

「身体」を考察することの現代的意義：
中世ヨーロッパにおける心身関係の視点から

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2008-03-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 新保, 淳 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00001046

「身体」を考察することの現代的意義

—中世ヨーロッパにおける心身関係の視点から—

The Present Meaning in Considering of "Body"
—The point of view in the relation between mind and body
in the Middle Ages of Europe—

新 保 淳

Atsushi SHIMBO

（平成7年10月2日受理）

Abstract

The development of machine civilization of present age ignores the body and deepens slope to intelligence in a man. When I think about the body as the starting point of life of man, where did it cause such situation and how did it pass through any process and did it lead to the present age?

I examine the main subject sentence about a following thing. How was a body handled in the Europe world? I consider it from relation with mind and the point of historical view. A body investigates the cause that was not able to be released. How does it give any influence for present age culture?

The relation of "dominate - obedience" as "mind - body" since the Platon were not changed in the Middle Ages of Europe too. And a period of domination by mind in the Christian age was reinforced of the subordinate position of the body by the idea of "the body reflecting the soul". Even if mind of man was released from Christian in age of the Renaissance, the position for body to mind did not alter.

Since then, the idea of "the body reflecting the soul" is continued in the presentage. I think that it extends to the idea of "the science and the technology reflecting a intelligence in a man" in the development of machine civilization of present age. However today, the idea that mind can control machine civilization becomes a limit. In order to straighten a warp of machine civilization, we will need to seek for the individual evenly developed who has a body growing in the same way as well as a mind.

1. 緒言

子どもの生活科学研究会（1995）が編集した、「子どもとマスターする49の生活技術」において矢田貝が指摘するように、現代社会に生きる我々は、機械文明の発達にともなって、簡単・便利・迅速といったすばらしい贈り物を洪水のごとく送りこみ、また、人間はそれを追い求めてきた。しかしながら、それを受け入れ続け、その中にどっぷりつかればかかるほど、手先の

不器用な子どもを大量に作り出す結果になったのも事実である。さらに人間は、手を充分動かすことによって、今日の文化・文明を築き上げてきたにもかかわらず、その一方で、手抜き教育・手抜きしつけは手抜き文化を作ることになり、ひいては人間的なものの本質を失う状況にあることも否定できないであろう。

人間は、自らの「生」をまっとうするために、様々なことを自らの手（身体）で行ってきた。火をおこし、狩りをし、果実を採取する等々、これらのことはまさしく自らの手（身体）を使用することなくしては不可能であった。しかしながら、先にも述べたように、機械文明の発明、追求のプロセスにおいて、換言するならば、身体性の追放と精神性への傾斜の中で、その原点としての生の「一方」の存在拠点をないがしろにしていると言っても過言ではないであろう。では、何故こうした現在が存在するのであろうか。

本論では、こうした現在に至るプロセスを概観するなかで、特に人間復興がさげばれた中世ヨーロッパにおける身体性の取り扱われ方を探ることによって、今日の状況に注釈を加えるとともに、現代において身体性の視点を取り入れることの必要性について、その切り口を探求してみたいと考える。

伊藤（1991）は、最近の身体論を「生物有機体としての身体」論、「心身（狭義の身体論）」論、「社会・歴史と身体」論、「象徴身体」論の5つにまとめ、これらが、「身体とは何か」、「身体の解放」、「身体の歴史的・社会的拘束」、「身体と意味世界」という4つの観点からなされてきたと指摘している。

本論においては、「身体の歴史的・社会的拘束」のあり方を、中世ヨーロッパにおける、「精神」と「身体」の取り扱われ方と、「ルネサンス」をキーワードとし、解放された「精神」と解放されえなかった「身体」の一因を探ることを目的とする。その上で「身体の解放」へ向けて、その「未解放」なるがゆえに生じてきた、現代への影響についても言及することにする。

2. キリスト教以前における「身体」に関わる論点

思想上、「心身」についての議論がなされるなかで、「身体」がテーマになることが極めて少ない原因について、市川（1992）は、1) 超自然的なるものの存在（神）を価値の基本原理においたこと、2) 人間の本質＝非身体的な精神であること、3) 身体的欲望の否定あるいは抑圧、社会的・文明的な意味での身体的欲望の抑圧、4) 肉体的労働の蔑視、といった点に「身体の疎外」の原因を求め（pp.35-38）、「身体はともかくも現実ですから、理論のなかに位置づけなければならないが、身体をもっていることは遺憾なことだ、できればないほうがいい、というのが哲学者の本音だった」（p.39）と述べている。

魂－身体の関係が問題とされるのは、遠くプラトンにまで遡ることについて、それほど多くの説明は不必要であろう。というよりは、近世における身体論に関する議論は、このプラトニズムの克服にあったことは多くの哲学者が指摘するところである〔註1〕。

ここにおける市川の指摘を「身体の歴史的・社会的拘束」という視点から考えるならば、その根底には、絶対者としての「神」の存在があり、たとえ人間を「神」の似姿として捉えてみても、「欲望」を持ち、それを顕現化する「身体」をいかに否定あるいは抑圧するか、というプラトン以来の「魂－身体」における「支配－服従」関係から導き出されてくる「疎外」以外の何ものでもないであろう。まさに、理性を尊重すべき社会において、肉体は魂の「牢獄」として捉えられていたのである。

しかし一方で、否、肉体が魂の「牢獄」として捉えられていたからこそ、その「身体」を如何にして「支配」していくかについての考察は、プラトンにおいて飛躍的な展開を示していると考えられる。その論理の概略を篠崎（1993）において見ていくことにする。

プラトンは『パイドン』において、自然は、「身体」に対して、隷属し支配されることを命じ、魂に対して支配し主人たることを命じているとし、両者の関係が〈支配—服従〉のそれであることを明言している。そして、この考えは『国家』においてさらに強化されることになるのである（pp.4-5）。では、なぜプラトンは、魂が「身体」を支配すべきと、考えたのであろうか。篠崎は、アナスの研究を参考にして以下のようにまとめている。

理性は魂全体にとっての利益を客観的に見ることができるが、欲望は本性的に自分の満足のみを盲目的に求める。その差異が理性の本性的な優位、欲望の劣位を示している。そして、優れたものは劣ったものを支配することによって秩序を創出・維持すべきである。つまり、〈支配—服従〉関係が成立してはじめて、そうした部分を抱えたもの全体の統一と秩序が達成できる、という考えである。（p.5）

換言するならば、「身体」は盲目的に欲望を求めるものであるが故に、それは理性の働きによって支配されるべきである、ということである。人間の存在を「身体」とそれ以外のもの（それは例えば心であり、魂であり、また精神でもあるわけだが）の二つとして設定する限り、「身体」というものは欲望的なもの、情念的なものという位置づけがなされてきた。したがって、欲望的な「身体」は、「身体」より優れた理性的な魂に支配されるべきであるという論理的結論へと至るのである。

こうした考え方を踏まえて、救済史として登場し中世ヨーロッパ社会を支配していったキリスト教は、「身体」をいかに捉えていたのであろうか。

3. 支配されるべき「身体」

中世ヨーロッパ以前から、支配—服従関係におかれた「身体」は、その後どのような位置におかれていたのであろうか。

このことを明らかにするために、まず中世ヨーロッパにおける世界観とはいかなるものかについて考察し、さらには、そこからかいま見ることのできる「身体」に対する考え方とはいかなるものかについて言及していくことにする。

3-1. 中世ヨーロッパにおける世界観

中世ヨーロッパにおける世界観とは、いかなるものであったのであろうか。このことについて阿部（1987）は、キリスト教がヨーロッパを支配する以前の中世ヨーロッパの人々の世界観について、ミクロコスモスとマクロコスモスという視点を導入することによって、以下のように説明している。

スカンジナビア半島の神話にみられる家のあり方はグーレヴィッチがいうようにゲルマン民族全体に共通の特徴をもっていました。それを私なりに敷衍すると次のようになるでしょう。まず家を中心として開墾され、耕作された畑を含む空間があり、それはスカンジナビアではミズガルトMidgard（中心となる家）と呼ばれていました。それを小宇宙（ミクロコスモスMikrokosmos）ととらえることができるでしょう。その小宇宙の

外側にはウトガルトUtgardと呼ばれる大宇宙（マクロコスモスMakrokosmos）が広がっており、そこには人間に敵対的な諸霊や巨人などがすんでいると考えられていました。この大宇宙という観念は後に拡大されてゆき、そこにはあらゆる種類の病気や災害の根源があり、死者がすみ、人間の運命を司るすべての源泉がそこにあると考えられていったのです。災難や戦争もみな大宇宙から人間の住む空間である小宇宙に襲いかかってくるものと考えられていたのです。（p.39）

ここにおける説明を簡略化して提示するならば、すなわち〈人間が自らの手〉で、どうすることも「できる」世界が「ミクロコスモス」であり、〈人間が自らの手〉ではどうすることも「できない」世界が「マクロコスモス」であったと言えるであろう。

こうした「二つの宇宙」という世界観から、中世の人々の空間と時間を捉える意識も二元的な捉え方がなされており、このことを典型的に示す概念がアジュール〔註2〕である。それは、異質な時空間の存在を前提として、〈人間が自らの手〉ではどうすることも「できない」世界に対する畏怖の念が、非常に重要な位置を占めていたことを物語っている。そして、人間がかりうじて支配しうる小宇宙（ミクロコスモス）と、畏怖の時空間である大宇宙（マクロコスモス）との関係を取り結んでくれる存在に関しては、多大なる関心が注がれていた。このことは、中世の人々における二つの宇宙が、観念的ではあるものの、非常に厳格に区別されたものであったことを示すものと言えよう。

一方、キリスト教が中世ヨーロッパに浸透するに従って、二つの宇宙が論理的に否定されることになる。というのも、キリスト教の教義においては、「天地創造からイエスの君臨、死と復活を経て最後の審判に至るまでの歴史は直線的に進んでいく」（阿部、1987：p.76）のであり、人間の生活空間である「小宇宙」と、霊や未知の諸力、また神々のすむ混沌とした「大宇宙」といった二つの宇宙の存在は、キリストを頂点とし、世界には未知の不可解な領域を認めないというキリスト教の教義がひろがるにしたがって、一つの宇宙に統一されていったのである。

このように二つの宇宙という、中世の人々が自らの生きる世界を把握する上で必要不可欠であった世界観は、キリスト教の教義によって、キリストを頂点とする一つの宇宙へと統合されていくことになるわけであるが、しかしながらこうした論理的な変化が、即、中世の人々の感性的レベルまでも変えたわけではなかった。そのため教会における教育活動を始めとして、そこに集まる人々の視覚的レベルでの感化、例えば、教会の玄関上部の壁や入り口に、中世の人々が〈人間が自らの手〉ではどうすることも「できない」世界＝大宇宙に住むと恐れられた怪物やモンスターを配置し、それらがキリスト教会のなかに組み込まれていることを示したり、キリスト教の教えがかつての異教的世界の神々を足もとに踏みしめ、福音を守る者に変貌させたことを示す絵を書物の見開きや扉に使ったりすることによって、キリスト教の教義を浸透させるための手助けとしたと考えられる（阿部、1987：pp.78-86）。

3-2. キリスト教による中世における身体観の変化

小宇宙（ミクロコスモス）と大宇宙（マクロコスモス）という二つの世界観をもった中世ヨーロッパの人々であったが、それは、キリスト教によって一つの宇宙へと世界観が変化していった流れを前節では述べたが、では、身体観に関してはどのような変化があったのであろうか。

池上（1992）によれば、「身体全体をミクロコスモスとして大きな組織体＝マクロコスモス

と対応させ、身体の部位はその対応物をマクロコスモスにもち、また部分間の相互関係もアナロジーをなしているとされた」(p.62)と述べている。このことは、中世の人々の世界観を裏付けるものであり、またキリスト教と関わる中での変化も、微妙なかたちで取り込まれていったと想像される。

まず、中世の人々の「身体」への捉えはいかなるものであったのだろうか。このことを「死生観」から見ていくことにする。キリスト教が布教される以前の死生観は、阿部が指摘するように、「彼ら(ゲルマン人=筆者注)にとって死は、今日の私たちが考えているように消滅ではなく、ひとつの移行に他ならない」(p.5)のものであった。このことは「生ける死体」〔註3〕という言葉であらわされており、たとえ死によって人間が埋葬されようとも、それは現世から彼岸への「移行」であって、死が特別な意味を持つものでなかったことを示唆するものであろう。またこうしたことから、霊と「身体」からなる「人間」そのものをまさに「全体=小宇宙」として扱っていたと考えることも可能であろう。

一方、キリスト教が普及してくると、死に対する公的なイメージは変化をもたらす。キリスト教の教義においては、霊魂は原則とし具体的な形をもたず、目にみえないものとされ、霊は肉体と何ら関係をもたず、むしろ肉体と厳しく対立するものと考えられていたわけであり、その根底には「物質ではない霊と物質でしかない肉体」(阿部、1984:p.16)という考えがあった。それ故、当時の「生ける死体」という中世の人々の死体に対する霊と肉体の不分離の考え方を変革するには、当然の事ながら長い年月を必要としたのである。しかしながらキリスト教における終末論、すなわち、「物質ではない霊は彼岸において、いつか天国か地獄に行くさだめになっている」(阿部、1984:p.17)といった教義が普及するに従って、霊と現世の特異な関係が成立し、死後の肉体への関心が徐々に薄れていったと考えられる。このことは「キリスト教における肉と霊の分離は、肉体の死のちも霊魂が不滅であることを説き、この考え方は古代的な現世と来世の連続性をモノとの関係において拒否する姿勢を生」(阿部、1984:p.49)んだと考えられる。

しかしながら、「からだ」そのものに対してまったくキリスト教が視野に入れなかったわけではない。というのもキリスト教思想の中樞をなしていると考えられたのが、「聖なるからだの究極の模範」(池上、1992:p.67)であるところのキリストの「からだ」だからである。では「聖なるからだの究極の模範」とされるキリストのからだと、中世の人々の「からだ」の関係はいかなるものであったのであろうか。次にキリスト教における「身体=からだ」について、検討してみることにする。

キリスト教には、プラトン以来の二元論、すなわち魂=善、肉体=悪という、いわゆる禁欲主義的二元論が伏在していたことをまず押さえておく必要がある。すなわち、「魂は、肉体という牢獄に閉じこめられ、その解放を待っている。肉体は欲望・動物性の塊で、悪魔の誘惑につねに晒され、だから罪の源でもあった」(池上、1992:p.67)と考えられていたのである。しかしながら、「肉体は、たしかに魂を閉じ込める牢であるが、それが魂に従属しているそのかぎりにおいて、魂の状態、心ばえならぬ魂ばえを忠実に映しだす鏡」(池上、1992:p.67)であるとも考えられていた。すなわち、人類の魂が救われるのはキリストの肉体をつうじてであり、人間の復活は、からだを含めた復活であると考えられていたのである。このことは、中世におけるキリスト像の変化とともに、人々のからだに大きな影響をもたらすことになる。

池上によれば、初期中世から13世紀ころまでのキリスト像は、王としての「栄光のキリスト」

の勝ち誇った堂々たるからだであったわけであるが、当初は、普通の人間のからだを具備したキリスト像であったものの、中世末期になると、そのからだにおいて、生き、苦しみ、死んだキリストに対する敬心がにわかに高まり、12世紀以降の教会には、キリストの磔刑（はりつけの刑）像が普及することになる。そして修道院の神秘主義者を先頭に、俗界にまでキリストの苦悩に共感し、ひいては肉体的な苦痛を自ら追体験せんとする者がおびただしく登場する。例えば、隠者、禁欲者、殉教者といった聖者たちは、祈り、断食、徹夜といった苦行を行うことによって骨と皮にやせこけ干からび傷だらけになるといったように、肉体を痛めつける。しかしながらこの苦行によって痛めつけられ、醜くなった肉体こそ、美しく輝くと考えられた。それはあたかもその苦行こそが聖なる肉体、すなわちキリストの似姿としての存在となれることを象徴していたのである（池上、1992：pp.68-71）。

一方、こうした聖者や修道士でない中世のキリスト教徒の人々は、生前はがっしりした体躯であることを否定されるものではなかったが、死において、まず苦痛を味わってから死ぬことによって彼らの肉体は聖なる肉体へと変化すると考えられていた（池上、1992：pp.72-73）。

以上のことから推測されるのは、肉体が、魂を閉じ込める牢獄であり、従ってその肉体は克服し抹殺される存在であるという考えから、「魂を反映する肉体」（池上、1992：p.75）という観念が加わってきていることを示すものである。「抑制された秩序だった身振りはその魂の美しさや、積まれた美德の数々を表現するが、反対に、混乱した無秩序で、過度であったり、ひきつったり、だらしなかつたりする身振りは、秘められた虚栄や罪・悪徳を開示するとされる。このように魂と身体は、作用と反作用の記号の網の目で連絡しあっており、魂の運動は身体運動として外部に示される」（池上、1992：pp.10-11）と池上が述べるように、キリスト教を信ずるものにとって、その信心深さの度合いを示すのが、外面に表れた肉体、すなわち「身体」そのものであり、しかも存在そのものだけでなく、内面の動きを表現する「身体」という位置づけもキリスト教によって支配されていったと考えられよう。

3-3. 教会による教育支配

中世の人々における二つの世界観が、キリストを中心とした一つの世界観へと変化していく。この流れを担ったのは、もちろん布教活動であり、これを称してキリスト教の「浸透」、「拡大」、「伝播」等々、様々な表現がなされるが、それは一方では、前に述べたようにキリスト教における「支配」であり、キリスト教の教義が中世の人々を「教化」及び「感化」していったことを示すものであろう。そのための手段として大きな力を持ったのが教会による教化のための教育である。

中世社会におけるキリスト教の主たる教育機関は、司教座聖堂付属学校、小教区学校、修道院学校があげられるが、そこでは主に教会の典礼に役立つものとか、お祈りとか、詩編を唱えるためのラテン語の読みを身につけるといったことがなされ、「異教（例えば古代ギリシャやローマ＝筆者注）の文学、芸術、科学、哲学、体育は無視されていった」（D.B.ヴァンダーレン、1976：p.101）のである。まさにこうした教育活動を通して、一般民衆を含めて、キリスト教の教化活動が行われたのである。この根底には、人間を「神の似姿」へと導くためのキリスト教的方法論があり、その主たるものが墮落した魂の救済にあったと言えよう。

しかしながら、前節で述べたような「魂を反映する肉体」であるところの「肉体」そのものに関しては、教育対象として見出すことはできず、肉体が「魂を反映する」が故にこそ、魂の

教育のみが重要とされていたと考えられる。

一方、中世社会において、「身体」と最も近距離に存在したと考えられる騎士とキリスト教とはいかなる関係にあったのであろうか。

騎士教育の最大の目的について、D.B.ヴァンダーレンとB.L.ベネットは以下の点をあげている（p.107）。第一に、神聖な儀式において、大望を抱く若者たちは主君や神や淑女に仕え、服従を誓い、武勇と誇りと名誉の徳をもって主君のために闘い、忠誠をちぎること。第二に、若者たちは宗教的献身を誓い、教会や弱者やしいたげられた者を保護し、悪をこらし、邪悪を除去し、キリスト教の理想を高揚し、宗教儀式を執行する。これ故に、騎士の戒律は、社交上の優雅、礼儀作法、宗教的儀式を身につけるための訓練も含んでいた。このように、騎士とキリスト教の関係は、「教会の擁護のために闘いうる体力と技術を完成する」（D.B.ヴァンダーレン、1976：p.107）ことにあったのであり、一人の騎士個人が自分のための「身体」を鍛錬するというよりも、キリスト教の支配のもと自らの「身体」をキリストに献上したのであり、民衆教育と同様、キリスト教、すなわち教会において、心身ともに教育が支配されていたことを窺うことができよう。

4. 解放された個人の精神

前節では、中世の人々の世界観がキリスト教によって支配され、「魂を反映する肉体」という魂中心主義における、「魂—身体」の「支配—服従」関係の強化について見てきたわけであるが、次に、そうしたキリスト教による支配からの脱皮として捉えられる中世後期以後のルネサンスについて検討していくことにする。まず検討されるべき視点は、ルネサンスにおいてどのように「精神」が解放されていたのか、ということであり、次にその「精神」の解放が「身体」にどのような影響を与えたのか、という2点について考察することにする。

4-1. ルネサンスにおける人間の精神の解放

ルネサンスを特徴づけるキーワードとしてあげられるものに、「復活」、「再生」、「模倣」、「創造」等々、様々なものがある。

まず検討すべきであると考えられるのが、古代世界の「再生」、「復活」という視点である。なかでもマルシヨ・フィチーノ（1433-1499）に代表される、プラトン思想における「（人間の）魂」の復活がそれである。パノフスキー（1973）によれば、フィチーノは「プラトン主義もしくは擬プラトン主義哲学の信条とキリスト教のドグマとの単なる調和にとどまることなく、両者を融合させようとしたばかりか（中略）、あらゆる啓示は基本的には一つであることを証明しようとした」（p.214）。さらには「人間の生命と同様に宇宙の生命も、神から地上へ、地上から神へとつながる連続した『精神的回路』（中略）によって支配され統御されているということを証明しようとし」（p.214）た。これらのことは、人間の「理性」における機能に再度、光を当てる考え方であったと言えるし、このことはまた、中世キリスト教社会におけるキリストの一方的な支配から、人間の「精神」（＝「理性」）の解放を意味するものであったと考えられる。

一方、下村は、前述のキーワードの中でも「創造」を重視し、中世キリスト教世界からの脱皮が、芸術家において始まるとしている。それは、中世キリスト教社会における芸術作品が「絵画も彫刻も教会に於ける公共的教化的使命」をもったものであり、「専ら無学な大衆の教

化を目的」(p.277)としていた。つまり「その制作には、厳重な伝統的規範の制約があって、決して芸術家の自由な創作に任せられたもの」(p.277)ではなかったのである。こうした教化のための芸術作品の注文者は、当然のごとく教会であり、ルネサンスにおける芸術家の目的は、「伝統的な教会的解釈からの解放、教会の監督、指導からの独立」(p.278)にあったのである。この意味においてルネサンス期における芸術家の役割は重要であり、個人の復活に多大なる影響力を持ったと考えられる。

さらには、神の視点というキリスト教中心社会においては必要不可欠であった「前提」からの解放は、「遠近法」の確立によって、芸術家の眼、すなわち「個人」の視点を中心となっていたように、ルネサンス期は、いたるところにキリスト教中心社会からの「精神」の解放を示すものがある〔註4〕。またこの「遠近法」は自然を「科学」の眼で捉えようするものであり、この自然観察における科学的方法の導入は、キリスト教に於ける未知なる自然に対する独占からも解放する契機を含んでいたと考えられる。

また、田中(1981)は、レオナルド・ダ・ヴィンチもまた、古代プラトンの理想の人間の姿の「復活」をベースとし、人間が神の「似姿」である以上、「人間の姿の中に神的な状態をもたらされるはずである」(p.241)として、彼の絵画においてキリスト教とプラトニズムの融合をなしとげた。さらには、プラトンの時代においては、創造的思考が個人の働きによるのではなく、「神」から与えられたものであるとされていたにもかかわらず、レオナルドは、「自らが創造者として『神』に近い位置にいる」(p.242)という制作時における自負を持つにいたったことは特筆できよう。こうした考え方は、プラトンの時代にもなく、「このキリスト教の時代では不遜な態度」(p.242)であり、それ故にこそ、中世キリスト教の支配からの脱皮を印象づけるとともに、ルネサンス期を象徴する考え方であったと言えよう。

いずれにしても、中世キリスト教社会において束縛されつづけた人間の「精神」は、ここに絶大なる自由を獲得するのである。それは、自らの「精神」を使用しうることの素晴らしさであり、また、その自らの「精神」に確信を持つことの始まりであったとも言えよう。

4-2. 解放された精神による身体支配の継続

このように、キリスト教支配からの脱皮をなしとげようとしたルネサンス精神は、「身体」にとってどのような影響を与えたのであろうか。端的に述べるならば、新プラトン主義における古代プラトンの理想の人間の姿の「復活」があったことから想像されるように、やはりプラトンの「肉体」に対する否定的見解を受け継ぐものであった。フィチーノにおいても「魂や知性が肉体によって制約を受け、その正しい活動が妨げられるという認識は、たしかにプラトンから来たもの」(田中、1981:p.231)であったし、ルネサンスの絵画が、「感覚的に見ることの出来る表情を通して、見ることの出来ない内面的本質的な『精神』を表現すること、身体において、身体を通して、精神を表現する」(下村、1989:p.241)といったように、そこにおける「身体」は、「魂を反映する肉体」という隷属的な位置以外の何ものでもなかったと考えられる。

一方体育史家は、このルネサンス期を体育における中世キリスト教の「暗黒時代」と対比する形でいわゆる「体育」を取り上げている。すなわちそこに展開されるのは、「中世期の学校には体育の入るべき余地は決して見出されなかった。それは、教育がその目的・方法及び内容共すべて禁欲主義に支配されていた」(ライス、1975:p.71)からであるが、ルネサンス期に

においては、「個人主義を促し現世の価値を認める社会では、当然、身体の保護及び発達が重要視される」のであり「人文主義者が古代ギリシャ・ローマの文化を発見したとき、それらの社会で体育人が非常に尊敬されたという感を深くし（中略）、その結果、人文主義者たちは、大抵、皆、体育の必要性に就いて筆を取った」（ライス、1975：p.81）という論理である。しかしながら、このルネサンス期において取り上げられる「体育の必要性」は、「精神の解放」と同等の位置関係に「身体」の存在があったのかという点においては、疑問が残る。確かに中世キリスト教社会における禁欲主義によって禁じられていた身体活動は、個人の手に戻され、今日においても楽しまれているテニス等、娯楽的なものが楽しまれていた資料は見出されるのであるが、それらが学校教育という範疇において取り上げられることはなかった〔註5〕。

このことは、キリスト教布教以来の、すなわち「身体」はあくまでそれ独自に教育される対象と考えられるものではなく、「精神」との関係において、「精神」の教育に隷属する形で存在するという関係から抜け出したものでなく、ルネサンス以後における宗教改革によって、さらにこうした考え方が強化されていったと考えられる。

5. 「身体」の独立と不在の継続

ここまでにおいて、中世ヨーロッパにおける、「精神」と「身体」の取り扱われ方と、「ルネサンス」をキーワードとし、解放された「精神」と解放されえなかった「身体」の一因について、概略ながらたどってきたわけであるが、そこに見られたことは、「魂＝精神」に関しては、古代、中世及びルネサンス期を通じて自由－束縛－解放というプロセスを経ているにもかかわらず、「肉体＝身体」に関しては、「魂を反映する肉体」という考えのもと、何ら変化を見せていないということである。

ここで「魂を反映する肉体」から逃れ、「身体」が独立して捉えられるという事象を教育に求めるならば、その後多くの年月を要することになる。佐藤（1993）はそれをスペンサーの「三育思想」に求めている。

この三育思想における教育学上の特徴を簡単にいうなら、人間存在の分節的な理解、すなわち、人間を知性、感性、身体性という三つの能力的契機からなるものとして把握する仕方がまずあって、こうした存在者である人間の全的な完成をはかるためには、おのおのの能力的契機を対象とする「知育」「徳育」「体育」が、それぞれ独自の方法をもって組織的に展開されねばならない、とするところに求められよう。体育史的、あるいは、体育哲学的にみて重要な点は、中世以来の西欧にあって消極的評価に終始してきた「身体」が、「三育思想」を経ることで、とにかく、教育の対象として再発見された、ということであろう。（佐藤、1993：p.181）

すなわち人間の「身体」は、自ずからに身体的能力が顕現化されるものではなく、また「精神」の教育によってなされるものでもなく、「身体」に対する独自の教育方法があってこそ、「人間の全的完成」の一要素として重要な意味を持つことを示唆するものであり、ここに「支配－服従」関係からの「身体」の解放を看取することもできよう。

しかしながら佐藤も続けて述べているように、「こうした身体に関する評価の転換が何によってもたらされたかといえば、身体そのものについての認識があったからというわけ」（p.182）ではなく、その社会における必然的要請、スペンサーの時代においては「最大多数の最大幸福」という「功利主義」における「労働力の商品化」を遂行するための「身体」として、教育対象

になったに過ぎないとも言えるであろう。

産業革命以降、飛躍的な科学技術の進歩の結果としてもたらされた現代社会を見ると、我々は「精神」が支配しようとする対象の変化を、それまでとは違った形で見て取ることが出来る。すなわち、「精神」の支配対象が、我々の「身体」そのものから、「機械化」という「拡大された身体」〔註6〕に向けられているということである。しかも、「精神」による支配の限界を無限とする考え方は、「身体」を超え、「機械」さらには「自然界」にまで及んで来ていると考えられるのである。プラトン以来、ルネサンス期や産業革命において加速された「魂を反映する肉体」をこうした状況に敷衍するならば、それは「精神を反映する機械文明」とでも言えるものであろう。（下図参照）

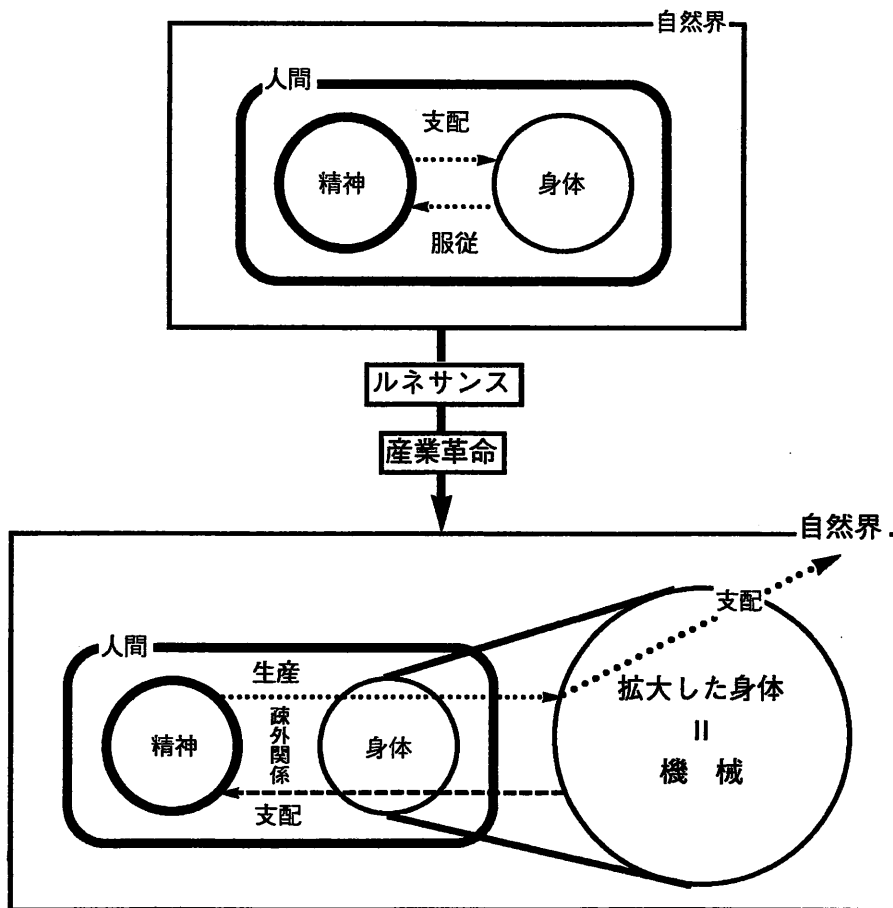


図1. 「支配—服従」関係の歴史的変遷

「機械」そのものは、人間の「精神＝知性」が作りだしたものであるが、一方で、逆にその「機械」に支配される関係、すなわち疎外関係が生じ、「機械」なしでは身動きのとれない現状をうみだしている。換言するならば、「機械」が「疎外態」として人間の前に立ちはだかっているのである。そして、自らの「精神」において自由にコントロールできるという過信は、環境汚染、自然破壊や健康問題等々の現象として噴出し、現代社会において様々な「歪み」を生じさせていると言えよう。このような状況において、今一度「身体」に焦点をあて、「支配—服従」という関係以外の「身体」の存在を考えることは不可能であろうか。

6. 「身体」の再発見

現状に至るプロセスにおいて、その主たる要因を我々は「精神」の過信においた。すなわち「精神」の支配できる対象を無限とする考え方こそが、今日における「歪み」をもたらしていると仮定したわけであるが、とするならば、その過信に対し警告を与える存在としての「身体」、すなわち、心身関係における調和を取り戻すという役割を「身体」に求めることも可能であろう。なぜならば、過信は「精神」自身にその行き過ぎを警告する力の無さの現れであり、一方で「無限の自己治癒力」を秘めていると言われる「身体」が、心身の不調和において反応し、「身体の声」として「精神」を呼び起こすことが可能と考えられるからである。またこのような「身体」は、当然のことながら生まれながらにしてあるのではなく、常に鋭敏な感受性をみがくことによってこそ心身関係における調和としての「身体に秘められた力」が機能するとも言えよう。ここに「身体」を再考察する現代的意義があると思われる。

こうした「魂を反映する肉体」と連続した「精神を反映する機械文明」＝「人間の知性が反映する科学技術」という考え方における限界を示すためには、「自己治癒力」（「身体」に潜在的に備わっているとされる）によって発せられた「身体の声」を「精神」にフィードバックすることが必要であると考えられる（この点においては、今後の研究においてより吟味していく必要があると思われる）。またそれによって、現代社会においてもたらされた機械文明の「歪み」を正していく必要があると思われる。

註及び引用・参考文献

〔1〕イギリスの哲学者、B.ラッセルは、古代、中世、近世を通じる哲学者のうちでもっとも影響力が大きく、大きな感化を与えた哲学者としてプラトンの名をあげ、特に、13世紀までのキリスト教神学とその哲学は、プラトンの的であったことを指摘している（ラッセル、1959：pp. 200-206）。

〔2〕アジュールとは、「聖なる場所、避難所」と訳されるものであり、中世において創造されたものではなく、古代から継続されてきた概念である。古代においては、「神聖な空間やモノと接触した者が神聖な性格をおび、誰もその人に手出しができない状態になること」（阿部、1987：p.88）のことである。

〔3〕阿部によれば、こうした事例は、死者が原告として裁判に出席していなければならないとする法典や、夫が死ぬと妻が夫の負債の責任を負ったが、夫の死後離婚し、夫の財産のうち自分の持分を放棄すれば、負債の責任を免れることができる、といったような私的な日常生活においても一般的にみられたことを指摘している。（阿部、1984：pp.5-10）

〔4〕レオナルド・ダ・ヴィンチの「最後の晩餐」における「遠近法」の持つ意味について、田中（1981）は以下のように解説している。

「神」の眼と画家の眼が重なることを可能にした遠近法とは、客観的・科学的な再現方法ではなく、あくまで個人的な世界であり、そのような世界として見る者も受け取るのである。人の数その眼の数だけ遠近法が存在するわけであり、絵画を見る場合は、画家の遠近法にそれを見る者が合わせるということに他ならない。キリストの表情を直視したレオナルドの視線をわがものとしたとき、この『最後の晩餐』の真意が了解されるのである。

それは裏切者を告げるキリストの姿に見た人間の孤独の世界であり、その孤独な世界こそが現実の世界であ

る。近代西欧人が個人主義によって見つめた世界が視覚化されているといつてよい。遠近法はまさにそれにふさわしい表現であったのである。(pp.247-248)

〔5〕 D.B.ヴァンダーレン・B.L.ベネットによれば、ルネサンス初期のイタリアにおいては、富裕商人、銀行家、学者の息子たちに対して私的に設立された非公式の人文主義学校や騎士宮廷学校等で体育が学校教育において取り上げられたが、それらも後に崩壊し、その後北ヨーロッパで展開された中等学校においては、体育が学校計画に採用されることはなかったと述べている。(pp.129-141)

〔6〕 自らの身体を道具として出発した人間が、今日、自分達の日常の行為の能率拡大を求め、より強化、拡大し、もはや人間の身体的能力とはかけ離れた力を発揮する「機械」を作り出してきた。この意味において「機械」は「拡大された身体」と捉えることも可能であると考えられる。

- 1) 阿部謹也, 1984: 死者の社会史—中世ヨーロッパにおける死生観の転換—, 日本エディタースクール出版部
- 2) ———, 1987: 甦える中世ヨーロッパ, 日本エディタースクール出版部
- 3) 市川 浩, 1992: 精神としての身体, 講談社
- 4) 池上俊一, 1992: 歴史としての身体—ヨーロッパ中世の深層を読む—, 新創社
- 5) 伊藤公雄, 1991: 身体論の系譜, ソシオロジ, 第36巻1号, pp.6-16
- 6) 子どもの生活科学研究会編(1995): 子どもとマスターする49の生活技術, 合同出版
- 7) パノフスキー(Panofsky, E.) (中森義宗, 清水忠訳), 1973: ルネサンスの春, 思索社
- 8) ライス(今村嘉雄, 石井トミ訳), 1975: 世界体育史, 第6版, 不昧堂出版
- 9) ラッセル(Russell, B.) (市井三郎訳), 1959: 西洋哲学史1, バートランド・ラッセル著作集11, みすず書房
- 10) 佐藤臣彦, 1993: 身体教育を哲学する—体育哲学叙説—, 北樹出版
- 11) 下村寅太郎, 1982: ルネッサンスの人間観—「芸術家」の成立を中心として—, 古田光編, ヨーロッパにおける人間観の研究, 未来社
- 12) ———, 1989: ルネサンス研究—ルネサンスの芸術家, 下村寅太郎著作集4, みすず書房
- 13) 篠崎 榮, 1993: 「新しい倫理学のために(3)」, 熊本大学教養部紀要人文・社会科学編, 第28号, pp.1-18
- 14) 田中英道, 1981: ルネサンス像の転換, 講談社
- 15) ヴァンダーレン, ベネット共著(加藤橋夫訳), 1976: 新版体育の世界史, ベースボール・マガジン社