させることによる」のであって（ibid. 1103a20-26）、要するに、アレッティの育成（生成）には、人為的介在が必要不可欠な条件であるとみなされているのである。
このように、人間の生を特色づけるアレテが、人為的契機なしには生じ得ないのであれば、身体的なアレテについても、事情は前様のはずです。ただ、アリストテレスが、「考察すべきはもちろんのこと人間のアレテ ἀρετή ἀνθρωπίνηについてである。・・・人間のアレテとわれわれが呼ぶのは身体のアレテ ἀρετή τοῦ σώματος のことではなく、プシューケーのアレテのことである」（EN. 1102a13-17）と述べているのは気人たちである。人間的な生にとって、身体的なアレテは何らかかわってはこないだろうか。

このことを考えるため、いま一度、人間の生、それも最善のそれにについてのアリストテレスの所論をみてみることにしよう。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第1巻第5章において、人間における主な生活形態を、①享楽的生活 ὑπολογητικὸς βίος、②政治的生活 ἰθυλοτικὸς βίος、③観想的生活 ἡθοποιικὸς βίοςの三つに分類している。そして、一般大衆は、快楽 ἱδονή を「善」や「幸福」とみなしているが、それらの選択生活を選び、教養ある実際家は、名誉 παρὰ を「善」や「幸福」であると思っているのがゆえに①の享楽的生活を選び、教養ある実際家は、名誉 παρὰ を「善」や「幸福」であると思っているのがゆえに②の政治的生活を選択するのであるが、しかし、これらは目的として終局的なものではないので「幸福」なそれとはいいえない、としている。となると、③の観想的生活こそが「善」や「幸福」にかかわってくるとの論議の展開に期待がかかるのであるけれども、ここでは、「第三の観想的生活については後述する」と述べられるに留まり（EN. 1095b17-32）、実際の検討は、最終第10巻第7章に持ち越されることになる。

ところで、アリストテレスは、初期作品『プロステグティクス』においても、「幸福者の離れ島」という状況設定により、幸福の究極的形態についての思考実験を試みている。それによると、そのような幸福者の島での至福の生活において、裁判沙汰など起こり得ないので「雄弁」なんだ必要ないし、そもそも危険がないのだから「勇気」も必要になろうし、狙うべき他人の財産もないのだから「正義」もまた不要のものとなる。さらに、もともと欲望もあいはしないのだから「節制」が問題となっていることもなく、善あるいは悪を選択するといったこともなくなるのだから「思慮」さえも必要なくなるだろう。かくて、そのような「生」においてわれわれが幸福であるのはただひと
つ、「自然の認識と知識 cognitio naturae et scientia」によってである・・・、というのである34。

こうした『プロトレプティコス』にみえる形而上の想定は、最後期の作品と考えられている『ニコマコス倫理学』にも色濃く投影している。彼は、他の何よりも幸福なものとみなされている神々がいかなる行為をなすのかと問いつつ、想定されるような具体例をひとつひとつ否定していく。曰く：正しい行為であるか？ 否！理由：神々が契約を結んだり、供託金を返したりするとは考えるのは滑稽ゆえ；勇気ある行為であるか？ 否！理由：恐ろしいことに踏みこたえ、危険をおかしてなどということはありませんゆえ；もの探ししない行為であるか？ 否！理由：神々が貨幣やその種のものを持つなどと考えることはナンセンスゆえ；節制ある行為であるか？ 否！理由：神々はそもそも劣悪な欲望を持たないゆえ；などといった具合である。アリストテレスによれば、こうした行為はすべて神々には似つかわしくないものであって、唯一「観想 θεωρία」のみが相応しいものとされるのであるが35、『プロトレプティコス』における思弁との類似性は明らかであろう。

さて、『ニコマコス倫理学』第10巻第7章において、アリストテレスは、「幸福」を「観想的生活」とする次のような推論を展開している。すなわち、①幸福がアレテー即しての現実態 ἐνέργεια であるならば、当然、最高のアレテー即してのものであろう、②最高のアレテーとは、最善のもの ἀριστον に備わるアレテーであろう、したがって、③最善のもの36のそれに固有のアレテー即しての現実態が完全な幸福 ἡ τελεία εἰδικομοιία であることになろう、というものである。彼は、この推論に基づいて、「完全な幸福」を「観想的生活」に等置するのである（EN. 1177a12-18）。

さらに、アリストテレスは、当の観想的生活の特質として、つぎの六つをあげている。すなわち、①われわれのうちに存在する最高のものである理性がかかわるので最高の現実態である、②どんな行為をすること πράττειν よりも持続して観想すること θεωρεῖν ができるので、最も持続的である、③知恵 σοφία に基づく現実態ゆえ、アレテーに基づく現実態のうちでも最も良いものである、④知恵あるひと ὁ σοφός は、単独でも観想することができるので、最も自足的 αὐταρκέστατος である、⑤観想することからは観想すること以外
の何か生まれないので、そのものの自体のゆえに愛好される。⑥他の行為（たとえば政治的、軍事的行為）と異なり、余裕そらのなかにある、といった特質である（EN. 1177a19-1177b8）。

このようにみてくると、人間的な生の最高形態である観想的生活において、身体性がかかる余地なんぞ、全くもって見いだせないように思われてくる。しかし、アリストテレスは、こうした観想的生活は、「人間の程度を超えるものκρεῖττων ἢ κατ᾽ ἀνθρώπον」（ibid. 1177b26-27）である、というのである。なるほど、理性が人間に比して神的なθεῖοςものであるとすれば、こうした理性にしたがった生活こそ、人間にとって最も優れた、最も快い生活であることになるようし、最も幸福な生活であることになるろう37（1177b30-1178a8）。これに対し、他のアレテー、すなわち、正義δίκαιον や勇気ἀνδρείαなどといった人柄にかかわるようなアレテー38による生活は人間的なものであって、「第二の意味でのδευτέρως 幸福な生活ということになる（1178a9-11）。そして、こうした人柄としてのアレテーは、多くの場合、ソーマに由来する情πάθοςと密接に結びあわされているのである（ibid. 1178a13-16）。

人間は、プシューーキー（形相）とソーマ（質料）とから合成されたものτὸ σύνθετονであったが、ソーマに由来する人柄としてのアレテーは、この点からして、人間らしいἀνθρωπικόςアレテーということになり、このようなアレテーに基づく生活も幸福もまた、人間的なものということになることになる（ibid. 1178a20-22）。つまり、この「人間的」ということにおいて、ふたたび、身体との接点が回復されることになるのである。

人間であるかぎりにおいて、ひとは外的な繁栄をも必要とするであろう。なぜなら、人間の本性は観想θεωρεῖνのために自足するαὐτάρκηςものではなく、身体が健康であることὑγιαίνεινや、食物やその他の世話θεραπεῖαをも必要とするからである。もっとも、ひとは外的な善ἐκτὸς ἀγαθῶνを欠いては幸いでありえないとしても、だからといって、幸福であるために莫大な外的な善を必要とすると考えてはならない。自足とは過剰ὑπερβολήのうちにあるのではなく、行為も過剰なものに依存することはないからで
ある。たとえ、大地や海を支配しなくても、ひとは美しい行為をなしもう。おもしに、ほどのものがあれば、ひとはそれを用いてアレテになかった行為を充分なしもうであろう（EN. 1178b33-1179a6）。

形相と質料とかなる合成体としての人生が、人間としての自らの生を営んでいくには、アレテになかった行為をなし得るだけの外的な善と、身体的な健康などを必要とする。アリストテレスは、しばしば、善を、①プシューダーにおける善、②身体的善、③外的善とに区分しているが、『弁論術 Rhetorica』によると、前二者については、人間そのものに内属するということから、まとめて内的な善 ἀγαθά ἐν αὐτῷ と呼ばれている。そのうち、身体的な善については、健康 ὑγεία、容姿の美しさ κάλλος、体力的強さ ἑυχός、大柄な体格 μέγεθος、競技的能力 δύναμις ἀγωνιστική といった身体的なアレテーが具体例としてあげられており、また、自分自身の外から加わることになる外的善 τὰ ἐκτὸς ἀγαθάについても、友人その他 ἐνέγεται、友人 φίλοι、財産 χρήματα、名誉 ποιή、子宝に恵まれること εἰπεκτικών とあげられている⑨（Rhet. 1360b19-29）。

したがって、上記の引用文にみえる「健康」は、身体的なアレテーのひとつということになるのであるが、身体的なアレテーも、アレテーにかならなないのである以上、人為的な契機によって後天的に育成されなければならないはずである。アリストテレスは、「アレテーを獲得しうるためにただしある教導 ὀρθή ἀγωγή を外からかうことは、ただしあい法律によって養われていかないかぎり困難である」と述べているが（EN. 1179b31-32）、このことは、身体的アレテーについても妥当するだろう。事実、つぎのよりも言わせていただいているのである。

公けの監督は明らかに法律によって与えられるものであり、立派な法律によって与えられる監督を適正な監督となる・・・。そして、法が書かれたものであろうと、書かれないものであろうと、また、それによって一人のひとが教育されるとするにせよ、多くのひとが教育されるとするにせ
第三章 技術と身体

よ、変わりはないと考えてよいだろう。それはムーシケー（μουσική: 音楽、詩歌）やギュムナスティケーキ（γυμναστική:体育、体術）やその他の課業 ἐπιτήδευμα についてもそうであるのと同じである（EN. 1180a34-b3）。

ここに教育における課業のひとつとしてあげられているギュムナスティケーキは、後に検討することになるが、身体にかかわるテクネーとされているものである。ここでは、ポリスという制度的機構において、身体にかかわるギュムナスティケーキが、子どもたちの教育のために制度化されていなければならない、とされているのである。しかし、これまで考察してきたように、人間におけるソーマもその範疇に属する自然的ソーマは、それ自体のうちに運動原理を内在させた「他ではない」実体なのであった。そうしたソーマに、どうして人為的営為であるギュムナスティケーキがかかわりうることになるのであろうか。次項において改めて考えてみることにしたい。

三 技術的生成の対象としての身体的アレッテ

前項の考察において、子どもの育成にとって制度的な必要性を言っているギュムナスティケーキ・テクニーが、自然的実体としてのソーマにいかにしてかかわりうるか、という問題が発生したのであった。これをより一般化すれば、「人間のソーマは技術的生成の対象たりうるか」ということになるだろう。なぜ、これが問題になるのかと言えば、アリストテレス自身によって、「テクニーは必然より成立し生成するものに、自然により存在し生成するものにかかわらない」（EN. 1140a14-15）と、明確に主張されているからである。

本節第一項においてみたように、われわれのソーマの生発過程は、まちまち自然過程そのものであって、そこに人為のかかわる余地は全くないのであった。だとすれば、そうしたソーマに対するテクニー（技術）による人為的生成の関与もありえないことになるだろう。そして、直ちにこのこととは、ギュムナスティケーキ（体育術）やイアートリケーキ（医術）といった身体にかかわるテクニーの不可能性に繋がってくることになる。しかし、一方で、アリ
ストテレスには「身体重視の側面」40が確かに看取されるのである。どう考えたらよいのであろうか。
このことを整合的に考えるうえでのポイントは、アリストテレスにおける自然と技術との関係についての所論を見てみることであろう。確かに、彼にあって、両者の関係は、基本的には対比的、対置的に考えられているといってよい41。しかし、本節第一項での自然的生成過程を考察した際に示唆しておいたように、自然と技術とは、一方で驚くほど類似的に語られてもいるのである。
もし、技術が自然を模倣するものであり η τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν、そしてその形相と質料とを或る程度まで知ることが、その同じ一つの（技術的な）学の仕事だとすると、たとえば、医者の仕事は、健康（形相）についても、この健康がそれらのうちにある胆汁や粘液（質料）についても知るにあり、同様にまた建築家の仕事は、家の形相とその質料、すなわち煉瓦とか木材とかを知るにあり、そしてその他の場合についても同様なのであるが、そうだとすれば、自然学の場合においても両方の自然を認識することがそのなすべき仕事だとされる（Phys. 194a21-27）。
ここでの論議の骨格は、まず、「技術が自然を模倣する」という前提をおき、つぎに、われわれにとって既知である技術の場合を取り上げ、そして、未知なる自然学の場合を、その既知たる技術からの類推によって導き出す、というものである。もちろん、自然と技術との構造的類比性が認められなければ成り立たない論法であるが、自然の仕組みを説明する際、多くの場合、ひとびとに馴染みの医術や建築術といった技術が援用されているのである。ここでの文章もそういったものの一つであるが、「技術が自然を模倣する」と言われていることからも明らかのように、priority は、あくまでも自然におかれている。ただ、医者がなんらかの病状をもった患者において「健康」を作り出そうとする場合には、あるいは、建築家が家を建築しようとする場合には、彼ら技術者が実現をめざしている形相（健康、家＝目的）は、

233
自然そのままの状態にあったのであれば、現実化する見込みのないことども
なのである。そこで、つぎのようにも言われることになる。

一般に、技術は、一方では、自然がなしとげえないところの物事を完成
させ、他方では、自然のなすところを模倣する ολως δε η τέχνη τα μεν
ἐπιτελεί ἣ φύςις ᾧνατει ἀπεργάσασθαι，τα δε μειται（Phys. 199a15
-17）。

この言葉は、われわれの問題を解決する糸口となるものといってよい。な
せなら、自然と技術とが、ある特定の対象において互いに接点をもつるこ
とになってくるからである。たとえば、彫刻術は、そこにあるだけのことな
ら単なる自然物にすぎない大理石から、われわれを魅了してやまないヘルメ
ス像を刻み出すことができる。ヘルメス像は、なるほど可能態としては大
理石に潜在していたといえるのであるが、しかし、大理石が自然物そのままの
状態におかれていたのであれば、決してヘルメス像として刻み出されること
はなかったであろう。彫刻家のもっと技術が補完的に作用することによっては
じめて、大理石に潜在するヘルメス像は、その形姿を顕在化することができ、
完成するにいたることができるのである。

アリストトレスが唱導するこうした自然と技術との関係性は、人間におけ
る身体性の場合にもそのまま妥当することになる。先に、神ならぬ人間が全
うし得る「第二の幸福な生活」においては、「身体的な善」をまた必要とな
ってくることが言われていたが、こうした善なるものとしての、健康 Ἰγκεια、
容姿の美しさ κάλλος、体力的強さ ἶσχύς、大柄な体格 μέγεθος、競技的能力
δύναμις ἀγωνιστική といった身体的アレテーも、なるほど自然的ソーマに潜
在するものではあるが、しかし、自然状態に放置されたままであるならば、
可能性たるに留まって顕現化することのないものと言えるのである。身体的
アレテーもアレテーである以上、人為的な契機によって後天的に育成されな
ければならないのであって、ここに、技術との接点が生来してくることにな
るのである。では、身体的アレテーにおける技術的対象性の根拠は、どこに

234
求められるのだろうか。
アリストテレスは、人間のアレテについて、「それにもとづいてひとが善い人間 ἄγαθος ἀνθρώπως になり、また、それにもとづいてひとが自分の働き ἔργον を良いものとして発揮するような、そういう性状 ἐξεσ（ヘクシス）のことである」（EN. 1106a22-24）と述べているが、ここでの規定は、身体的アレテの場合にもそのまま適用可能であろう。その場合、二つのポイントが生じることになる。一つは、善とアレテとの関係であり、いま一つは、アレテがそれだと考えられる「ヘクシス」とは何なのか、という問題である。

身体的アレテは、それに基づいて身体が「善い身体」と言われ、優れた機能を発揮せる身体たるうることになるのだから、とりあえず、「アレテ」と「善」とは、「善き身体」において統一されているとみて差支えないだろう。では、両者を全く同一のものとして考えてよいかと言えば、そうは断言できないのである。この「奇力の強さ ἰσχύς や健康 ῥύα にも、正しからぬ使い方をすれば最大の害をもたらすことがある」（Rhet. 1355b5-7）と言われたり、「過度な容姿の美しさ ὑπέρκαλον、過度の体力の強さ ὑπερήχυρον（中庸）とあら、ほとんど、ロゴスには従わず、（中庸）傲慢なる者が ὑβριστὸςや大悪党とμεγαλοποίημαι になるものが一層多い」（Pol. 1295b6-10）と言われたりしているからである。

したがって、一方でアレテは、「選択にかかわるヘクシス ἐξεσ πρωτετεικὴ であり、われわれに中間 μεσότης（中庸）を保たせるヘクシスである」（EN. 1106b37-1107a1）とも規定されることになるのである。つまり、アレテは、無条件で善なるものといううのではなく、われわれをして、選択に中間（中庸）を保たせる場合に、はじめて「善」たるうことができることになるのである。

つぎに「ヘクシス ἐξεσ」についてであるが、この言葉は「ἐχεῖν（持つ、所有する）」からの派生語であって、『形而上学』第5巻の「哲学語彙集」においても取り上げられている、いわば基本用語のひとつといっていい。そこでは、➀所有 ἐχεῖν：たとえば、衣服を所有するものと所有される衣服との間には所有関係が成り立つ場合で、所有と蔽所有との間の現実態、②物事の或
第三章 技術と身体

る種の状態 ὑδάθεσις（配置）：それ自体においてもしくは他のものとの関係において、それにより善くありあるいは悪くあるような状態（配置）で、健康はそのようなヘクシス。③このような状態（配置）を持つ部分がある場合：
その部分のアレテーのゆえにそれが事物全体のヘクシスと言われる、いった三つの意味が、ヘクシスのそれとして取り上げられているのである（Meta. 1022b4-14）⁴⁴。

重要なことは、すでにふれたようなヘクシスの成り立ちかたである。或る競技や或る動作は、実際に練り返しやってみることによって身につくように、ヘクシスもまた、実際にやってみること ἐνεργεῖν から生まれてくる（EN. 1114a7-10）。したがって、若いころから習慣づけられること ἐὑρίσκεσθαι が極めて重要な意味をもってくることになるのである（ibid. 1103b24-25）。また、『カテゴリー論』では、性質 πολὺ の事例としてヘクシスと状態 ὑδάθεσις（配置）の二つが取り上げられ、「ヘクシスは、いっそう固定的で、いっそう長続きするものであることによって状態から異なっている」と言われ、知識 ἐπιστήμηやアレテーがそうしたヘクシスの具体例であるとされているが（Cat. 8b26-30）、こうしたことからすると、ヘクシスとは、実際に練り返しやってみることで習慣づけられ、固定的、長期的に身についた（所有することになった）性向であるということになるだろう。

では、こうしたヘクシスであるところの身体的アレテーを具体的にみていくことにしよう。

アリストテレスは、「健康」や「容貌の美しさ」といった個別的な身体的アレテーについては、それぞれ、ほとんどの著作において言及しているといってもよいくらいであるが、しかし、最もまとまった形で論じているのは、『逆論術』においてである。その第1巻第5章では「幸福」が取り上げられており、その幸福の部分として、例の三分法による善に言及されるなか、先に挙げた五つの身体的アレテー、すなわち、健康 ὑγίεια、容貌の美しさ κάλλος、体力的強さ ἰσχύς、大柄な体格 μέγεθος、競技的能力 δύναμις ἀγωνιστικήが列挙されているのである。

まず、身体的アレテー σώματος ἀρετῆの第一は「健康 ὑγίεια」であるが、古代ギリシア人にとって、健康が幸福にとって不可欠なものであるという認
第三章 技術と身体

識は、いわば常識に属するものであった。日頃から「健康こそ、人にとって第一最善の財」とか、「人々に与えられる最大の幸、健康よ」とか、「健康なくして幸福なる者はなし」などと歌われていたというが44、ともあれ、アリストテレスによるここでの「健康」の規定は、「身体を使用しながらも無病 ἀθανασίαであること」（Rhet. 1361b3-4）というものである。そしてさらに、「人々が健康であると言われる場合、ヘロディコスが健康であったとする意味で健康であることが多いが、これらの人々は人間の楽しみのすべてを、もしくはその大部分を控えているのであるから、健康だからといって彼らを幸福と思う者は誰一人としていないだろう」（ibid. 1361b4-6）とつけ加えている。

ここに名があげられているヘロディコス Ἡρόδικος は、セリュンブリアの
人（紀元前420年頃）で、プラトンがギュムナスティケー（体育術）におけるソフィストと呼んでいる45人物のことである。彼が提唱する方法は、健康のためには楽しみをはじめどんなことでも犠牲にし、ただただ厳格な養生法に従って生きるべし、というものであったが、アリストテレスは、身体を十分に活用するのでなければ、たとえ無病であったとしても意味がないとして、ヘロディコス的健康観に異議を唱えているのである。もっとも、こうした異議申し立ては、すでにプラトンによってもなされており、「ヘロディコス的養生法に従って生きるよりも、なすべき仕事をしながら健康を求め、そして身体がそれに耐えられないようになれば、速やかに死することで苦労から逃れたほうがよい」といった趣旨のことが主張されている46。「ただ生きる」のではなく、あくまでも「善く生きる」ことが大切とする点で、二人はまさにその見解を一にしているといえるのである。

つぎに「容姿の美しさ κάλλος」であるが、それは年齢に応じてそれぞれ異なっているとされている。若者の場合の「容姿の美しさ」は、競走 ῥόμοςや力 βίαを競うための苦労 πόνοςに耐え抜くだけの身体 αὐρাを持ち、しかも、競技を楽しみとする人々の目にその姿がよく映るもの、とされている。このことから、アリストテレスは、生まれつきの力強さ βίαと敏捷性 τάχοςの素質を両方とも持ち合わせている五種競技の選手たち οἱ πεντάθλοι が最も美しいという評価を下している。これに対し、壮年に達した人々の場合の美しさ
は、戦うための労苦に耐えられる身体を持ち、見た目に好ましいだけでなく、相手に畏怖を抱かせるようなものであるところにある、とされている。また、老年的の場合のそれは、身体が、生きて行くうえで避けられない労苦には十分耐えられる一方、老齢に障害をもたらす原因を何一つ持っていないために苦痛がないἀληθὸν、というところにもとめられている（ibid. 1361b7-14）。

このようにみてくると、アリストテレスのいう「容姿の美しさ」は、見た目をさることながら、それ以上に、運動訓練の結果もたらされる「機能美」に重点が置かれているといえるだろう。

第三は、「体力的強さ ἵσχὺς」であるが、これについては、「他のものを思い通りに動かすことのできる能力 δύναμις」と規定されている。ただ、それを動かすに当たっては、必ず、引くか、押すか、持ち上げるか、締めるか、或いは押し潰すかしなければならないことになるが、それゆえ、力強い者 ὁ ἵσχυρόςというのは、これらのすべてか、またはそのいくつかにおいて力強い者のことである、としている（Rhet. 1361b15-18）。また、『ニコマコス倫理学』においても、アレテーの育成に関する論識のなかで「体力的強さ ἵσχὺς」に言及されており、第三著は、多くの栄養 προφή を摂り、多くの労苦 πόνοςに堪えることから生成してくる（EN. 1104a31-32）というように、その育成のポイントが述べられている。

第四は、「大柄な体格 μέγεθος」である。このアレテーにおいて優っていることとは、背丈や厚みや幅広さにおいて多くの人々を凌駕しており、その大きさの程度が人並み外れて大きいこと、とされるのであるが、しかし、そのために運動 κύνηςが鈍くなるようなものであってはいけないとされている（Rhet. 1361b18-21）。つまり、単に図体が大きいだけで運動能力の伴わないような体格は、身体的アレテーあたりえないというのであるが、このでる運動機能を重視する姿勢は明らかである。

最後の第五番目は、「競技的能力 δύναμις ἀγωνιστικὴ」である。この身体的アレテーは、複合的なものであって、大柄な体格と体力的強さと敏捷性 τάχοςとかなる、とされている。そして、両脚 τὰ σκέλη を一定の仕方で投げ出して素早く前方へ動かすことができる者は競走者 ὁ δρομικόςであり、締めつけたり抑え込んだりする能力に長けた者はレスリング選手 ὁ παλαιστικός
第三章 技術と身体

であり、挙で打撃を加えることで相手を押しやることのできる者は拳闘家 ὁ πυκτικός であり、その両方において能力を有する者はパンクラティオン 17 選手 ὁ παγκρατιαστικός であり、さらに、以上すべての運動に能力を発揮できる者が五種競技 18 選手 ὁ πένταθλος である、と言われている（ibid. 1361b21-26）。

このように、アリストテレスは、身体的アレターとして以上の五つをあげているのであるが、総じていえることは、身体の働き ἔργον としての運動機能が重要視されていることである。ただ、このようなアレターの列挙は彼の創始になるものではない。プラトンもまた、最後の大著である『法律』において、「容姿の美しさ καλόν」、「体力の強さ ἴσχυρόν」、「敏捷さ τάχος」、「大柄な体格 μέγα」、「健康 ὑγιεινόν」の五つを身体的な善として列挙しているのである 49。

このうち、「敏捷性」については、アリストテレスに、直接、あげられてはいないけれども、しかし、「容姿の美しさ」や「競技的能力」における要素として取り上げられていたのであるから、実質上の違いはないといっていいだろう。こうしてみると、当時のいわば一般常識として、身体的アレターというときにこうした内容が具体的に連想される、といった状況があったのかもしれない 50。

ところで、アリストテレスは、以上の身体的アレターのうちの三つについて、つぎのような注目すべき発言をしている。

健康の原因は技術であるが、容姿の美しさや大柄な体格は、自然（の生まれ）が原因をなしている。 ὑγιειάς μὲν γὰρ τέχνη αἰτία, κάλλος δὲ καὶ μεγέθος φύσις（Rhet. 1362a4-5）。  

また、「生まれの善さ εὐγένεια とか容姿の美しさ καλλιοςといった善なるものを生まれながらにして φύσιν 持っているひとたち」（ibid. 1387a14-15）といったいい方もなされているのであるが、要するに、身体的アレターの原因として、技術のみならず、自然にも言及されているのである。

健康については、「（病人が）健康になることを願望しただけでは健康に
はなれない」（『エウデモス倫理学』1237b21-22）と言われていることからも明らかのように、それが技術的に獲得されなければならない身体的アレテーであることは自明であるといってよい。しかし、「容姿の美しさ」と「大柄な体格」については、「自然（の生まれ）」が原因であると言われているのである。ということは、これらの身体的アレテーに対して技術の関わる余地はない、ということになるのだろうか。もしそうであるなら、身体的アレテーの育成に技術的関わりを不可欠とするわれわれの想定は、根底から崩れ去ることになってしまうだろう。

確かに、「容姿の美しさ」や「大柄な体格」を獲得するには、後天的、技術的な働きかけだけではいかんともしがたく、なんといっても（遺伝的）素質が重要なファクターとなることについては認めざるを得ないだろう。その意味では、まさに「自然（の生まれ）」が原因でであるといってよい。しかし、ただ素質のみでこれに勝きをかけないのであれば、上にみたよう、さまざまな運動を的確にこなす際に立ち現れてくる「機能美」をもつことはできないであろうし、運動能力に欠けた図体が大きいだけの体格、といったことにもなりかねない。単なる素質のみによっては機能的な身体的アレテーたるえないのであって、やはり、それらの育成には技術という人為的契機が不可欠となってくるのである。つまり、生まれながらの素質も、技術的働きかけがあってはじめて、その可能性が顕現化されることになる、と言えるのである。

このように考えると、あらゆる身体的アレテーは、技術的契機が「自然のやり残したことを完成」させることで、自然のソーマのうに後天的に生成してくれるもの、というメカニズムが見ええてくることになる。つまり、身体的アレテーというヘクシスにおいて、技術という人為的契機は、まさに自然的ソーマとの接点をもつことになるのである。では、自然的ソーマに潜在する身体的アレテーを、現実のヘクシスとして生成させる技術は、いったい、どのような機序によってそのことを実現するのであろうか。それにはまず、技術そのものについての検討が必要となるだろう。
第二節 制作原理としての技術

一 ブシューケーにおけるアレテーとしての技術

アリストテレスにおける技術（テクネー）概念を理解しようとするととき、外してはならない重要なポイントがあるように思われる。それは、「技術（テクネー）」というものが、徹頭徹尾、人間における知的能力のひとつとして了解されている、ということである。

極度に「科学技術」の発達した世界に生きるわれわれにとって、技術は極めて身近なものであり、それこそ、日常の隅々にまで浸透してきているものといってよい。ただ、われわれが見知っている（思い出す）技術なるものの内実について反省してみるなら、さまざまな先端的技術によって生産される多種多量の製品、つまり技術的所産についてのイメージをもってしまうことが圧倒的なのではないか。

われわれは、現代技術が次々に産み出す、機能的で美しくしかも便利な製品そのものに目を奪われ、それらを産み出した当の技術自体に思いをめぐらすことなど、ほとんどないといっていい。いつのまにか技術を物化してしまい、「技術＝便利な製品」という等式に捕らわれてしまっているのが、現代のわれわれなのである。こうした状況は、現代に特徴的な課外状況の一つといえるのであるが、アリストテレスの技術論は、このような技術をめぐる現代意識を中和するために、大いに役立つことになるだろう。その要緒は、「技術とは技術知である」とする命題にある。彼の技術論は、あくまでも人間知性論として展開されているのである。

さて、アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第6巻において51、その育成のためには「教育訓練διασκαλίαに負うところがきわめて大きい」（1103a15）と言われていた「思考的なδιανοητικὴアレテー」について、主離的に論じている。まず、ロゴスの有無によるブシューケーの二分法が提示され52、「ここではロゴスをもつ部分τὸλόγονἐχονを取り上げる」として、それを
さらに，①「存在するもののうち，他ではありえない μὴ ἐνδεχομαι ἄλλως ἑκεῖν 原理をもつものを考究するのが用いる部分」と，②「他でもありうるもの τὰ ἐνδεχόμενα を考究するのが用いる部分」とに二分する。そして，前者を「学問認識をする部分 τὸ ἐπιστημονικὸν」，後者を「分別（推論）をめぐらす部分 τὸ λογιστικὸν」と呼ぶのである（EN. 1139a14-12）。

「他ではありえない」および「他でもありうる」という存在様態にかかわる差異性が，ここでも重要な区分原理として援用されているが，プシューケーにおける「ロゴスをもつ部分」を「理性 νοῦς」に置き換えたとき，前者は「理論理性」，後者は「実践理性」ということになるだろう。

アリストテレスはまた，「思案すること βουλεύεσθαι」と「分別をめぐらすこと λογίζεσθαι」とは同一であるとし，「他ではありえないことについて思案をめぐらす人はいない（したがって，分別をめぐらすこともない）」と述べることで（ibid. 1139a12-14），これらが「実践理性」の働きに限定されるものであることを明示する。また，思考 διάνοια が，例の ①観想的（θεωρητικὴ 理論的），②行為的（πρακτικὴ 実践的），③制作的（ποιητικὴ 創作的）とに三分され，そのうえで，観想的（理論的）思考における良否 τὸ εὖ καὶ κακῶς 真偽 τάληθες καὶ ψεύδος であり，行為的（実践的）な知性の場合は「まっとうな（正しい）欲求 ὧρθή ὀρέξις」に見合うような真理認識 ἀλήθεια でなければならない，とされている（ibid. 1139a27-31）。

こうした検討を踏まえて，プシューケーにおける三つの思惟的な νοητικὸς 部分の働き ἐργον によって生まれるものはいずれも真理認識である，と結論づけられるのであるが（ibid.1139b12），彼は，こうした両部分のアレテーについて，もう一度，論じていくことにしようと前置きしつつ，「われわれのプシューケーがそれにより，肯定したり否定したりしながら真を認識する ἀληθευθεῖν ところのもの」として，次の五つのアレテーを提示する。すなわち，
①技術 τέχνη, ②学問 ἐπιστήμη, ③思慮 φρόνησις, ④知恵 σοφία, ⑤理性 νοῦς
（直知）の五つである（ibid.1139b15-17）。

彼は，わざわざ「いまは精確に論ずるべきであり，類似性 ὀμολογία によって論を進めてはならない」（ibid. 1139b19）と断りを入れた上で考察を進めるのであるが，そのような論議のなか，技術（テクネー）については次のよ
うに言われている。

制作されるものποιήσιςも行為されるものπραξίςも「他でありうるもの」の一つである。だが、制作ποιήσιςと行為πραξίςは異なる。・・・したがって、ロゴスを伴うμετὰ λόγου行為的なヘクシスἐξις πρακτικήとロゴスを伴う制作的なヘクシスἐξις ποιητικήも異なる。また、それらは一方が他方に含まれることもない。すなわち、行為が制作の一つでも、制作が行為の一つでもない。また、建築術は技術の一つであり、かつ、ロゴスを伴う制作的なヘクシスであることを本質とするものの一種なのであるから、また、ロゴスを伴う制作的なヘクシスではないよういかなる技術もなく、技術でないよういかなるそのようなヘクシスもないのだから、技術でないロゴスを伴う制作的なヘクシスἐξις μετὰ λόγου ἀληθεὶς ποιητικὴと同一であることになろう（EN. 1140a1-10）。

この記述には、技術を規定するうえでのいくつかのポイントが示されている。まず、制作ποιήσιςと行為πραξίςと引け方がである。両者とも「他でありうるもの」を対象とする点では共通しているが、しかし、「精確に論ずること」を旨とするなら、両者は、一方が他方を含むといった包摂関係の成り立たない「離隔概念disparate concept（異類概念）」であるとされるのである。

ただここでは、両者の違いについての具体的考察は、一切、なされていない。一応の区別については、1140b6-7においてなされており、そこでは「制作には制作（活動）と異なる目的τέλος（技術的所産）があるが、行為にはそのような目的はなく、良い行為はそれ自体行為の目的である」と言われている。つまり、両概念における区分原理が「目的」におかれて、技術がそれによって産み出される他在としての制作品の生成をめざすのに対し、行為は自らのよい行為それ自体が目的である、とする点において概念上の差異化がはかられているのである。

第二のポイントは、技術が「制作的なヘクシス」として規定されているこ
とである。制作的ποιητικήということは、技術が「何かを作り出すこと」、つまり「生成」にかかわるものであることを意味する。しかも、「ヘクシス」なのであるから、うままれながらにして保持されているようなものでなく、後天的な訓練によって獲得される性質のものであることを意味している。「ひとは家を建てることによって、建築師となり、琴を弾くことによって、琴弾きとなる」（EN.1103a33-34）ことができるのである。

第三のポイントは、「真なるロゴスを伴なうμετά λόγου ἀληθούς」という規定句が意味するところの具体的内容である。加藤は、「ロゴスにかかったκατά λόγου（加藤訳：別にかかった、別にしたがった）」という規定句と、「ロゴスを伴なうμετά λόγου（加藤訳：別の働きを伴なう）」という規定句との意味上的相違について、つぎのような注釈をしている。すなわち、前者に関しては、自らのうちにロゴスをもつものではないが、ロゴスの命令には従うことができるという意味で「ロゴスをもつλόγων ἔχον」ものについて言われるのに対し、後者に関しては、第一義的に「ロゴスをもつ」と言われるもの、すなわち、プシューケーにおける思惟的（理性的）な部分についてのみ言われうることで、前者は「人柄としてのアレテー」であり、後者は「思考の働きとしてのアレテー」である、というのである。

この解釈に基づくなら、「ロゴスを伴なうμετά λόγου」ということ自体において、すでに理性的な思惟が行使されていることになってくる。したがって、「真なる」という限定詞も、「他でありうるもの」にかかわる「ロゴスをめぐる働きλογισμός」における「真」であって、技術が求める目的を実現すべく設定される手段の適合性如何（つまり、設定目標どおり実現できる手段であれば「真」、実現できないような手段であれば「偽」）にかかわるものと考えられるのである。

「真なるロゴスを伴なう制作的なヘクシス」という技術規定が意味するところは、以上のようなことであると考えられるが、アリストテレスは、さらに次のように述べている。

すべての技術は生成γένεσιςにかかわる。すなわち、技術知を働かすこと
第三章 技術と身体

と ἀνάγκη とは、あることもないことも ἐίναι καὶ μὴ ἐίναι ありうるもの、さらに、そのものの生成の基剣因 ἀρχή がこれを作り出すひとのうちにあって、当の作りだされるもののうちには存在しないもの、このようなもののうちの或るものどうしたら作りだせるかを考究する θεωρεῖν ということである。すなわち、技術は必然により ἐξ ἀνάγκης 存在し生成するものにも、自然により κατὰ φύσιν 存在し生成するものにもかかわらない。なぜなら、これらはそのものの自体のうちにその生成の始まりをもつからである（EN. 1140a10-16）。

ここでは、技術が生成にかかわるものであるが、それ自体のうちに生成の基剣因をもつ自然物とは異なり、生成の基剣因（原理）が、当の作り出されるもののうちにはなくて、作り出すもののうちあるという点に基本的特質が求められている。

つまり、技術的な生成の場合には、例えば、「医者が患者において健康を作り出す」、「建築家が家を建てる」、「彫刻家がヘルメス像を作れる」にいったように、生成（制作）するものと生成（制作）されるものとは、常に互いに「他在的」であって、いわば、生成（制作）過程における原因と結果の、実体的に別個のものとして離在しているのである⑤⑦。また、あらかじめ生成されるものの細部にいたるまで決定されている（ヒトがヒトを生む）自然的生成の場合とはちがって、技術的な所産の場合には、技術者が作りだそうとするものについてのイメージをどのように概念（形相）化するかによって、さまざまな形態における制作が可能となる。その意味で、技術的生成過程は「他でもありうる」ことを本質とするのであるが、この規定性のゆえに、技術は、「他ではありえない」必然存在や自然存在には関わり得ないことにもなってくるのである。

以上、「厳密な言葉遣いをすること ἀκριβολογεῖσθαι」（EN. 1139b19）による「技術（テクネー）」の概念分析は、主として二つの側面からなされていていていдушだろう。第一は、「行為」との対比から導き出されるもので、技術は、「他でもありうる」ことにかかわる点で行為と共通性をもつも
のの、到達せんとする目的（テロス）の「外在的」（技術の場合）か「内在的」（行為の場合）かによって概念的に勘定されることになる。第二の側面は、「自然」との対比によって導かれるものであるが、両者は、何ものかの「生成」にかかわるという点においては共通性を有するものの、その原因（アルケー）が「外在的」（技術の場合）か内在的（自然の場合）かによって、明白な概念上の区別がなされることになる。

このようにみてくると、「真なるロゴスを伴將る制作的ヘクシス」という規定があたえられた技術という知的アレーテーは、その始まり（アルケー）においても、終り（テロス）においても、いわば常に他者性を帯びたものであることが明らかになっている。このことは、のちにみるように、技術概念における「関係性」という本質属性と密接にかかわってのことだと思われるが、ここでは、アリストテレスによって指摘されている、技術にかかわる奇妙な特性についてふれておくことにしたい。

アリストテレスは、行為論を展開するなかで、「技術においては、故意に（意図的に）誤りをおかすことのできるひとの方が望ましい ἐν τῇχνῇ ἐκ ὧν ἀμαρτάνων αἱρετῶτερος」（EN. 1140b22–23）という主張を、さらぎなく差し挟み、さらに「他でありえないものについてであれ、他でありうるものについてであれ、それを用いてわれわれが（つねに）真を得ることができて虚偽に陥ることのけっしてないものは、学問と思慮と知恵と直観である」（EN. 1141a3–5）として、五つの思考的アレーテーのうち、唯一、技術のみを「常に真を得て虚偽に陥ることのない」ものから除去してしまっているのである。いったい、これはどういうことなのであろうか。

この箇所に対する諸家の注釈によると58、明らかにプラトンの『小ビッピアス』において展開されている「ソクラテス的パラドクス」を意識したものであるという。ソクラテスは、ヒッピアスを相手とする対話において、「意図的に過ちを犯す者と、心ならずもそうしてしまう者と、どちらがより優れているか」という問題を提起するのであるが、彼が展開する議論は、まず、走者 ὑρομεῖς やレスラー παλαστης の場合を例に持ち出し、「身体（ソーマ）の面でより優れている者が、強い体力 τὰ ἵσχυρά が必要なことも弱い体力 τὰ ἀσθενῆで事足りることも、故意になすことができる」がゆえにより優れ
第三章 技術と身体

ているという主張を認めさせた上で、さらに「技術 τέχνη と知識 ἐπιστήμη
にかかわるすべての領域においても、より優れているブシューケーというも
のは、故意に悪しき行為や醜い行為をなし、故意に過すブシューケーであっ
て、心ならずもそうするほかないブシューケーは、より劣ったものである」
とするものなのである33。

こうしたソクラテス的パラドックスを念頭におけば、先の「技術においては、
故意に（意図的に）誤りをおかすことのできるひとの方が望ましい」という
奇妙な主張は、より高度な技量を持ってば持つほど、より自在なことができる
ようになるがゆえに、技術としてはより優れたレベルにあるのだ、いうこと
を適切に述べているといえるのでしょうか。もし、そうであるなら、技
術は、故意に過すこともできるのであるから、「常に真である」ことからは
除外されなければならないことになるのは当然だ、ということになる60。

しかし、技術という思考的アレテーに特異なこうした逆説性は、ただ単に
消極的な評価にのみ結びつかなければならないものなのでだろうか。むしろ、
この点にこそ、技術の技術たる秘密が隠されているとも考えられるのではないか。『詩学 Ars Poetica』にみえる以下は、以上の問題に関連づけ
るとき、非常に興味深いものとなっている。

詩作の技術 ποιητική における正しさ ὀρθότηςは、政治の技術 πολιτική に
おける正しさと同じではないし、また他のいかなる技術における正しさと
も同じではない。詩作の技術そのものにおける誤り ἀμαρτία は、二つの種
類がある。その一つはその本質にかかわる誤りであり、もう一つは付随的
な誤りである。すなわち、もし作者がそのことを正しい仕方で再現するこ
と μιμήσασθαι を意図して力の不足から再現に失敗するなら、その誤りは詩
作の技術に属する。しかし、もし作者がそのことを正しくない仕方で再現
しようと意図するなら一たとえば歩く馬が両方の右足を同時に前へ出して
いるのを描くなど一あるいはそれぞれの技術について、たとえば医学やそ
のほかどのような技術についてであれ、誤りを犯すなら、それは詩作の技
術そのものにかかわる誤りではない61（Poet. 1460bl3-21）。

247
詩作にあっては、明白な再現意図が現実上の必要性があるならば、たとえ馬が両方の右脚を同時に前に出すといった現実にはありえない状況でも、今日にいうところのいわゆる芸術的必然によって許される、と、アリストテレスは主張しているのである。現実そのままでなく、現実を超えたところで再現がなされる場合、現実を基準におおくかぎり、当然のことながら「誤り（偽）」ということにならざるを得ないだろう。しかし、詩作という技術（芸術）における正しきの基準は、例えば、現実の事柄をこととする政治術における正しきの基準とは異ならなければならないというのである。つまり、ここには、「偽」そのものを自らに許容することこそが、芸術を芸術としてめる本質的契機であるとする認識が、あきらかに現在しているのである。

このように考えてくると、技術に関する、一見、奇妙にみえた先の特異性も、むしろ、技術のみがもつる積極的な特性であるとみなしうることになる。詩作にかぎらず、弁論、絵画、彫刻、音楽などなど、こうした技術（芸術）はすべて、現実の単純な反映的模写のみによって成立するものではない。これらの知的営為は、現実を基準とすればあきらかに「偽」であるところの、現実自体を超えた何ものかに散えて挑戦し、そこに表現を獲得することによって、はじめて自らの存在理由をもつことができる、といえるのである。

二 行為と運動、そして制作

前項では、思考的アレテーとしての技術について、概念上の特性、および、「偽」を自らに許容するといった特異な性格についてみてきたが、本項では、身体性にとって不可欠であるところの「行為」との関連を、さらに検討してみることにしよう。

「行為 πράξις, πράττειν」と言われるものは、例えば『ニコマコス倫理学』第1巻において、実践学のひとつである「政治術 πολιτική」が「美しい行為 τὰ καλὰ や正しい行為 τὰ δίκαια を考察の対象とする」（EN. 1094b14-15）と言われたり、「政治術の目的は認識 γνῶσις ではなくて行為 πράξις （実践）であるから、実生活上のさまざまな行為に無経験な若者は、この講義の聴講
第三章 技術と身体

者としては相応しくない （ibid. 1095a2-6） と言われたりしていることからもわかるように、アリストテレスにあって、「人間のことどうにかかわる哲学 ἣ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία」（ibid. 1181b15） が扱うべき重要なテーマのひとつとなっている。

ただ、この「行為（ブラークシス）」という言葉自体は、人間以外の動物に対しても用いられていて、例えば、『動物部分論』では、「まずすべての動物のブラークシスについて、共通なそれ、類のそれとそれを述べなければならない」（PA. 645b20-22） と前置きされた上で、発生 γένεσις、生長 αὐξησις、交尾 ὀξεια、覚醒 ἑγρήγορσις、睡眠 ὑπνος、進行 πορεία（歩行）などがその具体例としてあげられているのである（ibid. 645b33-34）。

しかし、実際に、ブラークシスが検討される際には、「（人間をも含む）動物が動くこと κινεῖσθαι や行為すること πράττειν に鈍り立てられるの、感覚 ἀισθήσεις とか表象 φαντασία とか思惟 νόησις によって惹き起こされる欲望 ὑπηρέτις を運動の最終原因とするものであって、行為しようとするものは、欲望 ἐπιθυμία か衝動 θυμός、あるいは欲求 ἄθλητυσ によるかしてでしたり行為したりする」（『動物運動論』701a33-b1） と言われているように、何らかのプシューケーの働きを起動因とする結果としての「行為」（もしくは「運動」）という連関のもとで考察されているのである。

つまり、「行為」は単なる客観的な物理運動のではなく、生命活動をしている諸動物に固有の、プシューケーの働きによって惹起された身体的側面における運動象として、つまり、プシューケーとソーマとの相関による運動事象として把握されているのである。別のいい方をすれば、「行為というものは、常に、目的 τὸ οὐ̣ ἔνεκα と手段 τὸ τοῦτον ἔνεκα との二つがあって為される」（『天体論』292b6-7） ということになるが、行為が成立するためには、そのための目的と手段について、あらかじめ何らかの算段が為されていなければならないのである。そして、「賢い」とか「正しい」とか「美しい」かどうか問われることになる人間的な行為の場合には、その起動因としてのプシューケーのアレーテが「思慮 φνώντας」と呼ばれ、「倫理学」での主要な考察対象のひとつとなっていることは、周知のことであろう。

ただ、身体論を主題とする本稿では、行為におけるプシューケー的側面で

249
ある「プロネーシス」ではなく、ソーマ的側面である「運動（キネーシス）」に焦点を合わせて考察をすすめることにしたい。行為（ブラーケシス）と運動（キネーシス）とは、概念上、どのような関係のもとにあるものとして考えられているのだろうか。

まず、「行為は運動である」とする直接的な言説であるが、その例を『エウデモス倫理学 Ethica Eudemia』において見いだすことができる。たとえば、「連続的で不可分なものにおいては超過と不足と中間とがある」といった議論をするなか、そうしたことは「体育術 γυμναστική においても医術 ιατρική においても建築術においても航海術においても、また学問的であら非学問的であれ技術的であれ非技術的であれ、如何なる種類の行為 πράξεις においてもそうである」としたうえで、「なぜならば、運動は連続的であり、行為は運動だからである」と結論づけている例がそうである（EE. 1220b21-27）。ここに登場する、体育術や医術や建築術などは、何ものか作り出す「制作」にかかわる技術（テクネ）であるが、この箇所での論理構成は、これらのテクネが「行為として」遂行される場合、そこには「超過と不足と中間」とをもつる連続性が生じることになり、その連続性において運動という規定性が行為に述語づけられる、というようになっていると思われる。

また、もっと単刀直入に「行為＝運動」であると述べられている箇所としては、「人間は何らかの運動の端緒である。というのは、行為は運動である ἣ πράξεις κίνησις からである」（EE. 1222b28-29）といった言及を見いだすことができる。以上のような例からすれば、人間における行為が、ともあれ「運動」として把握され得るものであることを物語っているよう、しかし、問題は、単純に「行為＝運動」という等式が成り立つのか、ということである。というのも、もしそうなら、運動を本質契機として定義されているすべての自然物もまた「行為」しうることになってきてしまうからである。しかし、行為は、少なくともプシューパーとの連関性において成り立つものであった。とすれば、「行為＝運動」等式をそのまま認めるわけにはいかないこととなってくる。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』のなかで、行為と運動に関連して次のように述べている。
行為πράξιςの始まりは選択προαίρεσιςであるが——もっとも、それは、
運動κίνησιςがそこから始まる始まりであり、運動がそれを目ざして始ま
る始まりではない——選択の始まりは、欲求ὄρεξιςと、何ものかを目ざし
て働く分別λόγοςである。選択が理性νοῦς、すなわち、思考の働きδιάνοια
を欠いても、人柄νόμοςとしての性向εἴξιςを欠いてもあらゆるものはこのゆ
えである。すなわち、良い行為εὐμαχία、つまり、行為における良さとそ
の反対は思考の働きと人柄を欠いてはありえないのである。思考の働きそ
のものは何も動かさない。ただ、それが何ものか（目的）を目ざして、行
為のために働く時、動かすκινεῖν（EN. 1139a31–36）。

まず、行為の始まりとされている「選択προαίρεσις」についてであるが、
「選択はもっとも優れた意味でアレテートにそなわる働きであり、それは、人
柄を判定する規準としては行為にまき散らし適切なもの」（EN. 1111b5–6）と言
われるように、行為にも増して人柄の判定基準たりうるアレテーの働きとさ
れているものである66。この「プロアイレシス」という用語には、すでに「予
め選び出すこと」といった意味内容が含まれており、「ロゴスをもたないも
のどもτὰ ἀλογάには分け与えられていない」（ibid. 1111b12–13）と言われ
ていることからも明らかのように、人間のみがもつアレテーの働きであ
る67。

こうした「選択」の働きによって「行為」が始まることがあるわけであるが、その際、それが「運動がそこから始まる始まりであって、運動がそれを
目ざして始まる始まりではない」と言われているのは、まずは、選択が始ま
りに係わるもので終り（目的）に係わるものでないということへの但し書き
であり、もう一方では、行為の開始が運動過程に入ることでもある、という
ことを意味している。つまり、選択を支える理性や思考の働き自体は、何も
のをも直接（物理的に）動かすことはできないが、行為を開始させるときに、
いわば間接的に身体を動かすことになる、というのである。つまり、選択に
基づいて何かを目指す行為が開始されるとき、身体の運動は、行為が実現し
ようとしていることのための手段として位置づけられることになってしまうの

251
である。つきの事例は、このことについて、より直截的に述べられているといえるだろう。

（嵐の際の積荷の投棄のような）種類の行為は、本意 ἄκοιψτον と不本意 ἄκοιψτον の混りあったものであるが、どちらかといえば、本意からの行為に近いように思われる。というのは、その行為は、それが現に行なわれている際には望ましいものであり、行為 προέιςの目ざす目的 τέλοςはその場その場に応じて定まるものだからである。したがって、「本意」と「不本意」という言葉についても、もはやこれを、行為が現に行なわれている時点に関係づけて用いなければならない。したがって、（積荷を投棄する時）

ここでの文脈は、嵐の際、船の積み荷を投棄せざるを得ないような状況に立ち至ったとき、積荷の投棄という行為は、はたして「本意」からのものか「不本意」からのものかを論ずるところであるが、ここには、われわれの関心事である行為と身体性との関連が、かなり明確な形で述べられている。つまり、「人命を救うために積み荷を投棄する」というのは「行為」なのであるが、実際に積み荷を投棄するには、身体を道具として動かさなければならない。この「投棄」のための、道具としての身体の動きが、運動（キーネーシス）である、というのである。

このようにみてくると、行為と運動との概念上の区分がかなり明確になってきたといえるだろう。選択的な意図に基づいて何かを成し遂げようとすることは「行為（プラックシス）」であるが、それの実現過程における道具あるいは手段として位置づけることになる身体的側面が「運動（キーネーシス）」である、ということになってくるのである。

この概念上の区別は、実際の制作過程を具体的に検討する際、ふたたび考
考察されることになるが\(^8\),ここでは、「行為」と「制作」との関連について、いまま一度、みしておくことにしよう。
前項において、技術概念を検討した際、制作と行為との区別について、とりあえず「制作ποιησις には制作（活動）と異なる目的τέλος（技術的所産）があるが、行為にはそのような目的はなく、良い行為はそれ自体行為の目的である」（EN. 1140b6-7）と言われている箇所の引用によって示しておいたが、ここでの両者の概念的区分、すなわち、制作には制作物という他在としての目的があるのに対し、行為にはそういった他在的目的是存在せず、美行為それ自体が目的であるとする区分は、それなりに明確なものと言えるだろう。
また、つぎのようにも言われている。すなわち：技術によって生成（制作）されるものには、そのものの善さが、作りだされたもの自体のうちに含まれているので、そのものが或る一定のあり方のものになりさえすればよい。しかし、行為の場合には、そのもの自体として或る一定のあり方でありさえすれば、正しい仕方、あるいは、節制のある仕方で行なわれているということにはならないのであって、正しい仕方、節制ある仕方で行なわれていると言えるためには、①自分のすることを知っていること、②そのもの自体のゆえに選択していること、③確固とした動揺しない態度でおこなうこと、という三条件を満たさねばならず、①の「知っていること」を除けば、そこに技術との共通性はない・・・といった議論である（EN. 1105a26-b2）。
ここでの論議は、「善さ」あるいは「正しさ」といった価値的契機が係わってそのものであるが、基本的な論点については先のものと同じであるといってよい。すなわち、技術的制作の場合の善さは、あくまでも作り出された制作物の出来映えの如何にかかわる問題であって、制作過程における作者の手の動かし方や姿勢が美しいといったことは考慮の外であるし、また、人柄の善さ云々といったことも、かりに出来上がった作品が話にもならないレベルのものであれば、何の意味も持たないことになるだろう\(^9\)。制作の場合には、ただ、作品の出来映え如何が、問われることになるのである。
一方、行為の場合には、ただ外見上において、「正しく」「節制ある」ようにみえるだけでは不十分で、①自覚、②自体的選択、③確信的態度といっ
た、行為者そのひとにおける心的条件が満たされていなければならないのであって、「善さ」という価値基準が外部に求められることはなく、あくまでも行為者自身に内在する心性に基準が求められているのである。

また、「道具（オルガノン）」をめぐる議論によっても制作と行為とに区別されている。

すなわち：一般に道具と言われているものは、物を作る \( \pi ω γικόν \) ための道具であるが、所有物 \( κτήμα \) は行ないを為す \( πρακτικόν \) ためのものである；例えば、棱という道具からはその使用のほかに、棱とは何か別のもののが制作品として生じてくるのであるが、しかし、衣服やベッドといった所有物の場合には、ただその使用 \( \chiρήσις \) があるだけである；つまり、制作と行為とは種において \( ειδεί \) 異なるものであるから、両者いずれも道具を必要とするにせよ、必然にそれらの道具もまた異なっていなければならない；生活 \( βίος \) は行為であって、制作ではない；といった内容のものであるが（『政治学』1254a1-7）、ここでも、その「道具」を介して、他に何かそれとは別の制作物が作り出されるのか、あるいは、単にそれの使用のみがあるだけなのか、という点に区分原理が求められている。

このようにみてくると、行為と制作との概念上の区分は、「種において \( ειδεί \) 異なる」ものとして、それなりにきちんと確保されていることになる。しかし、両者をこのように明確な概念上の区別によって捉えることは、あくまでも、「厳密な言葉違いをすること \( άκραβολογείσθαι \)」（EN. 1139b19）という条件下でのことであって、両概念が、常に、互いに共通性をもたない「離隔概念」として把握されているかといえば、そうとも言い切れないのである。
このように、「\( τό \; ποιείν \)（制作すること）」という言葉自体がかなり多義性を帯びていて、無生物や手などに対する述語として用いられることもあるが、不正なことをする \( ποιείν \; τά \; ἀδικα \) といった場合のように、正、不正といった行為的な事象に係わる場合にも用いられることがあるからである（EN. 1136b29-31）。

ただし、本節でのわれわれの関心は、制作原理としてのテクネー（技術）の概念的な把握にあるのだから、やはり、より厳密性を求めて議論を進めるべきであろう。次なる課題は、プジューケーにおける思考的アレーテーとして
のテクネーが、いかにして、自らとは別の他在としての制作物を作り出しうることになるのか、そのメカニズムについて考察することである。

三 技術的制作過程

本章第一節第一項において、人間的ソーマの自然的生成について、アリストテレスの述べるところを考察したが、その際、技術的生成が自然的生成を理解する上でのモデルとしてたびたび援用されているのをみた。ここでは、その当の技術的生成自体を考察の対象とするわけではないが、まずは、確認の意味ももって、生成の原因、および生成に関する一般定式についてみておくことにしよう。アリストテレスは、『形而上学』において、つぎのように述べている。

A：生成するもγιγνόμενονのうち、或るものは自然φύσιςにより、或るものは技術τέχνηにより、或るものは自己偶発αὐτόματονによって生成する。そして、これらすべての生成するものは、或るものによって、或るものから、そして或るのにυπό τινος καὶ ἐκ τινος καὶ τίである。けだし、ここに私が「或るものに」といったこの「或るもの」は、いずれのカテゴリーに属するものでもかまわない、すなわち、或るこれ（実体）になることでも、或る性質になる（変化する）ことでも、或る量になる（増減する）ことでも、あるいは或る場所へ（移動する）でもかまわない（Meta. 1032a 12-15）。

また、同じく『形而上学』における他の箇所でもつぎのように言われている。

B：およそ凡てのものは、或るものが、或るものによって、或るものへτίκαὶ υπό τινος καὶ εἰς τίと転化するμεταβάλλεινのであるが、これらのおうち、「或るものによって」のこの或るものは第一の動かすもの、「或るものが」のそれは質料、そして「或るものへ」のそれは形相である。・・・
また、各々の実体は、自然的な実体である、そのほかの実体である、それ
それぞれと同名同義のものから生成する γίγνεσθαι ということがある。け
だし、万物の生成するのは、技術によるか、自然によるか、偶運 τῆς ἡ
るか、自己偶発によるかであるが、そのうち、技術は、他のもののうち
ある原理（始動因）であり、自然は、それぞれのうちにある原理であり（す
なわち、人間は人間を生む）、そして、残りの二つの原因は、それぞれ（技
術または自然）の欠陥τερησιςである〈Meta. 1069b36-1070a9〉。

ここに引用したA、Bそれぞれには、生成の原因に関することと生成の一
般定式とについて、かなり共通する内容のことが記述されている。
まず、生成原因に関することであるが、自然と技術についてはA、Bと
ともに共通して取り上げられており、われわれも、すでにこの両者の違いに関
する検討を終えているので、ここではさて抜くことになるが、新たに生成の
原因として登場してきているのは、AおよびBにおける「自己偶発」、Bに
おける「偶運」である。自然や技術の欠如態とされるこれらの生成原因は、
われわれの技術的生成（製造）と、具体的にはどんな関わりをもつことにな
るのか、あるいは、ならないのか。

この問題は、のちに検討することになるけれども、ここでは、『自然学』
における記述をもとに、両概念について予備的につれておくことにしたい。
まず、「偶運」であるが、この用語に対しては、「選択 προαίρεσις による目
的的なことながらにおける付帯的な原因」（197a5-6）といった規定が与えら
れ、ついて人間によって「行為されることができた παρὰ πρακτά」（197b3）に限定
して言われる、とされている。これに対し、「自己偶発」は、「より包括的
の ἐπὶ πλεῖον」（197a36）で「動物に無生物に」（197b14-15）認めら
れるものであって、たとえば、石が落ちて人にあったというような、「自
然によって φύσι生成するものごとにおいて、自然に反して παρὰ φύσιν 生成
してしまったような場合」（197b33-34）について言われる、とされる。ア
リストテレスは、両者とも、原因論的には「始動因」に属するが、しかし、
付帯的な原因であるがゆえに、自体的原因である「理性」や「自然」よりあ
とのものである、と述べている（198a2-10）。
さて、本題に戻ってつぎの生成の一般定式についてであるが、B でのそれ
は、厳密にいえば「転化」について言われていることである。しかし、すでに
みたように 72、「転化」とは、「質的な変化」「量的な増大と減小」「場
所的な移動」「実体にかかわる生成と消滅」のすべてを統括する運動の上位
概念であったのだから、下位概念である「生成」の場合に、転化に関する一
般定式をそのまま適用したとしても、論理上は、何らの問題も生じてはこな
いだろう。
そこで、A および B におけるそれぞれの一般定式を比較してみると、A で
のそれが「ὑπὸ τινός καὶ ἕκ τινος καὶ τί（①或るものによって・②或るもの
から・③或るものに）」（定式 I：傍点引用者）となっているのに対し、B で
は、「τί καὶ ὑπὸ τινος καὶ εἴς τί（①或るものが・②或のものによって・③
或るものへ）」（定式 II）となっていて、規定上、微妙な違いがある。
定式 I における③の τί については、アリストテレス自身がどんなカテゴリー
（述語形態）でもかまわないといっているのであるから、主語ではなく述
語ということになり、したがって「或るものに（なる）」と解釈することが
妥当であろう。定式 II については、①における「或るものを」「質料」、②'
における「或るものを」「始動因」、③における「或るものを」「形相」と
いうようにそれぞれ指定されているのであるから、内容について問題となる
ようなことはない。
定式 I および II におけるそれぞれの要素項を比較してみると、定式 I にお
ける要素項①と定式 II における要素項②'、定式 I における要素項③と定式 II
における要素項③'はそれぞれ同一のものである。また、残る定式 I におけ
る要素項②と定式 II における要素項①についても、ともに生成する以前の或
る何ものかを指し示しているのであるから、実質上は同一のものとみなして
差支えないことになる。とすると、生成のプロセス一般は、「（始動因たる）
或るものによって・（質料たる）或るものから・（形相たる）或るものへ」
というように、「始動因」「質料」「形相」それぞれによる連関系として定
式化できることになるてくる 73。
以上をこのことを念頭におきながら、技術的制作過程の機序についてみていく

257
ことにするが、幸いなことに、この問題についてのかなり詳しい記述が、健
康という身体的アレステにかかわる医術の場合を例として、『形而上学』
第7巻に残されている。その当該箇所を検討資料としつつ考察を進めるこ
とにしよう。

アリストテレスはまず、「およそ技術によって生じる事物は、（技術家の）
プシューケーのうちにその形相をもっているのであるが、ここに形相とい
うのは、各々の事物の本質τὸ πρῶτον εἴκοσιのことであり、第一の実体πρώτη αὐσία
のことである」（Meta. 1032a32-b2）のような一般論を提示する。「形
相」が「本質」であり「実体」であることについては、すでに検討済みのこ
となのでここではふれないが、ともあれ、技術に基づく制作過程の最初に
には、技術者のプシューケー内に、作りださんとする事柄の「形相（＝本質＝
実体）」が先行的に存在していなければならない、というのである。プシュ
ーケー内における形相は、われわれの用語でいえば概念ということになる
であろうが、技術的生成過程における概念先行という観点は、「目的一手手段
連関性における或る種の必然性を導くうえでも極めて重要なものですので
ある。

アリストテレスは、この問題を、医者が「病気」である患者において「健
康」を作り出すという「医術」の場合を例にとりつつ、つぎのように説明
している。

健康 ὑγίεια というのは、医者のプシューケーのうちにある本質規定であ
り認識である。そこで、健康体τὸ ὑγίεςは、（医者のプシューケーにお
ける）つぎのような思考νόησιςの結果として生成されることになる。すな
わち、「健康とはこれこれのものであるのだから、もし（この病体が）健
康であるべきならば、必然的にこれこれのこと、たとえば（熱と冷との）
均衡が現存せねばならない、しかもに、その均衡が現存すべきであるなら
ば、熱があらねばならないことになる・・・」と、このように医者はたえ
ず思考して行って、彼自ら働きかけることができる最終点 ἐσχατον にまで
達する。なぜこの点までかといえば、これから後の運動（過程）κίνησις、
すなわち（病体が）健康であること ὑγιαίνει にまで至るまでの過程は、（思
第三章 技術と身体

考過程ではなくて、制作 ποιήσις と呼ばれる過程だからである（Meta. 1032 b5-10）。

ここでは、技術的生成過程が、医者のプシューテーにおいて予め構成される「思考過程」と、その思考結果（最終点）にもとづいて「健康」という身体的アレテを患者において作り出す「制作過程」とに二分されるものであることが言えている。自然的・生成過程の場合には、能動的・作用因たる「精子」が受動的・質料である「月経」に最初の一撃を与えて「胚子」が形成されれば、あとは、あたかも自動人形のように、自己展開的に生成過程は進行するのであった76。しかし、技術的生成過程の場合には、基本的に、医者（技術者）によってあらかじめなされる「なにをどうするか」という思考過程に規定されるのであって、制作過程が自動的に進行するなどということはありえないのである。

ともあれ、「思考過程」と「生成過程」という二段階の過程を経て、「健康は健康から生成し、家は家から生成する」（Meta. 1032a11-12）ことになるのであるが、こうした技術的生成過程は、一種のトートロジイであるとも言えそうである。ただ、ポイントは、「質料のないそれから質料を具備したそれが生成する」（ibid. 1032b12）というところにおかれているのであって、技術的生成が成立するには、先の定式においてみたように、質料が要素項目として現在することを前提としている。つまり、医者の思考過程において「形相」として構成された「健康」にいたるための手続き、もし、実際に質料（たとえば患者における病体）がないのであれば、「制作過程」そのものの発動がなされ得ないのであるから、技術的生成過程全体も成立し得ないことになるのである77。記述はさらににつぎのように進んでいく。

このようにこの生成や運動（の過程）には、思考（過程）と制作（過程）と呼ばれるものがあって、その出発点（始動因）たる形相から（の過程）は思考であり、この思考の結論からの（過程）は制作である。また、中間においての μεταξύ 他の諸項の各々にあっても、これと同様に生成する。

259
というのは、たとえば、健康であるに至るまでには（まずその中間において）彼は均衡状態におかれる\(\delta\mu\alpha\lambda\nu\theta\eta\mu\alpha\)必要がある（とその医者は思考し始める）。だが、均衡状態におかれるとはなんであるのか？それはこうである、すなわちこの状態は、もし温められるならば、えられるであろう。しかし、温めることはどういうことか？それはこういうことである（たとえば摩擦することである）。（身体には）こうした「これこれのこと\(\tau\omicron\delta\omicron\)」が可能においてあるのであって、いまやこのことが、彼（医者）自身の手に合うところにある（ibid. 1032b15-21）。

ここでは、技術的生成過程における個々の局面においても、あたかも「入れ子」のように、思考過程と制作過程が階層的に組み込まれて進行するものであることが言われている。つまり、全体の大枠では、医者による「健康とは何か」ということに対応して、患者における健康体が「制作」されるのであるが、生成過程の個々の局面においても、「均衡状態におかれるとは何か」「温めることはどういうことか」などなどといった思考過程に対応して、それぞれを「制作」する算段が講じられることになる、というのである。つまり、技術的生成過程においては、各局面の細部にいたるまで医者（技術者）の思考過程が投影されているのであって、そのうえで医者は、可能態として「熟」をもつ身体を温めるため、たとえば摩擦療法に着手することになるのである。したがって、技術的生成過程には、目的必然性が明確に貫徹していることになっている。

アリストテレスは、以上のような技術的生成過程についての説明をしたのち、つぎに健康が独りでに回復するといった「自己亙発」による生成について述べるのであるが、結論的には、自己亙発によって健康が生じるといった場合には、どの中間項からであろうと、技術的生成過程における制作過程の始まりに相当する点から出発する、というものである（Meta. 1032b22-25）。つまり、自己亙発による健康の生成は、確かに「付帯的には」あり得ることであるが、しかし、その過程には、技術過程にあって不可欠であった「思考過程」が、完全に抜け落ちているという点に、両者の違いを求めるの
である。ただそうだとしても、「健康」が、どんなメカニズムによって自己偶発的に生成し得ることになるのか、という問題は残るだろう。このことについて、アリストテレスは、こう、説明する。

すなわち：技術的生成過程が「それから」始まるということになる質料についてみてみると、或るものはそれ自らで運動し得るものであり、他の或るものはそうでないものである；そして、自らで運動し得る質料のうちでも、その或るものは望ましい或る特定の方向に運動し得るが、他の或るものはそのようにには運動し得ない；たとえば、石のようなものは、他者である建築家によるのでなければ家の材料になるという特定の方向に運動することはできない；したがって、こうした質料によって建築（制作）される「家」などは、技術を有する建築家がいなくては存在しないことになる；これに対し、「健康」というものが場合によって技術家たる医者がいなくても生成し得るのは、健康への生成過程がたまたま生じた摩擦運動や、あるいは健康の部分として病体内にひそむ熱などによって惹き起こされる場合もありうる、という理由による；つまり、自己偶発的に生じた熱によっても、医者が技術的に生来させた熱と同様の働きをすることがあるのであって、そうした場合でも、「健康」が結果として生成し得る・・・、というのである（Meta. 1034a9-21）。

このように、生成の原因としての「自己偶発」（および「偶運」）が、技術的生成と同様の結果をもたらすことも確かにあるるのであるが、しかし、こうした自己偶運による「健康」の生成も、質料としての身体それ自体における潜在的可能性に根拠が求められるのであって、もし、身体自体にそうした自律的運動性（自然性）がないのであれば、到底、不可能なことといわねばならないだろう。健康の偶然的生成といった事態は、身体と身体的アレテーとの重層的関係性が基底にあってのことと言えるのである。

以上、技術的生成過程の特質について考察してきたが、では、身体的アレテーが、実際のさまざまな制度の中で、どのようにして（多様に）生成されることになるのか、節を改めて考察を続けることにしよう。
第三節 制度における身体性

一 制度と身体性

本章第一節第二項では、自然過程において成熟した状態で産まれてくる新生児が、時と場合によって「他でもあり得る」ような制度のないで慣性づけられ、教育されることで、「第二の生成過程」を生きていくことになる旨のことを述べたが、こうした事態は、身体面に関しても、もちろん、そのまま妥当するといってよい。ということは、制度のありかた如何によって、身体性もまた多様であり得るということを意味するのであるが、われわれの技術若しそのソーマ自体の生成過程に直接関われないのであれば、身体性における変容の可能性は、身体的アレテーにおいてであるとしたなければならないことになる。

すでにみたように、アリストテレスは、人間を「本性上、ポリスの動物πολιτικῶνζῷον」と規定していたのであるが、その当のポリス自体を、彼は、どう、みていたのだろうか。

まず、『政治学 Politica』の冒頭で、「ポリスとは、或る種の善きものをめざして構成された共同体κοινωνίαのうち、最も正当たるポリス的な共同体ἡκοινωνίαἡπολιτικὴである」（Pol. 1.252a1-7）との規定が与えられるのであるが、ポリスと呼ばれる共同体が、ポリス的なπολιτικὴという同義反復的限定を必要とするのは、次のような事情による。すなわち、人間とは、ポリスの動物である以前に、家庭的動物οἰκονομικῶνζῷονであり、自分ひとりで孤立的な生活を営む動物ではなくて、本性上、親族関係συγγένειαの存するような人々と共同的なκοινωνικὸς生活をする動物であって、かりにポリスが成立していないとしても、そうした共同体はあり得るということになるからである（『エウデモス倫理学』1.242a22-27）。

したがって、ポリスとは、共同体の中でも、或る種の特殊性をもったものであると言うことになるが、ともあれ、発生論的には、子孫を残すための男
第三章 技術と身体

性と女性は、家政のための主人と奴隷という二つの共同体から、日々の用のために自然に即して構成された共同体が家庭である。日々のものでない用のために二つの共同体が結合し、一つ以上の共同体がポリスを構成することになる（Pol. 1252b9-28）。そして、人間が、自然本性においてポリス的である理由について、次のように述べられている。

何故に人間はすべての蜜蜂やすべての群居する動物より一層ポリス的であるか、ということも明らかである。というのも、われわれが主張するように、自然は何をもてらに作りはしないのに、動物のうちで言葉をもっているのがただ人間だけだからである。声語が、これは快・苦を示す記号で、他の動物もまたもっている（なぜなら、快・苦の感覚をもち、それを互いに示し合う程度ではこれらの動物の自然も発達しているからである）。しかし、言葉は、有利なものを、有害なもの、従ってまた正しいものを、不正なものをを明らかにするために存するのである。というのは、このことが、すなわち独歩善悪善悪等々について知覚、知覚をもつということが、他の動物に比べて人間に固有なことであるからである。そして家やポリスを作ることのできるのは、この善悪等々の知覚を共有に有していることによってである（Pol. 1253a7-18）。

アリストテレスは、人間がポリス的であることの根本に、善・悪・正・不正を明らかにすることのできるロゴス（言語、道理、分別）をもっているわけであるが、こういった価値的なことがからに対する知覚を持つということがまた、人間に固有のことであるともされているのである。ただ、注意すべきは、なるほど、人間は、本性上こういった能力を有し、ポリス的共同体へと向う衝動を備えている存在ではあるが、しかし、だからといってそれ自体において直ちに善なるものとみなされるわけではない、とされていることである。というのも、人間は、完成された時には、動物のうちで最も善いものであるが、しかし、法ologiや裁判ディキから孤立させられた時には、同じくまたす
べてのものうちで最も悪いものとなりうるからである（ibid. 1253a29-33）。

不正 ἀδικία は武器 ὥλα を持って最も危険なものである。人間は 思慮 やアレッテに仕えるはずの、武器（例えば言語）を持って生まれてくるが、この武器は好んで反対の目的のために使用されることもありうるのである、それ故に人間はもしアレッテを欠いていれば、最も不徳で最も野蛮で、また情事や食事にかけて最も悪しきものなのである。しかるに（そのような使用を防ぐ）正義 δικαιοσύνη はまさにポリス的である。というのも、裁判はポリス的共同体を秩序づけるものであり、そして正義は何が正しいことであるかを決定するものであるからである（Pol. 1253a33-39）。

ここには、自然的生成によるのみでは決して立ち現れることのないような人間固有の問題への言及がある。つまり、本性的に共同体を志向し、しかも最も高度な能力を有する人間が、最も危険で野蛮で悪しき存在へと陥らないためには、法や正義といった個人を超えたレベルでの秩序 τάξις（組織）を構成し、それに自ら基づく必要のあることが示されているのである。

アリストテレスは、こうしたポリスを構成する人々によって作られる組織的な秩序をポリーテアイア（πολιτεία：政治制度、国制）と呼んでいるのである（Pol. 1274b38）。この国制は、もちろん、人為的な構成体であり、「他でもありうる」ものであって、時に場合によりさまざまな形態をとって現在することになる。彼は、当時のさまざまなポリスの国制を調査研究し、158篇におよぶ『国制誌（ポリーテアイイ）』を残したと伝えられているが、十九世紀末になって発見された『アテナイ人の国制』がそのうちのひとつであることとは周知のことであろう。

こうした見解資料に基づいてのことと思われるが、アリストテレスは、現実に存在する国制をつぎのような六形態、すなわち、正しい国制として評価する、①王制 βασιλεία、②貴族制 ἀριστοκρατία、③「国制」πολιτεία の三つ、これらおのおのからの逸脱形態としての、④僭主制 τυραννίς、⑤寡頭

264
制 ὀλιγαρχία, ⑥民主制 δημοκρατία, の三つの計六形態に分類したうえで③, それぞれの国制における特質について考察をお示ししている④。しかし、現実のこうした国制は、決して安定したものではなく、絶えず変革の波にあられ、時として「些細な原因から大きな結果」（Pol. 1303b17-19）を招いて、国制そのものの崩壊が余儀なくされることすらあるのは、周知のことである。アリストテレスは、こうした事態を招く原因についても、丹念に探究していくのであるが⑤、「体制崩壊」は、ギリシア世界の独立が失われようとしていた当時にあって、それこそ日常茶飯事の如くとして出来ていたのである。アリストテレスの目には、人々の作り上げる国制なるものが、それこそ「他であり得るもの」の典型として映していたのではないか。

それはともかく、こうしたさまざまな国制があるのであれば、当然のことながら、そこで育成されることになる身体性もさまざまであることになるだろう。アリストテレスは、ラケダイモン（スパルタ）の場合を例にとり、彼らの国制が、他のポリスを征服するのに有用であることを知として、勇、軍事的な πολεμικός アレテを目標として構成されていて、戦争をしている間は安定していたのであるが、しかし、軍を遂げたのちは、余暇的生活を送る σχολάζειν ための 知識を持たなかったので、軍事的な身体修練 ἀσκήσις以外のより高級なことへの訓練を何らすることができず、結局、滅びることになってしまった、と述べている（Pol. 1271a43-1271b6）。また、ヘロドトスによると思われる「エテオピアでは、もろもろの役が身体の大きさや美しさに応じて分配されていた」といった伝聞⑥についても言及している（ibid. 1290b4-6）。

こうした事例は、制度における身体性の多様なあり方を示すものといえるのであるが、このような身体にかかわるノモスの多様性について、アリストテレスは、上にみたラケダイモンの場合も含めて、次のように述べている。

ラケダイモンやクレテにおいては教育も大多数の法律もほとんど戦争を目標にして制定されている。なおまた、勝利を占めることのできる凡ての民族の間ではこのような軍事的な能力が尊重されている。例えばスキュタ
イ人やペルシア人やトラケ人やケルトタイ人においてがそうである。実際、
或る二、三の民族の間にはこのアレテーを鼓舞する法律さえいくつか存し
ているのである。例えばカルケドン人においては出征した数と同じだけの
腕環からできた飾品を受け取るということである。また、或る時にはマ
ケドニアにも、一人の敵も殺したことのない者はバンドの代りに馬の手綱
を帯にすべしという法律があった。またスキュタイ人の間では一人の敵も
殺したことのない者は或る祭礼において持ち巡される盃を飲むことが許
されなかった。また、好戦的な民族イベリア人間では、殺した敵の数と
同じだけの端を尖らした石を殺した人の墓の周りにつき立てる。実際、そ
の他の民族の許にもそれぞれこのようなものが沢山あるが、その或るもの
は法律によって、その或るものは習慣によって定められたものである。89
（Pol. 1324b8-22）。

このように、現実に存在する（あるいは存在した）国制（ポリテイア：
制度）、およびそれにに基づいて生成することになる身体性は、極めて多様な
あり方をするのであるが、しかし、このことを単に事実として受け容れるに
とどまるのであれば、どんなことであれば等価なのだから何であっても許され
るといった、悪しき「相対主義」に陥ることになるだろう。アリストテレス
は、「善」の場合と同様90、「最善の国制 ἀριστεία」を構想すること
によって、こうした「プロタゴラス的相対主義」とは明確な一線を画するの
である91。

『政治学』全八巻のうち最後の二巻が「最善の国制」に関する考察に当て
られているのであるが、プラトンの『国家』における「理想国」の構成が、
小さな個人でなくより大きな国家についてまず探究しようということから出
発していたのとは逆に92、アリストテレスは、「最善の国制を探求しようと
するものは、まず個人にとっての最善の生活が何であるかを規定しなければ
ならない」（ibid. 1323a14-16）と前置きして、考察を開始する。

そして、至福なる者には、例の三つの善93、すなわち、「外的な善」「身体的
な善」「ブシューケーにおける善」のすべてが備わっていなければならない

266
のであるが、しかし、プシューゲーにおけるそれが、他の二つの善に較べよりいっそう価値あるものなので、最善の状態にあっても、こうした比例関係が保たれているべきであるし、また、それぞれの人がアレーテアや思慮に即した行為を持てば、その持つだけのことに比例して幸福になることができるとして（ibid. 1323b16-23）、「最善の生活βίος ᾧριτοςとは、個々人にとっても、縦体的にポリスにとっても、アレーテアに即した行為に与あり得るだけの外的善を備えたアレーテアと結びついた生活である」（ibid. 1323b40-1324a2）という規定を、本論への進として提示するのである。

では、こうした最善の生活を支えるための諸条件とはどうなものなのでらうか。アリストテレスは、「最善の国制はそれに見合った備品χορήγια がなければ生じ得ない」（ibid. 1325b37-38）として、いくつかの「備品」について、具体的な、あるいはむしろ一般的なといった方々がいいような以下のごときを提示している。

(1) 人口数：生活の自足を目標に、一目で見渡しうる数の範囲内でできるだけ膨張した人口（ibid. 1326b23-25）
(2) 国土の拡がり大きさ：そこに住む人々が余暇を楽しみながら物慾をみせぬ生活と同時に節制のある生活を送ることのできるほどのもので、一目でよく見渡せること（ibid. 1326b30-32）
(3) 国土の地勢：敵にとっては侵入し難く、自分たちにとっては攻撃に出て行き易いこと（ibid. 1326b40-1327a2）
(4) 国都の位置：海陸との交通に好都合であること（ibid. 1327a3-5）

以上のような項目の外に、さらに「海上交通」は（他国からの人々の流入によって道徳的な是難が生じ易いという意見があっても）確保されていたほうがよいこと、「海軍力」についても保持していたほうがよいことが其の加えられているが（第7巻第6章）、これらの「備品」は、いずれもポリスを構成する上での外的条件であるといってよいだろう。

こうした「備品」のうち、とくに国都の位置について、「健康」に留意して立地すべきことが強調されているのは興味深い。すなわち、国都を立地す
第三章 技術と身体

る際、①健康、②水源、③要塞地、④都壁の四つに着目すべきであるが、とりわけ「健康」に関する条件が重要で、第一には、東に向かって斜面をもち、日の出の方向から吹いってくる風にさらされている地勢、第二には、冬の凌ぎよさから北風を背にした地勢が、「人々の健康によい」とされている（ibid. 1330a36-41）。また、水源も重要で、井戸や泉のような天然の水が豊富にあればそれに越したことはなく、もし、なくても、戦争のために国土から遮断された時、水の不足を来たさないように、雨水を貯める大きな貯水池を多数に設けることによって水を得る方法をとるべきであるとして（ibid. 1330b4-7）、次のように述べている。

住民の健康に意を用いなければならないが、健康はその土地が健康な所に、また健康な方向に向かって快好な位置を占めていることと、第二に健康的水を使用することとにかかっているから、このことも大事なこととして、配慮するところがなくてはならない。なぜなら、われわれが身体のために最も多く最もしばしば使用するものが、最も多く健康に寄与するものであるから。しかも、水と風の働きはこのような性質をもっているのである。それゆえ、賢明な国都においては、もし泉の凡てが同じようなものではなく、また健康によい泉が豊富になければ、飲料用の水とその他の用のための水とが区別されねばならない（Pol. 1330b8-17）。

ここに言われていることは、今日でもそのまま通用するような指摘であるが、最善の国制における「健康」への配慮は、身体のために最も多く利用されるもの（水や風）がかかわってくることになるので、国都の地勢的条件といった、いわば自然的水準から基本として組み込む必要があるというのである。卓見と言うべきであろう。

また、身体への配慮ということで言えば、公共の建物の一環として、いくつかの「体育場τά γυμνάζα」を設置すべきという提案が、われわれの目を引く。アリストテレスによれば、神事に当てられる建物と役所の最も重要な共同食事とは、同一の適当な場所を占めるのがふさわしいのであるが、その場
所は、誰の目にもその良さが充分わかるような位置で、国都の周辺部分に比べて堅固であるようなところが選ばれるべきであるとし、もし、そうしたところに老人たちのための体育場が設けられるなら、気持ちのよいとところとなるだろう、というのである。その理由については、年齢に応じて分けられた体育場にあって、若者たちのもとでは二、三の役人たちは ἄρχαι がそこで時を過ごすこと、年老いた者たちのほうは役人たちのもとで時を過ごすことがそれぞれにふさわしいことであって、役人たちが眼の前に姿を見せていることで、真の恥らしいと自由人の持つべき畏れとが生み出されることになるのだから、と言われている（ibid. 1331a24-b1）。

以上見てきたような諸条件のうち、或るものは自然条件にかかわるがゆえにはじめから備わっている必要があって、その意味では「偶偶が主人 κυρίαとして支配している」（ibid. 1332a30）といい得る余地があるだろう。しかし、ポリスが有徳であることについては、もはや偶偶の働きによるものではない、知識 と意図的選択の働きによる、とアリストテレスは言う（ibid. 1332a31-32）。ポリスはその国制に与えるポリス民が有徳であることによって有徳であるのだが、とすると、どのようにして人間は有徳となりうるのか、ということを考察しなければならないことになる。そしてその処理は、何らかの知識と意図的選択との働きによって生成されるはずのものであるだろう。

ところで人間は、三つのものによって善くて有徳なる者となる。その三つとは、生まれつきと習慣と理 とである。すなわち、例えばまず他の動物のうちの何かとしてではなく、人間として生まれて来なければならないし、その身体もプッシューケーも人間としての或る性質をもって生まれてこなければならず。しかし或るいくつかの性質はそれをもって生まれて来ても、何の役にも立たない、というのは習慣がそれを変化させるからである。実際、そのいくつかの性質は習慣によっていずれの方向にも、すなわちより善い方向にも、より悪い方向にも向けられるものとして生まれついている。中略。人間はまた理によっても生きている。というのはただ人間だけが理を持つからである。従って以上の三つのものが互いに一致しなけ
ならばならない。というのは、もし、理によって、習慣や生まれつきによるのとは違う仕方で為すのがより善いと説得されるなら、人間は、それらに反して多くのことを為すものだからである。（こうした生まれつき以外の）残りの仕事については、教育 παθεία の仕事なのである（Pol. 1332a38-b10）。

最善のポリスにおいて有徳の人にとして生活していくには、まずは人間たりうるような身体とクシューケーをもって生まれてこなければならな。しかし、生まれ来たるものは根本的に未成熟であり、善たりうることも悪たりうることも可能な存在であって、人間が人間として有徳たりうるには、どうしても教育 という機能の関与が不可欠となってくるのである。「技術や教育はどのようなものにせよ、自然のし残したことを補充するのを目的とする」（ibid. 1337al-3）のであるが、身体面に関しても、むろん、このことは妥当だろう。

アリストテレスは、どのような順序によって教育されねばならないかという問題を人間における存在的特質に求めてすることで解決をはかりとする。すなわち、人間の生成は、確かに「交合」という一つの始まりにおいて開始されるのであるが、その終わり（τέλος：目的）である「出生」は、われわれ人間そのものの本性上の終わり（τέλος：目的）である理と理性との生成に向けた新たな始まりともなる；したがって、出生と習慣の訓練とは、これらを目標として整えられなければならない、とされるのである（ibid. 1334b13-17）。

そして、さらに次のように議論は展開する。すなわち：人間にあっては、クシューケーと身体とが二つであるように、クシューケーにも理（ロゴス）をもつ部分ともたない部分との二つがあって、それぞれの部分が持つヘクシスも二つであることになる；前者が理性、後者が欲求であるが、生成の上では、身体がクシューケーより先なるものであるように、理をもつ部分は理をもつ部分より先なるものである；このことは、怒り θυμός、願望 βαύλητος、欲望 ἐπιθυμία といったものが生まれてすぐの子どもにも存しているのに、算
第三章 技術と身体

段力 λογισμόςや理性は、本来、年齢がある程度進んだときによく生じてくるものであることからも明らかである；したがって、第一に、身体に対する配慮がプショーチーに対する配慮よりも先でなければならず、第二に、欲求に対する配慮が理性へのそれよりも先にあらねばならない；ただし、身体への配慮はあくまでプショーチーのためのものであり、欲求への配慮もまた理性のためのものである・・・、と言われているのである（Pol. 1334b17-28）。

このように、習慣づけ、および教育の順序が、人間というものの存在性から原理的に導き出されているのであるが、「最善の国制」にあっては、それの法制化が求められることになる。というのも、アリストテレスには、「今日ギリシア人たちのうちで最も善い国制をもっているという噂のある人々も、また立法家のうちでそれらの国制を制定した人たちも、明らかに最善の目的を目標にして国制に関することを組織したのではなく、また凡てのアレテーを目標にして法律や教育（パイディア）を組織したのではなく、むしろ不手際にも、有用で一層利益をもたらすと思われる国制の方へ誇れていった」（ibid. 1333b5-10）という現実認識があったからである。では、法制化によって、まず最初に配慮すべきとされている身体に関する習慣づけ、あるいは教育とは、具体的にはどんなものなのであろうか。

二 身体と教育：ギュムナスティケーキの場合

アリストテレスは、立法家の νομιδέτηςが身体への配慮を法的に定めるにあたって、それの生が自然的生成によるものであるという認識に基づき、まずは、その始まりとなる「結婚」のあり方について意を用いるべきことを主張する。すなわち、「いやしくも立法家は、養育される者の身体ができるだけ善くなれるように、まずは結婚のごにお意を用いて、何時ぞしてどんな性質をもつ者が互いに結婚の交わりをしなければならないかを定めなければならない」（ibid. 1334b29-32）とするのである。

そして、実際の立法化にあたっては、①夫婦における生殖能力の時期（ibid. 1334b34-37）、②子どもたちが相続することになる時期（ibid. 1334b38-40）を考慮しなければならないのであるが、生理学的にみれば、生殖の最終は、
第三章 技術と身体

大体のところ、男子においては七十歳、女子においては五十歳という年齢であるから、結婚の初めもこれらの時から逆算すればよいことになる、という。彼の自然学的知識が、結婚適齢期を割り出すうえで活用されているかたちであるが、しかし、実際の観察事実からの補強も忘れられてはいない。すなわち、およそ若い男と若い女との結婚が許されている国では、人々は不具で身体も小さく、そのうえ若い女は出産において苦しむことが多く、死ぬことさえもかなり多い、という事実を取り上げ、トロイゼンの人々に与えられた「休暇地を耕すな」という神託も、穀物の収穫に関係するものではなく、若い女性の結婚を禁じたものと解釈すべきもの、と述べているのである。ともあれ、結論としては、女性については十八歳の年頃、男性については三十七歳ごろに結婚するのが適当であって、この年齢に結婚すれば、両性の身体は盛りに達しており、また子どもを作り止める点から見ても、その時期がうまく一致して終わりに達することができる、と理由づけている（Pol. 1335a6-32）。

また、立法家は、妊婦の身体についても注意をはらうべきであって、ただ安静にしていたり、粗食をしたったりするようなことのないよう、出産をつからせと若目をもつ神々を尊崇するため、毎日いくらか歩くように命ずるのがよい、としている。ただし、プシューケーについては、身体とは反対に安静にしておくのが適当なのであって、というのも、胎児は、ちょうど生え出す植物が土の影響を受けるように、妊婦の影響を明らかに受けるものだからである、と述べている（ibid. 1335b12-19）。こうした留意事項は、今日にあってもそのまま妥当するような一般性をもつものといえるだろう。

次に、いよいよ子どもが生まれた場合における身体への配慮についてであるが、まず、食物が身体的な能力δύναμις τοῦ σώματος に大きな影響を及ぼすことは明らかなら、子どもに最も適しているのは乳分の豊富な食物であり、酒分のある食物は病気を惹き起こすから、少なくなければ少ないほどよい、としている。さらにまた、運動についても、幼い年齢の者にさせることのできるものなら、何でもさせたほうがためになるし、また、寒気に対しても、小さい頃からただに慣らしておくことが、健康の点からも軍事的行為の点からも有益である、としている。アリストテレスによれば、習慣づけることができることはなんでも、ごく初めに習慣づける方がよいので
あるが、しかし、漸進的に行なうようにしなければならない、というのである（ibid. 1336a3-19）。

この年齢に続く五歳までについては、つぎのように言われている。すなわち：まず、成長を妨げないため、どんな学習μάθημαに、また強制的な労苦πόνοςにも就かなければならなが、身体が不活発に陥るのでを防ぐに足るだけの運動についてはこれをしなくてはならない；また、その場合の運動はいろいろな行為、特に遊戯παιδιάによって与えられなければならないが、しかし、そうした遊戯も自由人にふさわしくないものであったため、骨の折れるものであったり、軟弱なものであったりしてはいけない；遊戯は、そのたいていいのが後に真剣である仕事の模倣μίμησιςであるべきである；また、子どもが声を張り上げて泣き叫ぶことも『法律』95において立法者は禁止しているが、この禁止は正しくない；というのも、泣くことは身体が成長するのに有益であり、或る種の身体運動γυμνασίαとなっているからで、一生懸命に泣き叫んでいる子どもには、「息を詰めること」が力仕事をしている人に力を与えるのと同じことが起こっているのである・・・、というものである（ibid. 1336a23-39）。

以上、五歳までの子どもたちに対する身体面からの配慮は、自然的成長過程を、十分、考慮に入れたものであって、国制の如何にかかわらず、妥当性をもつものであるといえる。

続く七歳の年齢までのものについては、こうである。すなわち：彼らは、共同食事συσσίτιαに列席する年齢に達していないので各家庭で食事をするることになるが、それだけに子供監督官παιδονόμοςたちによる、子どもたちの暮しぶりの監視が必要となってくる；彼らは、子どもたちの見聞きするものから、自由人ἐλεύθεροςにふさわしくない汚点を受けぬよう気を配る必要があり、たとえば不体裁な絵や言葉を舞台から追放して見物させないようにしなければならないし、ふさわしくない行為を模倣しているような形像ἀγαλμαや絵画γραφήについても子どもたちの目には入れないようにしなければならない；というのも、彼らは、教育の結果としてそのようなものから生ずる害を全く受けないようにする年齢以前のものだからである；また、人間には最初に見出したものに親しみを抱くという傾向があるので、人との交際
ここで言われていることは、共同食事云々といった当時の慣例にかかわることを別にすれば、今日のわれわれからみて不条理に思われるようなことはほとんど述べられていない。とりわけ、舞台、映像、絵画といった芸術作品からの（悪しき）影響力について注意を喚起していることは注目されるが、当時の状況にあって、これらがそれだけ日常的に接する機会を多く持つものであったことを物語っている。また、「われわれはすべて最初のものに一層愛着を持つπάντα στέργομεν τά πρώτα μάλιστα」（ibid. 1336b33）という洞察についても、オーストリアの動物行動学者、コンラート・ローレンツが発見した「刷り込みimprinting」理論97を思い起こさせるもので、これまた興味深いものがある。

ところで、以上見てきたところで注意すべきは、子どもたちに対するこうした配慮が、常に育てようと意図する親（あるいは監督官など）と育てられ る子どもとの間の「他者関係」として把握されていることである。つまり、「育てる」という行為自体に、すでに特定の意図と他者関係とが必然的に組み込まれているのである。こうした関係性は、教育の場合に、より一層、鮮明になるだろう。

アリストテレスは、教育がそれに応じて区別されねばならぬところの年齢が二つあるとして、七歳から思春期までの年齢と、思春期から二十一歳までの年齢をあげているが、こうした七の数で分けることは自然の区分に従ったものであるとしている（ibid. 1336b37-1337a1）。つまり、かなり長期にわたる教育期間が設定されているわけであるが、ただ、アリストテレスの記述はこれらの全期間にわたるものではない。「立法家のとくに努力を施さねばならないのは、若者の教育についてである」（ibid. 1337a11-12）という認識に基づき、『政治学』の最終第八巻において展開される教育課程についての記述は、専ら、若者を対象したものになっている。
ポリス民はそれぞれの国制に応じて教育されねばならない・・・。なぜなら、それぞれの国制に固有の性格がその国制を維持するのを常とし、またもともとその国制を作り出すものだからである。例えば民主的性格は民主的国制を作り出すが、寡頭的性格は寡頭的国制を作り出すようなものである。そして常により善き性格はより善き国制の原因なのである。なおまた凡ての能力や技術に対しても、それらのそれぞれが為す働きのためにあらかじめ施されねばならない教育やあらかじめつけられねばならない習慣がある。従ってまたアレテを実際に行なうためにも、そのようなことが為されねばならぬということは明らかである（Pol. 1337a14-21）。

「最善の国制」における教育について論ずることは、法制化されたいわゆる公教育 κοινή παιδεία について論ずることでもある。当時の状況は、「各個人が自分の子供たちを私的に配慮して、何でも自分に善いと思われる学習を私的に教えている有様」（ibid. 1337a24-26）であったが、アリストテレスは、国制の性格とそこに育つ人々の性格とが密接に相関するものである以上、また、人は自らがなすことによってアレテを形成するものなのである以上、「最善の国制と最善の性格」を実現するには、教育を個人の恣意にゆだねるのではなく、立法化によって公けのものとして実施する必要がある、と主張するのである（ibid. 1337a33-34）。

人々が教育として教えるのを常としているものは大体四つである。すなわち読み書き γράμματα、体育 γυμναστική、音楽 μουσική、第四に、或る人々によれば図画 γραφικήである。このうち読み書きと図画とは生活にとって有用であり、非常に役立つと考えてのことであり、体育は勇気 ἀνδρείαに貢献するところがあると考えてのことである。しかし音楽に関してはただちに問題にする人があるであろう。というのは、今日では大多数の人々が快楽 ἱδρονのためだと思って、それに与かっているのであるから。しかし人々が最初にそれを教育の一つとして定めたのは自然そのものだが、こればしばしば述べられたことだが、正しく仕事をすることができることばかり
でなく、立派に余暇を送ること \( \sigma \chi \omega \lambda \zeta \varepsilon \iota \nu \) ができることをも求めるからなのである。というのは、これが凡ゆることの一つの初めであるからである（Pol. 1337b23-32）。

ここでは、一般に「有用性」という観点から教えられている教育科目 \( \pi \alpha \delta \varepsilon \varphi \alpha \) として、「読み書き」「体育（ギュムナスティケー）」「音楽」「図画」の四つのあげられているのであるが、しかし、アリストテレスは、こうした有用性、あるいは必要性に基づくものでなく、自由人なもので、もののがゆえに教育していかなければならないという観点を強調する。こう考えると、たとえば「読み書き」は、生活に役立つというにとどまらず、それを通してさらに他の多くの学習そのものを可能にすることができるのであるし、また「図画」においても、それを通して「身体の美しさについて観察できるようになる」ということが浮上してくれるものである（ibid. 1338a30-b2）。

ここで、「身体美の観察」について言及されているのは、うえに画像や絵画について言われていたことと考え合わせると、当時の美の感性を支えていたメカニズムがいま見えるように思われてくるのであるが、ともあれ、アリストテレスが繰り返し言うところのことであるが、「凡ゆるところに有用さ \( \tau \omicron \chi \rho \acute{r} \omicron \mu \omicron \omicron \nu \) を求めるのは大度量の人や自由な人には最も似合わしからぬこと」（ibid. 1338b2-3）とされるのである。

では、一般には「勇気」あるいは「健康や武勇 \( \acute{a} \lambda \kappa \iota \) 」（ibid. 1338a20）に有用とみなされて教育科目に組み入れられている「体育（ギュムナスティケー）」についてはどうなのだろうか。

なお教育は理より先に習慣によって、またプシューケーやも先に身体についてなされなければならないのは明らかである故、これらのことからして子どもたちはギュムナスティケー（体育術）やパインドトゥリピキー \( \pi \alpha \delta \omicron \tau \omicron \beta \omicron \kappa \omicron \) （訓練術）に委ねられなければならないということは明らかである。なぜなら、これらのうち一方は身体のヘクシスを、他方は身体の機能 \( \varepsilon \rho \gamma \omicron \omicron \) をそれぞれ或る性質のものにする（\( \pi \omicron \omicron \omicron \varepsilon \omicron \nu \omicron \omicron \omicron \omicron : \) 作る）からである（ibid.
ここでは、子どもたちの身体の育成にかかわる技術として、ギュムナスティクスとバイアドトゥリピケートとがあげられ、前者が身体のヘクシスを、後者が身体の機能を或る性質のものにすると言われている。ヘクシスについてはすでにみたように、後天的な訓練により形成され定常化するにいたった性向のことであって、具体的には、身体的アレターのこととしてよいだろう。
また、バイアドトゥリピケート  

παίδοστριβηκή についてであるが、この用語自体は、παίς（子ども）とτριβή（訓練、習練）との合成語であって、文字通りには「子ども訓練術」といったことになるようが、この技術を持つ専門家 παίδοστριβής は、子どもたちにレスリングなどの技を教えることを職業としていたらしい。ここで「身体の機能を或る性質のものにする」と言われているのは、そうした運動技能の獲得を意味しているのでしょうか。

ともあれ、体育術は、ここでは明確に身体にかかわるものとして特定されている。つまり、昔に言われるところの「勇気に有用」という見解を、アリストテレスはとらないのである。むしろ、ラケダイモンの場合を例にとってそれを次のように厳しく批判するのである。すなわち、ラケダイモン人たちは、他のポリスが陥ったような身体の形状や成長を損なってまで、子どもたちのうちに競技的ヘクシスを作りこむという過ちは犯さなかったが、勇気に対して最も貢献するという考えから、子どもたちを労苦によって膜的なものに仕上げてしまっている；しかし、勇気一つだけを、あるいは特にそれを目標にしてその世話をなすべきではないのであって、よしんば、それを目標にすべきだとしても、彼らはそれへの手段さえ見出していない・・・（ibid. 1338b9-17）、という批判である。「勇気を体育術によって現実化する手段（方法）は見いだされていない」という指摘は、極めて冷静な洞察であるように思われる。

アリストテレスが提示する公的教育全体における体育（ギュムナスティクス）のプログラムは、次のようなものである（ibid. 1338b40-1339a7）。

(1) 童春期（14歳くらい）まで：何も成長を妨げることのないように、無理
な食事やひどい労苦をしりぞけて、軽度の体育的運動\( \gammaμνάσια \)を適用
(2) 春期からの三年間（14〜17歳くらい）：体育（ギュムナスティケー）
以外の他の学科を勉強
(3) それ以降の学齢期：労苦による体育的訓練や強制的食事による訓練

このプログラムにおける原則は二つ、すなわち、①あまりに低年齢のうちに
から激しい負荷を与えてはならない、②身体の労苦はプシューケーを妨げ、
プシューケーのそれは身体を妨げるので、同じ時にプシューケーと身体とを
以て労苦するのは避けなければならない、というものである。原則①につい
ては、その証拠として、オリュムピア競技優勝者表のうちに一人で子供の
時にも大人の時にも勝利を得た者は三、三を見出すにすぎないという事実を
あげているが、若い時に訓練を受ける者は、ひどい鍛錬のためにその力を奪
われるから、という理由を説いている（Pol. 1339a1-4）。

以上が、教育プログラムにおける体育（ギュムナスティケー）への言及で
あるが、ギュムナスティケー自体については、イアートリケア（医術）とな
らぶ身体にかかわるテクネとして\(^1\), アリストテレスに、しばしば、登
場してくる\(^2\)。この技術としてのギュムナスティケーについては、すでに
他の機会に論じているので詳しくはそれらに譲り\(^3\), ここではおおよその
ところを見ておきたい。

まず、ギュムナスティケーも技術である以上、①「作用者」と「被作用者」
とが他者関係にあること、②生成過程における「（始動因する）するものに
よって・（質料する）するものから・（形相する）するものへ」という一般
的定式に従うこと、が求められることになる。まず、①についてであるが、
次のような記述がある。

医術\( ιατρική \)や体育術\( γυμναστική \)は、それらのテクネーを実施される者
のためにあって、ただ付帯的にのみまた実施する者のためにもある・・・
というのは、体育教師\( παιδοτρήτης \)が、ちょっと舵取りがいつも船員たちの
一人であるように、彼自身も時には体育を施される者たち\( γυμναστικόν \)
の一人であることを妨げるのは何もないからである。つまり、体育教師、
あるいは舵取りは彼支配者たちの事目ざすのであるが、しかし自分もまたこれらの一人になる時は、付帯的に利益に与かるのである、というのは舵取りは船員であり、他方は体育教師のままで、体育を施される者たちの一人となることができるからである（Pol. 1279a1-8）。

ここでは、これまでたびたび言及されてきた「医者が自らを患者として治療する場合は付帯的」という形式と全く同様のものが、ギュムナスティケーについて言られている。本来、ギュムナスティケーは、この術を実施されるもののためにあるとされるのであるから、作用者と被作用者とは別個の存在ということになる。しかし、体育教師が自らに対してギュムナスティケーというテクニクを施すことも実際にはあり得ることである。しかし、その場合には、自然的生成に対する技術的生成の特質である「作用者一被作用者」という他者が関係の原則が崩れることになってしまう。アリストテレスは、こうした難点を救うべく、ここでも「付帯的」という概念を導入することで理論上の整合性をはかっているのである。

また、「医者は自分が病気の時には他の医者を自分のもとに招き、また、体育教師も自分が体育を施される場合には他の体育教師の世話をなる、それ故自分のことについて判断することのためのみならず、心も乱れていることゆえ、本当のことは判断し得ないと思うからである」（ibid. 1287a41-b3）とも言われているが、ここでは、さらに明確に、医術の場合と同様、体育術の場合の他者が関係に言及されている。

②の「（始動因たる）或るものによって・（質料たる）或るものから・（形相たる）或るものへ」という一般定式についてはどうだろうか。ギュムナスティケーの場合、「始動因」は、言うまでもなく、体育術を保持している体育教師（ギュムナステース、あるいは、パイドトゥリベース）のもつ知識、あるいは概念ということになる。質料は、自然的ソーマに内在する可能な質料、生成することになる形相は、身体的アレーテということになる。一般定式の適用については何の問題もないといえよう。ただし、こういっただけでは、ギュムナスティケーの特質を明らかにするまでにはいたらない。という
のも、どのような身体的アレテーをどのようにして制作するのかというメカニズムが、上の一般定式からだけでは一向にみえてこないからである。

医術（あるいは他の学・術）と比較されているいくつかの用例を見てみよう。

(1) 不正の行為をされるのも不正の行為をするのもいずれも劣悪なことであるのはこれまた明白なことである。前者は中間より少なく取ることであり、後者は中間より多く取ることである。中間は医術における健康なもの ὑγεία ἀνδ ἴασιν ἔμπνευσιν。ギムナステイキーにおける強壮なもの εὐεξία ἐν ἀταρ (EN. 1138a28-31)。

(2) 善それ自体といったものは事実確からに存在しないというが、以上ののような諸論点をもつわけであるが、また、善それ自体は政治学には有用ではなく、他の諸学、たとえばギムナスティキーには身体の強健 εὐεξία があるのと同じように、政治学にはそれ独得の或る善がある、ということをそうである（EE. 1218a33-35）。

上記の用例からは、ギムナスティキーが作りだすとされる身体的アレテーが、文字通りには「よいヘクシス（εὐεξία：強壮）」とされている点に、まず、その特徴を見ることができる。この「エウエクシス」は、先に見た五つの身体的アレテー1 0 3 、すなわち、「健康 ἰγίεια」「容姿の美しさ κάλλος」「体力的強さ ἵσχυς」「大柄な体格 μέγεθος」「競技的能力 δύναμις ἀγωνιστικῆ」には含まれていないが、以下の二つの用例、すなわち：

(3) 絶対的に有益なものと、特定的に有用なものとは別ものである。それは、体育することと楽を飲むこととの関係のごとくである（EE. 1237a13-15）。

(4) また、それ自体としてより望ましいものは、それ自体としてはそうでないものよりも大きな善である、例えば、体力的強さ ἵσχυς は健康 ἰγίεια によりものよりも大きな善である。なぜなら、健康よいものはそれ自体のゆえに望まれるのではないのに対し、体力的強さはそれ自体のゆえに望ましいのであるが、これらはよいものに他ならない、ということであったか

280
といった記述からすると、患者が薬を飲むといった場合、「薬を飲む」ことによって得られる効果は、その薬が有効に働く特定の患者に対してのみであるが、しかし、「体験すること」は誰にとっても有益であるといった一般性を持つと共に、それによってもたらされる身体的アレーテーもまた（ここでは、「体力的強さ」とされているが）、特定の患者にとって善である「健康」よりも、それ自体のゆえに望ましいより大きな善である、ということになってくる。

つまり、ギュムナスティケーが、被作用者の質料の身体において作り出そうとするものは、「病気から健康を回復した」といったレベルの身体性ではなくて、より積極的に身体能力を発揮すべく構成されたヘクシスを持ち、機能性においてもより高度な能力を保有する身体性であるように思われる。つぎに言われている、ギュムナスティケーが担うべき研究課題に関する記述からも、そのことが窺われであろう。

凡ての技術や知識、それもたんにあれこれの部分にだけ限られているものではなく、或る一つの類の全体にわたっている完全なものにおいては、それぞれの類に適合するものを研究することは一つの技術、あるいは知識に属する。例えば①どのように修練 ὀσκησις がどのような身体に有益であるか、また②どの修練が最善であるか（というのは、その素質もその生活条件も最も優れた者には最善の修練が適合するに違いないから）、また③どんな修練が同じ一つのものでありながら大多数の者凡てにとって最善であるか（これもギュムナスティケーの仕事であるから）、④さらにまた或る人の望むのが彼の到達しうる最善のヘクシスでもなく、また運動競技 ἀγονία の最善の知識でもない場合に、また彼の望むその程度のものを調達してやるのもやはりバイドトゥリベースやギュムナスティーゼの仕事なのである（Pol. 1288b10-19）。

「身体を或る性質のものにすること τὸ σῶμα ποιῶν τι παρασκευάζειν」（Pol. 1288b11）
1339a23）をめざすギュムナスティケーの研究課題は、以上に言われているように、相当、広範囲にわたるものである。①は、各人それぞれの身体特性に合わせた練習課題の研究、②は、エリート養成のためのトレーニング法の研究、③は、一般大衆全体に広く適合するような練習課題の研究（たとえば、今日の日本に広く普及している「ラジオ体操」などを見い浮かべればよいだろう）、④は、一人ひとりが望むレベルでの練習課題の提供ということで、今日にいうところの「運動処方」に関する研究ということになるであろう。

このように多岐にわたる研究課題からすれば、ギュムナスティケーが目指すべき身体的アレターをこれらと具体的に特定しようすること自体、もともと困難なことであったといえるだろう。ギュムナスティケーに対し、「善きヘクシス（エウエクシア）」といった一般的名称が用いられたのは、こうした事情があってのことと思われるのである。

三　「善く生きること」と身体性

前項において、法制化された教育課程の中でのギュムナスティケーによって育成される身体性、あるいは、広く一般大衆やエリートに向けて実践される、テクナーとしてのギュムナスティケーにより育成されることになる身体性についてみてきたが、こうした技術を通して育成された身体性は、そもそも「善く生きること」に対し、どのように係わることになるのだろうか。

本章第一節第二項において、アリストテレスが、「観想的生き」を「完全な幸福」に等置し、考え得る人間的生の最高形態であるとみなしてはいるものの、こうした「観想的生き」は「人間の程度を超えるもの」であり、現実に生きる人間は、プシューテーの善、身体の善、外的な善を必要とするような、いわば「第二の幸福な生活」の中で生きていくことになると一貫して考えていたことについて、初期作品とされる『プロトレブティコス』、および最晩年の作とされる『ニコマコス倫理学』を資料として見てきた。

こうした考えは、『政治学』においてもまた、見ることができる。彼は、第7巻において次のように述べている。

282
幸福とは善き行為εὐπραγίαであると考えれば、総体的にポリス全体にとっても、また個々人にとっても、行為的な生活ὄ πρακτικὸς βίοςが最善であるということになるだろう。しかしそ行為生活は、或る人々が考えているように、他の人々に関係をもつには及ばない、また、行為することから出てくる結果のために探されるその恩恵διάνοιαだけが行為的であるには及ばない。いや、自分だけで完結している恩恵、すなわち自分自身のためになされる観想Θεωρίαや思考作用διανόησιςの方がはるかに一層行為的なのである。何故ならその目的は善き行為であり、従ってまた一種の行為であるからである（Pol. 1325b14-21）。

ここに述べられている思想が、先の『ニコマコス倫理学』や『プロトレブティコス』におけるそれと一致するものであることを見るのは、容易いことであろう。

ただ、こうした記述は、いわば「個人における幸福な生活」に関するものであって、現実にポリスという共同体をなして暮らす人々のそれとして直ちに適用するわけにはいかない。というのも、ポリスを支えるためには、「それぞれの者が自分の受持ちの仕事をよくなさなければならない」（Ibid. 1276b38-39）からである。つまり、「ポリスは、ちょうど、生物がプシューケーと身体とからでき、またプシューケーは理性と欲望からでき、家が夫と妻からでき、財産が主人と奴隷からできているのと同じように、これから凡てのもと、さらにこれらに加えて、いろいろな種類の他の同様でないものをからできている」のであって、「凡てのポリス民のアレテーは、ちょうど合唱団の主役のアレティーゼと脇役のアレテーとが一つでないように、一つでないとのが必然である」ということなのであるから（Ibid. 1277a5-12）、個人における幸福とポリスにおける幸福とは、単純には同一視できないのである。

では、こうしたそれぞれの人がそれぞれのアレテーをもって生きることになる「共同体」において、「善く生きる」といった事態は、どのようにかたちであり得ることになるのだろうか。それぞれの個人におけるそれぞれの生きかたが「善く生きること」であるとするなら、またしても「プロタゴラス
的相対主義」に陥ることになってしまいかねないだろう。アリストテレスは、
この問題をどのように回避しているのであろうか。また、その場合、身体性
はどのように係わるものとして考えられているのであろうか。彼がここで提
示するのは、いわば「余暇論」なのである。

全体としての生活は、二つの部分、すなわち仕事 ἀσχολία と余暇 σχολή、
戦争 πόλεμος と平和 εἰρήνη とに分けられている、そうして実践的活動のう
ちのものは生活に必要で有用なものであり、また別のものは立派なもの
である。これらのもつについてもプシューーケーの部分やそれらによる
行為 と同一の選択がなされなければならない、すなわち戦争は平和のた
め、仕事は余暇のために、必要で有用なもののは立派なもののためにあら
なければならない。だから政治家はプシューーケーの部分に関しても、また
その部分による行為に関しても、以上凡てのことを考慮に入れて立法しな
ければならないが、しかし一層多く、より善いもの τὰ ἐλετῶ と目的を考
慮に入れて、そうしなければならない。また政治家はいろいろの生活と行
為の選択に関しても同様でなければならない、というのはポリス民は仕
事と戦争を行なうことができなければならないが、しかし一層多く平和
と余暇とに生きることができなければならぬからである。また生活に必
要なことや有用なことを為さなければならないが、一層多く立派なことを
為さなければならないからである（Pol. 1333a30-b3）。

アリストテレスは、生活を「仕事一余暇」および「戦争一平和」という二
軸によって二分し、前者を必要かつ有用なもの、後者は立派なものとしたう
えで、例によって前者は後者のためにあらなければならないという図式を提示す
る。とすれば、必然的に「仕事は余暇のために」「戦争は平和のために」と
いうように、生活が構造化されることになるわけで、政治家はこのことを考
慮して立法化すべきであるというのである。

アリストテレスがこうした主張を展開するのは、むろん、現実認識に基づ
いてのことであって、彼は、ラケダイモンの場合を念頭におきつつ、「軍事
的な国々の大多数は戦争をしているうちは安全であるが、支配を獲得してしまえば減りにいたるからで、あたかも刀のように、平和に暮らしているうちに立っている鋸い歯を失ってしまうのである。そして、その責任は、余暇を楽しむことができるよう教育しなかった立法家にある」（ibid. 1334a6-10）と述べつつ、このことは「事実がτὰ γιγνόμενα理论を保証してくれている」（ibid. 1334a5-6）というのである。

立法家が考慮すべきであるとされる「余暇」については、確かにただとうどうんな職業に就いている人であろうと、それなりに持つことは可能である。各人の事情に左右されるということはないのであるから、その意味で、実に巧妙な設定といえるだろう。ただ、近代におけるschoolの語源と言われている「余暇 σχολή」とは、そもそもは時間概念であって、それ自体で何か内実を有するといった類のものではない。したがって、ただにそこにいて何をなすかということが問題となってこざるをえないのである。

彼は、「アレテのうちで余暇と気晴らしδαγωγὴにとって有用なのは、それの働きが余暇のうちにあるところのアレテだけではなくて仕事のうちにあるところのアレテについても同様で、余暇を逸失し得るためには、生活に必要なものの多くが備わっていなければならない」（ibid. 1334a16-19）と述べているが、「余暇」はあくまでもニュートラルな（時間的）枠組みに過ぎず、実際にそれを活用するには、自らが蓄積してきたさまざまなアレテや、生活に必要なことでもそれなりに備わっていなければならないとされるのである。

彼は、仕事に必要となるアレテとして「勇敢 ἀνδρεία」および「忍耐 καρτερία」を、余暇のために必要であることとして「愛知 φιλοσοφία（哲学）」を、双方の時間において ἐν ἁμωτέρας τοῖς χρόνοις必要となるアレテとして「節制 σωφροσύνη」および「正義 δίκαιοσύνη」を、それぞれあげ、詩人たちの言うように、もし「幸福なる人々の島」に誰かがいるとすれば、そのような人々はこうしたアレテのすべてを必要とするにちがいない、という。というのも、これらの人々はそのような善きものの豊富さのうちに余暇を享受していることが多いだけに、最も多く愛知（哲学）と節制と正義とを必要とするだろうから、というのである（ibid. 1334a22-34）。

285
ここで「幸福なる人々の島」の想定は、先に見た『プロトレプティコス』におけるそれとは、鋭い対照を見せているのであるが、アリストテレスによれば、「もし善きものを使用できないことが恥ずべきことであるなら、余暇を享有しているときにそれらを使用することができず、仕事や戦争を行なっている時には善いものと見ながら、平和に暮らし余暇を享有しているときには奴隷のような者に見えることは、なお一層恥ずべきことである」（Pol. 1334a36-40）ということになるのであって、余暇をどのように活用すべきかについては、結局のところ、前項で見たように、教育によるアレテの育成に委ねられることになるのである（ibid. 1333b3-5）。

では、こうした「余暇の享有」による生活にあって、身体性はどのようなものとしてあらねばならないのであろうか。彼は、輪郭的に述べるにとどまるところながら、次のように述べている。

競技者 ἔθιτηςによって有用なヘクシス（体質）は、ポリス民に要求される善き体質（エウエクシア）という点からすれば、有用なものとはいえないので、また健康や子供を作るという点から見て、有用なものではない。また余りに手がかからない労苦に適しない体質も有用なものではない、むしろこれらの中間 ἡ μέση のものがそうである。だから体質は労苦によって鍛えられたものを持たねばならないが、しかしそれは強制によらぬ労苦によって鍛えられたものでなくてはならない。また競技者の体質のように、ただ一つの労苦にだけ適するものであってもならず、むしろ自由人の行為に適したものでなければならない。そしてこれらの身体の特徴は男性と同様に、女性にも存していなければならない（ibid. 1335b5-12）。

一般の人たちにおける身体性としては、ただ一つのことにのみ長けているにすぎない競技者の体質は不適切であって、あくまでも中間的な「エウエクシア」を目指すべきであるという見解は、これまでわれわれが考察してきたところからも、充分、首肯できるところのものであろう。アリストテレスにおいては、「過度の美しさ ὑπέρκολον とか、過度の強さ ὑπερισχυρόν」とい
ったものは、ロゴスに一致することの困難なものとみなされるのである（ibid. 1295a6–9）。では、ここに言われる「自由人としての行為に適した」身体性とは、どのようなものなのであろうか。実をいえば、ここは、自由人としてのモラルの問題に係わってくるのである。

プシューケーの悪徳 _κακία_ だけが本意から生えるものではない。或るひとびとにとっては身体における欠陥もまたそうである。われわれは当然これらの人びとに対して叱責を加える。なぜなら、生れによって διά φύσιν 醜いひとを叱責する人とはいない。だが、体的・的鍛錬を怠り ἀγμανσία、身体をなおぎにしたために醜いひとに対しては叱責が加えられるからである。病弱や障害についても同じである。すなわち、生れつき φύσις 目の見えない人、病気または打撲のために失明したひとを咎め立てるひとりとは誰もいないだろう。むしろ、そういうひとに対しては隠し方がけられるであろう。だが、大酒や、その他のふしこずな行ないうためにそうなかったひとりに対しては誰でも叱責を加えるであろう。こうして、身体にかかわる欠陥のうち、われわれの意のままになるものは叱責をうけ、われわれの意のままにならないものは叱責をうけないのである（EN. 1114a21–29）。

生まれ（自然）において何らかの病気や障害によって、あるいは何らかの（自己偶発あるいは偶運による）事故によって障害を被った場合には、自らの意のままになることはないがゆえに、たとえ、何らかの身体的欠陥を持つにいたったとしても、同情されこそすれ、叱責されることはない。しかも、自らの意のままになる状況にありながら、なお、身体の鍛錬を怠りなおぎにしたがために、結果として身体的欠陥を持つにいたってしまった人に対しては、厳しい叱責が加えられることになる・・・。

つまり、自由人として生きるということは、それにふさわしい責任ある行為を遂行していくということであって、その際、そうした行為において機能することになる身体性の如何は、自らの選択に基づく自己決定の範囲に入ってくるモラルの問題として問われることになるのである。こうした倫
理基準の根底に「自然と人為」との絡みを見て取ることは容易であろう。このような身体性をめぐる倫理的・モラル的な局面にあっても、「自然と人為」という二項関係が、通奏低音としてその響きを持続させているのである。
第三章　注

1 彼はまた、「宇宙 (ウーラノス) の場合においても、大地の本性が雌であるとして母と名付け、天界と太陽または他のそういったものが子を産むもの (雌) であるとして、父とも呼ぶのである」と述べて、当時、周知であった「雌雄」に関する神話的イメージに言及している。『動物発生論 De Generatione Animalium』716a15-17. 参照。


3 因みに、アリストテレスは雄を基本型、雌を「発育不全の雄」としているので (G.A. 737a28)、この点では、現在の理解と正反対ということになる。

男女の分化が発生するメカニズムについて簡略に述べておく。胎児は、もともと、ミューラー氏管、ウォルフ氏管という二系統の内性器原基をもっているが、胎生十週のころまでに睾丸ができると、そこから分泌される男性ホルモンの作用によりウォルフ氏管が発達して、副睾丸、精管、精巣腺、射精管が形成され、一方のミューラー氏管は消滅する。逆に男性ホルモンの作用がない場合には、ウォルフ氏管が消滅してミューラー氏管が発達し、卵管、子宮、卵巣が形成される。外性器の分化については、原基は女性型であり、男性ホルモンの作用があれば、大陰唇は陰囊に、陰核は陰茎に、小陰唇は左右発合して陰茎内の尿道へと発育していって男性外性器が形成され、作用がなければ、そのまま発育していって女性外性器が形成されるのである。
第三章 技術と身体

アリストテレスは、「月経」について次のように述べている。「雌は月経が全くなくなれば子を産まないし、月経があっても流出しているときは（性交を行っても）一般に産まず、月経絶化の後なら産む。産まないのは、或る場合は（雌に）栄養も質料もないので、雄に由来し精液の中に存在する能力も、その質料によって胎児を形成することができないからであり、或る場合には月経の量が多いので、それと共に精液が洗い流されてしまうからである」（GA. 727b11-17）。

「動物の精液と胚子とは、生命あることにおいてζη、植物に決して劣らず、ある点までは生殖力もあるγόνους」（GA. 736a33-35）。

アリストテレスは、随所でヒトの女性が動物中で最も月経血が多量であると述べている。HA. 521a25-27, GA. 727a20-23など。

ここでの比喩が、「家を建てること」という機能において説かれていることは重要である。いうのも、もし、これを「大工が家の中で仕事をする」というような実体的存在による比喩で説明しようとすれば、大工とその制作物とは別存在という基本的な想定と抵触し、比喩としての適切さを欠くことになってしまうからである。こうした手順を踏む際の、アリストテレスの慎重さを窺い知ることのできる事例だろう。

本稿、第二章第二節第一項、130頁および注73参照。

GA. 729a26-28、735a12-13など。

GA. 734b7-10。そのほか「自動操り人形」の比喩については、ibid. 741b9、MA. 701b2、Meta. 983a14などにも見ることができる。なお、この比喩を、胚子の発生にかんする「前成説」か「後成説」かについての論議に関連づけ、アリストテレスの立場を後者にあるとするための根拠として用いる論議があるけれども、本稿の文脈とは関連しないので立ち入らない。上掲、金子（1996年）「アリストテレス哲学における生命と身体」385頁、ibid. Platt, 733b23ff., Peck, p.444など参照。

なお、骨の生成にかんして、「骨は、陶器と同様、あたかも窯の中で焼かれたかのように、発生中に生じた熱によって焼かれてできたもので、火によっては融けない」（GA. 743a17-20）というように言われているが、ことの正否は別にして、ここでの比喩も巧みである。

現代における発生生物学の知見については、岡田節人『発生における分化』岩波
第三章 技術と身体

書店、1985 年、同『からだの設計図—プラナリアからヒトまで—』岩波書店、1994 年などを参照。

13 ibid. Peck, pp.168-169。

13 ここでアリストテレスが、「ソーマ的現実態 η'ενεργεια σωματική」という語法を
用いているのは興味深い（すぐ下の 736b29 にも再出）。その意味するところは、
足というソーマ的部分のもつ機能が「歩く βαδίζειν」 ということにおいて現実化し
ている、といった意味を指し示しているのであが、このことは、「プシェーケー
ー：現実態」 「ソーマ：可能態」といった単純な図式にとどまるものではないこ
とを示している。つまり、「現実態—可能態」という分析枠組みは、ソーマ自体
を単独に取り出して対象化する場合、ともに適用可能となるのであが、この点
では、「形相—質料」の場合と同様なのである。DA. 407b23-24、本稿第二章注
106 参照。

16 上掲書、桑子（1993 年）『エネルギー』第八章「プースについて」参照。

17 「能動理性」という用語が用いられるようになるのは、ストア派以来であって、
中性スコラでは intellectus agens の名で論議されるとともに、この用語をめ
ぐって霊魂の不滅性が論争されたという。出雲『アリストテレス哲学入門』岩波
書店、1972 年、256 頁。

18 『形而上学』1072b8、『ニコマコス倫理学 Ethica Nicomachea』1139a7 など。

19 本稿序論 13-15 頁参照。

20 なお、『政治学』からの日本語訳は、概ね、岩波版全集の山本光雄訳を利用させ
ていただいた。『アリストテレス全集』第 15 巻、岩波書店、1969 年。

21 Meta. 1072b4-5, EN. 1140a35 etc.


23 Heidegger, M., Sein und Zeit, 1927, 1957 (Max Niemeyer), S.52-54、邦訳、ハ
イデガー（松尾啓吉訳）『存在と時間』上巻、勁草書房、1960 年、92-95 頁参照。

24 これらが「他者でありうるもの」にかかわることについては、次節第二項におい
て考察する。

25 アリストテレスの場合、「人間的」なる限定詞として、① ανθρώπινος、②
ανθρώπευς、③ ανθρώπικος の三種が見いだされるが、このうち、③については、
人間の弱さに関係していて、軽蔑的なニュアンスが込められているという。加藤
第三章 技術と身体

信長訳『ニコマコス倫理学』（『アリストテレス全集』第13巻）岩波書店、1973年、443頁、第10巻第8章注(1)参照。

26 プラトン『国家』505A-B, 506D-506A, 507A, 508Eなど。なお、アリストテレスによる「善のイデア」批判は、『ニコマコス倫理学』第1巻第6章において、「親しいひととの説を批判することはつらい仕事であるが、真理を救うために身内の人の説であってもそれを棄てなければならない」（1096a11-16）といった前書きをしたうえで、およそ十箇の観点から展開されている。

27 岩田は、「善い」という言葉の用法と「ある（存在）」という言葉の用法とが、カテゴリーによりさまざまなに語られることにおいて同じ構造をもつとされる点にアリストテレスの独自性を認め、もちろん、性質、量、関係などが相互に関連があるの、実体のひとつとして実体に依存して成立するという意味で統一されているのと同様、「善」の実例としてあげている従、適度、好機なども相互には関連をもたぬものの、人間の本質である理性のひとつとして理性に依存して成立するという意味で統一されているとしている。岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店、1985年、26-29頁。

28 アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第3巻第5章、1114a31以下において、「人々はみな、自分に善と見え、現れるものを目指し求めているが、その現われはひとの自由になるものでなく、それぞれどのようなひとであるか（性格）に関じて、その目指す目的もそういったものとして現れてくる」という考えを紹介し、もし、自分の性格に責任がないのであれば、悪行をしたとしても自分はそういう行為によって最高善を得られると思いこんでいたことにすぎずでない、という理由が成り立ち、誰も自分に対して悪行の責任を負わなくてもよいことになってしまう、と述べている（EN. 1114a31-b5）。

29 なお、『ニコマコス倫理学』からの日本語訳は、概ね、岩波版全集の加藤信長訳を利用させていただいた。『アリストテレス全集』13巻、岩波書店、1973年。

30 アリストテレスは、「端初からの論の奥の段階の論」と「端初への論の始めの論」とを区別すべきであるとしているが（EN. 1095a31-32）、「幸福」をめぐる論は、「不動の動者」や「能動理性」をめぐる論とならんで、「端初への論」の典型的なものといえる。これまでにきてきたように、あらゆる運動の起動者としての「不動の動者」の想定、あらゆる人間的思惟の原因者としての「能
第三章 技術と身体

動理性」の想定は、結局、感覚的・経験的世界を超える形而上学的地形での論議へと繋がっていくを得ないものであったが、「幸福」をめぐる論議にもまた、後にみるように、同様の事態が続いている。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理學』第1巻第13章において、ロゴスの有無によるプシューケーの分類を試みている。それによると、(1) ロゴスをもたない部分 τὸ ἀλογον ἡ ἀρχὴ は、さらに、①植物的な部分と、②欲望的 ἐπιθυμητικῶν、あるいは欲求的 ὑπερηφανεῖα 類に分かれ、後者は、「父親のいうことがわかる」という意味でロゴスに親しみがこもる、親しみをもつものを座って、ロゴスにかけるもの、とされている。また、(2) ロゴスをもつ部分 τὸ λόγον ἡ ἀρχὴ は、①本来の意味でロゴスを自らのうちにもつ部分、②父親の言葉を聞くものがロゴスを持つとされる意味でのそれ、とに分かたれているが、ここでの②は、ロゴスをもたない部分における①と同一のものである。EN. 1102b28-1103a3. なお、岩田は、(1) を「非理性的部分」、(2) を「理性的部」、(2)を「父義の理性的部」としている。上掲、岩田、36頁。ロゴスをもつ部分のより詳しい考察は、『ニコマコス倫理學』第6巻においてなされている。

アレキーテの訳語としては、「徳」、「卓越性」、「器量」など、さまざまな試みられているが、日本語になりにくい用語のひとつといえるだろう。ともあれ、このアレキーテは、ホメロス以来の伝統をもつ言葉であって、そこでの基本的な意味は、「（身につけた）武勇・武芸」といったことであるが、「（身につけたあらゆる武芸を思い出して）πανορμῆς ὑπερήφανος」Hes. ΧΙΙ. 268. 松平幸秋『イリアス』下巻、岩波文庫、1992年、319頁。そのほか、「武勇」を意味する用例としては、XI. 90, 763, XIII 237, 275, 277, XIV 118, XX 242, XXII 268など、それ以外にも、「おのアレキーテにおいて優れた」（『イリアス』XX. 411）、「わが馬がアレキーテにおいて並んで」（ibid. ΧΙΙΙ. 276）、「おのおのの駆者の（馬を操る）アレキーテ」（ibid. ΧΧΙΙ. 374）といった用例もみることができる。つまり、「德」いう日本語の語感からくる「倫理性」を必ずしも伴うわけではないのであって、本文に述べたように、「それぞれにおいて発揮される卓越した力量」といったところが、ほぼこの言葉に共通する意味内容であったと思われる。cf. Liddell & Scott, Greek-English Lexicon, p.238. なお、向坂は、ホメロスにおいて、すでに「アレキーテの内面化」が始まっているとして、「武人としての矜持」
にアレテをみている。向坂寛『ロゴスとアレテ』第1章「ホメロス」参照、理想社、1985年。

3.3 ヘクシスについては次項において検討するが、「競技や動作の練習をしているひととびとを見比べるように、それぞれのことを実際にやってみることから、さまざまなヘクシスが生まれてくる」（EN. 1114a8-10）と言われていることからも窺えるように、「後天的に獲得されて身についた性状」のことで、身体的なものについても言わざるを得ない。なお、上掲、岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』第4章3「ヘクシス」参照。

3.4 Protrepticos 12. なお、この断片は、Augustinusの“De Trinitate” 14.9.12からそのもの。

3.5 EN. 1178b10-22.

3.6 アリストテレスは、ここでの「最善のもののδιόρθωση」について、①理性νοει、②われわれのうちにあって本性上、支配し、指導し、美しいものや神的なものについて想いをめぐらすもの、③そのもの自体として神的な存在、④われわれのうちに存在するもののなかで最も神的なもの、といった具体例を挙げている。EN. 1177a13-16.

3.7 EN. 1178a22において、「理性的なアレテは離在的である」と言われている。

3.8 『ニコマコス倫理学』第3巻第6章以下において検討されている「人柄としてのアレテ」（倫理的徳）の具体的徳目は、勇気άνδρεία、節制σωφροσύνη、端摺έλευθερία、楽感μεγαλοπρέπεια、高邁μεγαλοφυσία、功名心φιλοτιμία、温和πρᾶτος、情愛φίλημα、機知εὐτράπελος、義恥αιδία、正義δίκαιονなどであるが、『エウデモス倫理学』で検討されている徳目は、ほぼ、共通している。

3.9 ここにあげた『弁論術』のほかには、『ニコマコス倫理学』1098b12-15、『政治学』1323a21-27などにおいて言及されている。なお、こうした徳の三分法は、プラトン『ゴルギアス』477B～C、『エウデモス』279A～B、『ビレポス』48E、『法律』661A～C、697A～B、743E、870Bなどにおいてもみられる。

3.10 上掲、岩田、10頁。ただし、ここでは「アリストテレス倫理思想における身体重視の側面」というように限定して言っているが、論旨をゆがめることにはならないと信ずる。

3.11 自然と技術との対比的、対置的な関係については、次節において検討する。
第三章 技術と身体

「選択προαπειξε」については、次節第二項において検討する。


プラトン『プロタゴラス』316D-E。

プラトン『国家』406E。

バンクラティオンについては、第一章、注27参照のこと。

なお、古代ギリシアにおける五種競技は、スタディオン競走στάδιον、走り幅飛びἀλμα、円盤投げδίσκος、槍投げἄκορτλον、レスリングπάληの五種目からなっていた。ibid. Gardiner, *Athletics of the Ancient World*, pp.177-180。Harris, H.A., *Greek Athletes and Athletics*, Hutchinson, 1964, pp.77-80。参照。

プラトン『法律』728D-E。なお、「メノン」72Dでは、「健康」「必要こと」「体力的強さ」の三つがあげられている。

なお、アリストクセノスAristoxenosが伝える断片には、「アリストテレスが常に語っていた通り、プラトンから『善について』の講義を聴いた大多数の人々が受けた印象はつぎのようである。すなわち、人間の善と通常認められていること、例えば、富、健康、体力的強さというような、一般に何らかの驚くばかりの幸福が得られるものと考えて人々は各自講義に赴いた。だが語は数学（数や幾何や天文）に関したものであることが明らかになり、結局は、一なる善が存する、ということなので、思うに、人々には全く意外なことに思われた。それで、彼らは或いはそのことを軽蔑し、或いは非難した」(Harmonica 2.20.16-31.3. 傍点引用者)とあって、「健康」や「体力的強さ」に関する当時の人々の捉え方の一端を窺い知ることができる。内藤政治松本厚訳『断片集』（『アリストテレス全集』第17巻所収）岩波書店、1972年、676頁。

なお、この『ニコマコス倫理学』第6巻は、アリストテレスの原倫理学である『エウデモス倫理学』からの転用であるとする見解が、ほぼ定説とのことである。

本章、注31参照。
制作と行為の概念的相違については、次項において検討する。
本章、注31参照。
加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』第6巻第4章注(3)参照、413-415頁。なお、アリストテレス自身は、EN.1144b26-30において、「κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον」と「μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου」とを区別すべきとする旨の発言をしている。
前掲、加藤訳、同、注(7)参照、416頁。
ただし、すでにふれたように、医者が自分自身を患者として自分自身のうちに健康を作り出す、という場合も考えられるのであるが、アリストテレスは、個々付帯的συμβεβηκόςに、医者と患者とが同一人ということであって、本質的な枠組みとしては両者は他在的である、とされている。Phys.192b23-26.など。本稿第二章、143-144頁参照。
プラトン『ヒッビアス（小）』373C-375C。
なお、アリストテレスは、『形而上学』第5巻第29章において、この『ヒッビアス（小）』での議論を取り上げ、「故に作行者のまねをする者は、道徳的に劣った者である」といった批判している。
アリストテレス（松本仁助・岡道男訳）『詩学』岩波文庫、1997年、96-97頁。
『天体論』、『星αστρον』についても示し、動物や植物と共に「行為」があると言われている。292b1-2参照。
同じく『天体論』において、「この地上において、人間の行為は最も多種多様である」（292b2-3）と言われている。
なお、体育術γυμναστικήについては、次節第2項において、身体的アレーテーを取り扱うテクネー・モデルとして主題的に検討する。
もちろん、体育術や医術や建築術などのテクネーを、直ちに「行為」となし得るかということについては、当然のことながら、概念上の問題がでてくる。それについては、本項の後半でふれられることになる。

296
第三章 技術と身体

たとえば、行為の場合には、法律に強制されて、あるいは無知のゆえに、外見上、「善い」あるいは「正しい」とされる行為をなし得る場合もありうるが、アリストテレスは、そういった場合を「善い行為」「正しい行為」とすることができないと述べている。EN. 1144a13-16。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第3巻第2章において、「選択」の概念上の特質を、①欲望epθυμίαや激情θυμός、②願望βούλημα、③判断δόξα それそれぞれとの比較において考察している。詳細については、上掲、岩田、127-133頁における「理性的選択意志」の項についてみられたい。

本章第三節第二項「身体的アレテーの制作過程：γυμναστικήの場合」参照。

アリストテレスは、笛吹き術の優秀性如何について、善い生まれ、美しさ、富といったアレテーは何ら貢献するところはない、と述べている。『政治術』1282b36-1283a3。

本稿、第二章第1節第3項、115-117頁、および、第三章第2節第1項、245頁参照。

したがって、「無生物はもちろん、下等動物でも幼児でも、決してなにごとをも偶運によってなしはしない、なぜなら彼らは選択意志をもっていないから」（Phys. 197b7-8）と言われることになる。

本稿、第二章第1節第3項、118-119頁参照。

また、『形而上学』1133a24以下においても、「生成する事物の生成するのは、知るものによってであり（この或るものというのは、私の意味するところでは、そこからその生成過程が始まるところの原理（始動因）のことである）、(2) 或るものからであり、（この或るもののは欠除態ではなくて質料であるとしよう、これがなにを意味するかについてはさきに説明した）、そして (3) 或る事物が生成するのである（この或る事物のいうのが、或る円でも、或る球でも、その他なにものであろうと随意である）」（1133a24-28）と言われており、本文における定式化を妥当とすることができるだろう。なお、アリストテレスは、1032a18-24において、自然的生成の場合にも同様の構造をみており、「形相」「質料」「始動因」のそれぞれを「自然」と呼んでいる。

本稿、第二章第1節第二項「ソーマにおける実体性」参照。

もちろん、「健康」とは、技術によって作り出されることになる身体的アレテー
のひとつである。

76 本章第一節第一項「人間的ソーマの自然的生成」参照。

77 「もし前もってなにものも存在しないなら、なにものも生成しないのであるから、生成するものの或る部分が必然的にまえもって存在するのであることは明白である。なぜなら、ものの質料はそれの或る部分だから。つまりその質料はそれを生成過程のうちに内在しており、生成してそのものになるのもこの質料なのである。」Meta. 1032b30-1033a1。

78 「自己偶発」の概念的意味については、本章、256頁参照。

79 本稿、222頁。

80 なお、『ニコマコス倫理学』において、男女の関係が自然本性に従うもので、ポリスの成立に先立ち、しかも単に子どもを作るほどの繁殖に限らず、生活に役立つものを得るためにも共同生活をする、といった主旨のことが言わっている。1162a16-24。

81 なお、国制と法律との関係について、アリストテレスは、法律に応じて国制を制限するのではなく、国制に応じて法律は制定しなければならないとし、また、国制がポリスのいろいろな役に関する組織（タクシス）であって、それらの役がどんな仕方で人民の間に分かれるか、国制の主権的部分は何であるか、またそれぞれの共同体の目的は何であるかを規定するものであるにし、法律は国制を明らかにする原理とは別のもので、如何にして役人たちが役目を司るか、また如何にしてそれらに背く者を防止するかを規定するものである、とされている。Pol. 1289a13-20。

82 Diogenes Laertius, V 27。

83 『ニコマコス倫理学』の最終の部分において、「法律やポリーテイアの集集 τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτείων αἰ συναγωγά」 (1181b7) といった句、あるいは「蒐集されたポリーテイアに基づいて ἐκ τῶν συνημμένων πολιτείων」 (1181b17) といった句がみえるが、これが『ポリーテイアイ（国制誌）』のことを指しているのはほぼ確実とおもわれる。というのも、「（これらの蒐集資料に基づいて）どのようなものがポリスを保持したり滅ぼしたりするのか、どのようなポリーテイアが正しく、反対に悪しき場合にはどのような原因によるのか、といったことを検討してみなければならない。そうした研究によって、われわれはどのようなポリ
ーティアローが最善のものであるのかを、また、それぞれの種類のポリーティアローがどのように秩序立てられる時最善であるか、また、どのような法律と習慣を用いる時、最善であるかをいっそうよく総覧しうるであろう」（EN. 1181b18-22）と述べられていた。この内容が、そのまま『政治学』に投影されているからである。

この「国制」は多数が共通的利益を目当てに政治をする場合で、すべてのポリーティアローに共通の名前で呼ばれているが、アリストテレスは、少数者のために多く多数の人を利益を目指すのであるから、共通の名前で呼ばれて当然である、としている。PoL. 1279a37-39。

『政治学』第3巻第7章参照。

『政治学』第3巻第14章〜第4卷第13章参照。

ヘロドトス『歴史』第3巻第20章において、カンピュセスのエジプト遠征にまつわるエピソードの一つとして、彼がエチオピアへ贈物をもたせて使者を送ったことが述べられているが、そこで「当のエチオピア人というのは、世界中で最も背も高くかつ最も美しい人種であると言われている。その風習（ノモス）は多くの点で他の民族と異なっているが、ことに王朝に関して次のような慣習がある。全国民の中で最も背丈が高く、かつその背丈に応じた齊力をもつと判定される者を、王位に就く資格があるとするのである」と記述されている。上掲、松平千秋訳『歴史』上巻、292頁。

山本光雄訳『政治学』（アリストテレス全集第15巻）岩波書店、1969年、279頁。

本章第一節第二項「人間的生と身体性」222-225頁参照。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』において、「自然の本性によらず、人間によって正しいと定められたことも同様に、どのような場合でも同じものではない。国制（ポリーティアロー）もまたあらゆる処て同じものではないが、あらゆる処において通用するただ一つの国制が自然の本性にしたがった最善の政体として存在する」と述べている。1135a3-5。

プラトン『国家』第2巻368E〜369Aにおいては、「より大きなもののなかにある正義のほうが、いっそう大きくて学びやすいということになる。だから、もしよければ、まずはそれに、国家においては正義はどのようなものであるかを、
探究することにしよう。そしてそのあとで一人ひとりの人間においても、同じことをしらべることにしよう。大きいほうのと相似した性格を、より小さなものの姿のうちに探し求めながらね」と言われていて、ちょうど、アリストテレスの接近法とは逆になっている。藤沢令夫訳、岩波版プラトン全集第11巻、1976年、131-132頁。

93 本稿、231頁以下参照。

94 アリストテレスは、こうした諸条件の列挙をし終えたところで、理論（ロゴス）によるものと、感覚を通して認知されるものとについては、同一の精確さを求めるべきではないとして、『ニコマコス倫理学』において言われていたのと同様の注意をしている。Pol. 1328a19-21。

95 このあと、アリストテレスは、障害を持って生まれてきた子どもについて、「障害者は育ててはならないという法律が定められなければならないが、しかし、もし慣習（エトス）の定めによって生児は誰をも棄ててはならないと命じられているなら、そうしてはならない」（Pol. 1335b19-22）と述べている。また、実際は、△μπλωσιςについても、もし、しなければならないのであれば「知覚や生命がその子どもに生じてくる前に」すべきであるとしている。Ibid. 1335b23-25。

96 プラトン『法律』第7巻 792A。


98 当時ギリシアにおける教育事情については、廣川洋一『プラトンの学園アカデメイア』岩波書店、1980年、同『イソクラテスの修辞学校』岩波書店、1984年、同『ギリシア人教育一教養とは何かー』岩波新書、1990年。石山哲平『古代ギリシア教育史』（初出、1934年）、日本教育センター、1978年。マルー（横尾壮英他訳）『古代教育文化史』岩波書店、1985年などを参照。

99 本章第1節第3項、235-236頁参照。

100 実をいうと、ギュムナスティケーを、教育プログラムにおける教育科目のひとつとして捉える場合と、テクネーのひとつとして捉える場合とでは、概念上の大
きな違いが出て来る。この問題は、今日の我が国において「体育」と呼ばれていくことが常らについても同様に潜んでいて、体育学では、長年にわたる概念上の争点のひとつとなっている。詳しくは、上掲、拙著『身体教育を哲学する＝体育哲学叙説』序章第三節を参照されたい。

101 テクネー、あるいは、エピステーメーとしてのギュムナスティケーの用例は、
『形而上学』1063b37, 『ニコマコス倫理学』1096a34, 1112b5, 1138a31, 1143b27,
『エウデモス倫理学』1217b39, 1218a35, 1220b23, 『政治学』1268b35, 1279a1,
1288b16などをみるとことができる。

102 拙稿「アリストテレスの体育技術論」『新体育』第48巻第4号、1978年、316-319頁。

103 本章第一節第三項「技術的生成の対象としての身体的アレテー」、236-239頁参照。

104 なお、アリストテレスは、ポリスを構成する不可欠な部分として、①食糧を供給する部分、②技術を用いる部分、③武器を用いる部分、④資金を調達する部分、⑤神事をおこなう部分、⑥国事をなす部分の六つをあげている。『政治学』第7巻第8章参照。

105 この句は、はっきりと「余暇（スコレー）」が時間概念であることを示している。

106 本章第一節第二項「人間的生と身体性」、228-229頁参照。
結論 本研究のまとめと今後の展望

「身体論序説－アリストテレスを中心に－」と題された本研究では、古典期ギリシア哲学の最終アンカーであるアリストテレスの身体論を、かれの哲学体系と構成原理に則しつつ、できるかぎり広範な枠組みの中で見屈けようと試みられた。

研究を遂行するための予備的な考察として、第一章では、当時における身体認識の実際を、ギリシア彫刻における身体表現の発展歴史的考察と（第一節）、ヘロドトスにおける身体に関する記述を検討することによって（第二節）、明らかにしようとした。結論的には、ギリシア彫刻において実現された身体表現は、芸術全般から見ても、例外的といっていいほどにレベルの高いものであって、当時における身体認識のレベルの高さが裏づけられた。また、ヘロドトスによる文化人類学的ともいうべき記述を通して、身体性というものの民族や慣習（ノモス）による多様な立場が、明らかにされた。ヘロドトスにおいて、「身体にかかわる人為的契約」といったことが、すでに明確なかったで自覚されていたのである。

以上のような検討を踏まえ、第三章では、第二歩へ到るための仲介項として、アリストテレスが人間の身体について、おおよそそのところ、どんな発言をしているのかが示されることとともに、本研究における基本的視座が、「自然と人為」をめぐってのものであることが提示された。

第二章では、アリストテレスにおけるソーマについて、主として自然学的観点からの可能な検討が試みられた。

ソーマとは身体に該当するギリシア語であるが、アリストテレスがソーマと呼んだものの内実は極めて広大であって、数学的対象としてのソーマ、単純物体から天体にいたる生命をなさない物質的なソーマ、植物から人間にいたる生命活動を営みつつ生きているソーマなどなど、われわれが経験的に遭
論 本研究のまとめと今後の課題

遭遇することのできる、ほとんどあらゆる存在におおよんでいる。このうち、数学的対象としてのソーマ（立体）を例外として、他はすべて運動原理を内在する自然的ソーマとして存在していると言われ、形相と質料からなる結合的な実体として規定されているのであった（第一節）。

生命活動を営む結合的実体としての動物や人間におけるソーマについては、その「第一の現実像」であるブニューゲーとのかかわりが論じられ、ブニューゲーという生命原理の発見のありかたに従って、それぞれの生物におけるソーマが、おのおの独自の形態をもつにいたるとされていることがあきらかになった。また、ブニューゲーの概念的検討についても試みられ、その「構造一機能」関係が明らかにされた（第二節）。

また、膨大な動物学的記述を資料としながら、広大で多様な対象に対するアリストテレスの方法論が吟味され、そのうえで、動物体に共通する基本構造と生理的機能に関する概観的考察、さらに、唯一直立する人間におけるソーマの形態的特質と、直立歩行という人間に独自の運動性についてもその生力学的メカニズムがあきらかにされた（第三節）。

以上の考察を通して明らかになったことは、人間の自然的ソーマ（人体）に対するアリストテレスのスタンスであって、かれのアプローチの姿勢は、他の動物体に対するそれと全く同一のものであり、徹底して自然物とみなすところに成立しているのであった。動物体にしろ、人体にしろ、それらが自然的実体であるということは、運動性を本質規定として内属していることであり、人為性の関わり得ない対象であることを意味するのであるが、このことは、人間の身体における人為的機械を考える場合、解かれるべき理論上の問題を惹起することになる。

第三章では、人間の身体に対する人為的契機の問題が、「技術（テクネー）」と呼ばれる知的アレテーと、制度という人為的構成体をめぐって考察された。

まず、人間的ソーマの生成機序として、自然的生成の仕組みが検討され、それが「他ではありえない」必然的な過程とみなされていることが明らかにされた。しかし、人間におけるソーマの場合、その生成過程には、自然に基づくものほかに、人為的な制作過程も不可欠な契機として関与してくるの
である。それを人間における「生」の様式がもっている特徴を明らかにする
ことで根拠が、人間として生きていくのに必要な身体的アレーテーが、後天
的に育成されるものであり、技術的生成の対象たることが明らかにされた（第
一節）。

このことを受け、制作原理としての技術（テクニーエ）の概念的検討が試み
られ、行為概念との相違、自然概念との相違が明らかにされた。また、技術
的な制作過程における特質が、自然的生成過程および偶然的な生成過程との
比較において、人間の知性に基づく目的性の必然性および他者関係にあること
が明らかにされた（第二節）。

技術的な制作過程の対象たる身体性は、どんな時代、どんな場合であろう
と、特定の限定された制度のなかで誕生する。このことは、制度という人為
的機構が身体性の育成に深く関与するものであることを意味している。こう
した制度内で育成される身体性について、教育科目のひとつとしてのギュム
ナスティキーのかかわり、あるいはテクニーエとしてのギュムナスティキーとの
のかかわりを通して、それが人為的形成体であることが明らかにされた。ま
た、人間にとっての「善く生きること」に、身体性がいかに係わることにな
るのかについても考察され、モラルとして問われる身体性にも、「自然と人
為」という二項関係が係わるものであることが明らかにされた（第三節）。

以上が、本研究の要約的まとめであるが、アリストテレスのソマ論をで
きるかぎり広いperspectiveにおいてうえで、「自然と人為」を戦略的な考
察の軸に捉えて臨むというアプローチによって、以上のような結果が得られ
たのであった。ただ、ここまですすめてきて、今後検討されるべき課題も浮
上してきている。行為論の身体論的基礎づけ、倫理性の身体論的基礎付け、
ギュムナスティキーのより厳密な技術論的考察、ムーシキーの芸術論的考察
などの課題であるが、他日を期したいと思う。

304
主要参考文献一覧

A：アリストテレスの著作原典・注釈・翻訳

9. 福島民雄訳『自然学小論集』（アリストテレス全集6）岩波書店, 1968年.
16. 出隆・岩崎允胤訳『自然学』（アリストテレス全集3）岩波書店, 1968年.
17. 出隆訳『形而上学』（アリストテレス全集12）岩波書店, 1968年.
18. 池田直男訳『天について』（西洋古典学講演書）京都大学学術出版会, 1977年.
19. 今道友信訳『詩学』（アリストテレス全集17）岩波書店, 1972年.
20. 井上忠訳『分析論前書』（アリストテレス全集1）岩波書店, 1971年.
24. 林美佐 aseg 『自然学 第2巻』 『世界古典文学全集 16』 筑摩書房, 1966年.
26. 加藤信朗訳『分析論後書』 (アリストテレス全集 1) 岩波書店, 1971年.
27. 加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』 (アリストテレス全集 13) 岩波書店, 1973年.
31. 松本利助・間道男訳『詩学』 岩波文庫, 1997年.
33. 宮内璋訳『通論論断論』 (アリストテレス全集 2) 岩波書店, 1970年.
34. 宮内璋・松本厚訳『断片集』 (アリストテレス全集 17) 岩波書店, 1972年.
35. 森達一訳『自然学 第4巻』 『世界古典文学全集 16』 筑摩書房, 1966年.
36. 茂木元治訳『エウデモス命理学』 (アリストテレス全集 14) 岩波書店, 1968年.
37. 村川隆太郎訳『アテナイ人の国制』 (アリストテレス全集 17) 岩波書店, 1972年.
38. 村治能就訳『トピカ』 (アリストテレス全集 2) 岩波書店, 1970年.
39. 村治能就訳『天体論』 (アリストテレス全集 4) 岩波書店, 1968年.
40. 村治能就訳『デ・アニマ』 河出書房, 1966年.
59. 島崎三郎訳『動物誌 上』（アリストレス全集7）岩波書店, 1968年.
60. 島崎三郎訳『動物誌 下』（アリストレス全集8）岩波書店, 1969年.
61. 島崎三郎訳『動物部分論』（アリストレス全集8）岩波書店, 1969年.
62. 島崎三郎訳『動物運動論』（アリストレス全集9）岩波書店, 1969年.
63. 島崎三郎訳『動物形行論』（アリストレス全集9）岩波書店, 1969年.
64. 島崎三郎訳『動物発生論』（アリストレス全集9）岩波書店, 1969年.
67. 田中美考太郎訳『自然学 第1巻』（世界古典文学全集16）筑摩書房, 1966年.
68. 田之頭安治訳『自然学 第3巻』（世界古典文学全集16）筑摩書房, 1966年.
69. 戸塚七郎訳『生成消滅論』（アリストテレス全集4）岩波書店, 1968年.
70. 戸塚七郎訳『弁論術』岩波文庫, 1992年.
72. 山本光雄訳『カテゴリー論』（アリストテレス全集1）岩波書店, 1971年.
73. 山本光雄訳『命題論』（アリストテレス全集1）岩波書店, 1971年.
74. 山本光雄訳『論魂論』（アリストテレス全集6）岩波書店, 1968年.
75. 山本光雄訳『政治学』（アリストテレス全集15）岩波書店, 1969年.
76. 山本光雄訳『弁論術』（アリストテレス全集16）岩波書店, 1968年.

B：アリストテレスに関する研究および参考文献

25. 出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店, 1972年.
27. 岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店, 1985年.
28. 金子善彦『アリストテレス哲学における生命と身体——『身体』概念の生物学的解釈に向けて』『アカデミア』63, 1996年.
31. 桑子敏雄「エネルギーアイア アリストテレス哲学の創造」東京大学出版会, 1993年.
33. 松田雅子『アリストテレスの哲学』行路社, 1987年.
40. 佐藤博彦「アリストテレスの身体論（その1）」『新潟大学教育学部紀要』第18巻, 1977年.
41. 佐藤博彦「アリストテレスの身体論（その2）」『新潟大学教育学部紀要』第19巻, 1978年.
42. 佐藤博彦「アリストテレスの体育技術論」『新体育』第48巻第4号, 1978年.
45. 牛田篤子『アリストテレス哲学の研究』創文社, 1991年.
C：その他の参考文献

8. ディオゲネス・ラエルティオス（加来弘俊訳）『ギリシア哲学者列伝』全3巻, 岩波文庫, 1984年.
13. 藤沢令夫『ギリシア哲学と現代一世界観のありかた—』岩波新書, 1980年.
15. 藤沢令夫『いま「技術」は—』（岩波講座『転換期における人間』第7巻所収）岩波書店, 1990年, 1-37頁.
17. アレ・ド・フリース（山下正一郎他訳）『イメージ・シンボル事典』大修館書店, 1984年, 1987年（8刷）.

310
27. 林英志他「ギリシア的身體観の成立に関する研究 (1) 一ホメロスにおける身体表示論の分析一」『筑波大学体育科学研究』第15巻, 1992年
33. ヘロドトス (松平千秋訳)『歴史』全3巻, 岩波文庫, 1972年
35. 廣川洋一『プラトンの学園アカデメイア』岩波文庫, 1980年
36. 廣川洋一『イソクラテスの修辞学校－西欧的教養の源泉－』岩波文庫, 1984年
37. 廣川洋一『ギリシア人の教育－教養とは何か－』岩波新書, 1990年
38. 廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者』講談社学術文庫, 1997年
39. ホメロス (松平千秋訳)『イリアス』全2巻, 岩波文庫, 1992年
42. 石山隆平『古代ギリシア教育史』1934年, 1978年 (日本図書センター)
45. Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, 1781, 1787, 1956 (Felix Meier). (藤田英輝訳『純粹理性批判』全三巻，岩波文庫，1961-1962.)
50. ルーキアーノス（高津春繁訳）「聴者、または懐疑者」（『遊女との対話』所収）岩波文庫，1961年，1983年2・
52. Marrou, H.L., Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité, 1948.（横尾壮英他訳『古代教育文化史』岩波書店, 1985年.）
53. 松平千秋『ホメロスとヘロドトス』岩波書店, 1985年.
54. マルティネ A.（渡辺嘉雄訳）『コニテーションと文化・教養』『思想』548号, 1970年.
56. 水田敏雄『ギリシア・クラシックとヘレニズム』（世界美術大全集・西洋編4）小学館，1995年.
58. 村川篤太郎『ヘロドトスについて』（『村川篤太郎古代史論集 Ⅲ』「古代ギリシア人の思想」所収）岩波書店，1987年.
59. 村田篤之『ギリシア美術』新潮社，1974年.
60. 村田篤之『ギリシア美術』（大系世界の美術5）学研，1974年.
61. 岡田節人『発生における分化』岩波書店，1985年.
63. パウサニアス（飯尾達夫訳編）『ギリシア記』全2巻，能満書房，1991年.
64. プラトノ（田中美知太郎訳）『クリトン』（プラトン全集1）岩波書店，1975年.
65. プラトノ（水地宗則訳）『クラテュロス』（プラトン全集2）岩波書店，1974年.

312
66. プラトン（田中美知太郎訳）『テアイテトス』（プラトーン全集 2）岩波書店，1974年。
67. プラトン（鈴木利夫訳）『ソピストス』（プラトーン全集 3）岩波書店，1976年。
68. プラトン（水野義春訳）『ポリティコス』（プラトーン全集 3）岩波書店，1976年。
69. プラトン（田中美知太郎訳）『ピリポス』（プラトーン全集 4）岩波書店，1975年。
70. プラトン（鈴木利夫訳）『プロタゴラス』（プラトーン全集 8）岩波書店，1975年。
71. プラトン（山本光雄訳）『エウチュデモス』（プラトーン全集 8）岩波書店，1975年。
72. プラトン（藤沢利夫訳）『メノン』（プラトーン全集 9）岩波書店，1974年。
73. プラトン（加来彰俊訳）『ゴルギアス』（プラトーン全集 9）岩波書店，1974年。
74. プラトン（戸塚七郎訳）『ヒッパ拉斯（小）』（プラトーン全集 10）岩波書店，1975年。
75. プラトン（藤沢利夫訳）『国家』（プラトーン全集 11）岩波書店，1976年。
76. プラトン（森進一・池田美恵・加来彰俊訳）『法律』（プラトーン全集 13）岩波書店，1976年。
77. (仏)プラトン（向坂覚訳）『定義集』（プラトーン全集 15）岩波書店，1975年。
78. プリニウス（中山定雄他訳）『プリニウスの博物誌』雄山閣，1986年。
80. Portmann, A., Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 1951, 1969 (Schwebe)。（高木正孝訳『人間はどこまで動物か』岩波新書，1961年）
81. Portmann, A., Einführung in die vergleichende Morphologie der Wirbeltiere, 1948, 1983 (Schwebe)。（島崎三郎訳『脊椎動物比較形態学』岩波書店，1979年）
84. ロダン（髙村光太郎訳）『ロダンの言葉抄』岩波文庫，1960年。
85. 向坂覚『ロゴスとアレテー』理想社，1985年。
87. 佐藤臣彦『体育哲学・スポーツ哲学へのプロトタイプコス：哲学的思索とその表現のための文献案内』『体育・スポーツ哲学研究』第13巻第2号，1991年。
88. 佐藤臣彦『身体教育を哲学する—体育哲学叢説—』北樹出版，1993年。
89. 佐藤臣彦『体育学・スポーツ学における人文学的解釈の方法』『体育の科学』第45巻第1号，1995年。
90. 佐藤臣彦『人間存在における身体の特性＝体育哲学およびスポーツ哲学からの考察ー』『身体運動文化研究』第3巻第1号，1998年。
94. 立花隆・利根川進『精神と物質』文芸春秋, 1990年.
95. 多田富雄『免疫の意味論』青土社, 1993年.
96. 多田富雄『生命の意味論』新潮社, 1997年.
97. 多田道太郎『しきざの日本文化』筑摩書房, 1972年, 1978年（角川文庫）.
98. 高田博厚「オーギュスト・ロダン」（1968年初版）『高田博厚著作集』第3巻, 朝日新聞社, 1985年.
100. 田中美知太郎『プラトン』全4巻, 岩波書店, 1979～1984年.
本学関係