

# 体験共有幻想としての古流武術

—武術の術技伝承を事例として—

田 隴 和 久

## 1. 本稿の目的

『社会学的身体論試論』（田隴：2005）以来、「私の社会学」を念頭に、古流武術の術技伝承を事例とした身体への「社会学的」アプローチと、社会変動論との接合を試行してきた。古流武術については身体操法そのものを「切り口」とする試みを模索していたため、当初は「身体的同調」「身体意識」という社会学とは程遠い「体育学」的アプローチから脱することが出来ずにいた（田隴：2008, 2009）が、『術理伝承と技言語』論試論（田隴：2017）において、術技伝承の場を「共有される歴史の産出作動」として語ることで、ようやく社会学的論及となり得た。しかし、この「共有される歴史の産出作動」という語りには、日常的リアリティとの乖離が感じられ、納まりの悪さ、居心地の悪さを払拭できずにいた。本稿では、以下に述べる私の体験をもとに、「共有される歴史の産出作動」を「体験共有幻想の産出作動」として再構成することを目的とする。

古流武術は神秘主義や神通力<sup>1</sup>といった精神世界と、現実世界（物質世界）の架橋物としての「スピリチュアル」と親和性を有する。例えば、兵法三大源流とされる、念流、神道流、陰流には、流祖開眼の伝承として神秘主義的体験が語られている<sup>2</sup>。

特に「合氣<sup>3</sup>」系武術では、理合・技法としての「合氣」が言語化されていないことから、「合氣」の存在をめぐってスピリチュアルなものとの親和性が高い<sup>4</sup>。流祖・開祖として多くの生の「言葉」を残している合気道開祖植芝盛平は、大本教の出口王仁三郎に師事した。植芝の口述をまとめた『武産合氣』（高橋英雄 2004）は、大本教系の岡本天明が自動書記によって記録した『ひふみ神示』（岡本天明 2014）と多くの共通点を指摘できる<sup>5</sup>。また、『武産合氣』が白光真宏会出版本部から刊行されていることは、「合氣」とスピリチュアルとの親和性を表す証左であろう。

とは言え、すべての古流武術が、スピリチュアルなものとの親和性を有するわけではない。本部流御殿手継承者であった故上原清吉師の御子息、上原健司氏への聴き取り調査を行った際、

誤解されることを覚悟の上で、沖繩戦を武術的智慧で戦い生き抜いたとされる上原清吉師<sup>6</sup>が生前に術理との関連から神秘体験を語ったことへの有無を尋ねたが、熟考の末「そういう話しは記憶にない」と断言された<sup>7</sup>。また、20年以上前、酒席で沼義昭先生が、白土三平の『忍者武芸長』(白土三平1997)『カムイ外伝』(白土1997)を例として、忍術の合理性という点をお話くださったことがあるが<sup>8</sup>、私自身古流武術修業をはじめて以来、勢法(型)を構成するひとつひとつが、勝ち口を得るために徹底的に無駄な動きを排除しつつ合理的に構成されたものであることを痛感している。

私が師事する大崎司善師は、植芝の「黄金体験」(高橋2004:17-22)をはじめとする武術家のスピリチュアルな体験を「脳が見せる幻影」と断じるが、要は自身の武術的感覚を「どう解釈するか」の問題に尽きるといえよう。駒川改心流黒田寛正郡師、黒田泰治鉄心斎師の逸話には「気合と幻視術」(黒田鉄山・甲野善紀 2000:138-143)といったスピリチュアルなものとも理解し得るもの、また、柔らかいものを斬る、鉄を斬る、炎を斬る、水を切るといった(黒田・甲野2000:260-262)技法にかかわる合理的なものが併存している。私自身としては、これらはすべて、合理的に構成された勢法を正確に再現可能にする身体(武術的身体)の獲得がなせる術技としてらえるべきであり、「合気」も武術的身体獲得(=合気体獲得)により操作可能となる術技(=身体を使い方)として見るべきと考える。

「武道」と称される近代スポーツ関係者には、往々にして国粹主義・民族主義という思想との親和性を感じさせる<sup>9</sup>のにたいして、古流武術がスピリチュアルとの親和性を持つということは、近代スポーツとしての「武道」と古流武術を分ける指標となり得ると思われる。

令和元年6月、武術修業のネットワークを通じ、大本教系の、いわゆる「自己啓発セミナー」とでもいうべき会合にオブザーバー兼体験者として参加する機会を得た。セミナーに参加した理由は、私が修業している大東流合気柔術は、植芝が創始した合気道の源流であり、大東流の理合と大本教との関係性を確認するためのヒントを得る機会としてセミナーをとらえたことに起因する。また、私が大東流と新陰流を同時に教授いただいている大崎司善師が、大東流理合と新陰流理合の合一を試みており<sup>10</sup>、その教授過程で武術的身体獲得に際しての呼吸法と瞑想の有効性・重要性への「気づき」を得たこともきっかけの一つであった。特に、この大本教系自己啓発法の創始者から伝授された「マントラ」の呼吸法・瞑想が、武術的「気づき」と同一のものであることを実感したことによるものであり、要は古流武術修業の一過程として参加したという点に尽きよう。

セミナー参加者や会を通じて知り得た団体関係者には、武道経験者、合気道経験者、野口整

体験者が含まれていることをセミナー会場で知り、身体との対話とスピリチュアルなものとの親和性を実感させられた。セミナーは他参加者との対話と、発話内容の相互読み解きを中心に進められたが、この対話と読み解きは自身の「内省的コンテキストの書き替え」をもたらすと同時に、他者の視点から自身を「客体化（セミナーが採用するコンテキスト枠組みにもとづく読み解き）」させることを目的としていた。こうした他者との対話・読み解きプロセスを経て、「自身が語る自己」と「他者が読み解く自己」間の齟齬から生じる葛藤・ゆらぎを体験し、この葛藤・ゆらぎの体験を、セミナーが用意したコンテキストとして受け入れ、乗り越えることによる霊的レベルの向上へと導くことが目的とされていたと理解している。

セミナー参加が古流武術修業の一環としてのみ意味づけられるものであったならば、社会学の俎上で論じる必要はなかったが、私がおの場目で目にしたのは、「意味剥奪と意味付与によるコントロール」とも言える事態であった。言い換えるならば、「私にとってのリアリティ」が他者によって剥奪され、他者が用意したコンテキスト枠組みを能動的に受け入れ、それに従って主体的に「私にとってのリアリティ」が書き換えられるという事態であり、「主体的意味付与を剥奪」され他者の用意したコンテキストに支配されることの恐怖をまざまざと感じさせられた。

本稿においては、「いま」を「意味剥奪と意味付与によるコントロール」が不可避的な社会としてとらえつつ、こうした現代社会において古流武術の術技伝承の「場」が提示し得る可能性を論じつつ、「共有される歴史の産出作動」を「体験共有幻想の産出作動」として再構成することを試みる。

## 2. 「いま」をどう語り得るか

ここでは、私自身が社会理論をどのように理解し、取り扱おうとしているかを明示し、それを踏まえた上で、私が語り得る「いま」を導き出し、確定させてみたい。

鈴木智之が指摘するように、現代社会を語る「言葉」としての社会理論の「力」が問われている状況下で（Z. パウマン 2009：341-342）、われわれが依拠・選択可能な社会理論は多岐にわたるとは言い難いであろう。社会変動のスピードに対応しあぐねているという指摘（パウマン 2009：341-342）を前提とするならば、個々の社会理論には、現代社会を語る言葉としての有効性という側面と同時に、陳腐化という側面を有しているように思われる。

例えば、G. リッツアは、「効率」「計算可能性」「予測可能性」「制御」を「マクドナルド化」

の構成要件として設定している (G. リッツァ 1999)。『マクドナルド化する社会』はソヴィエト連邦崩壊 (1991 年) の 5 年後、1996 年に発表されているが、同年、S. P. ハンティントンが『文明の衝突』で、冷戦終結後の世界において「いずれの文明がグローバル・スタンダードとなるのか」を問うたことを考えるならば、リッツァは、M. ウェーバーの「普遍的合理化過程」の系譜から「アメリカのやり方」がグローバル・スタンダード化していく「鉄の檻」を描き出したと言えよう。同時に、J. ハーバーマスが指摘する「資本主義システムによる生活世界の植民地化」を不可逆的趨勢とするという意味で、意図せざるハーバーマス継承者と位置づけられよう。

「マクドナルド化」の「効率」「計算可能性」「制御」はハーバーマスの「意味喪失」「自由喪失」、N. ルーマンの「複雑性の縮減」という「言葉」の延長線上に位置づけることで、「いま」を語る言葉としての妥当性を持ち得ている。だが、「予測可能性」を「鉄の檻」としての「ルーティン」構築とする点については、幾つかの解釈が可能であろう。系譜的に考えるならば、ルーティンとしての「計算可能性」は、権力による複雑性の縮減の一側面として位置づけられよう。しかし、「いま」を「液状不安」として語る Z. バウマンによるならば、「いま」は、ルーティンとしての「基本的な必需品」が供給され続けていて、頼りにすることができるだけの保護力を持っている世界から強制退去させられ「恐怖」が恒常化した世界として描かれている。バウマンの描き出す「いま」は、決断主体としての諸個人が、主体的に決断的選択をおこない得ない世界。ルーマンの言葉を借りるならば、「複雑性の増大」による行為選択不能状態に置かれた世界である (ルーマンにおける「複雑性の増大」は選択肢の増大であるのに対して、バウマンにおけるそれは選択肢の液状化であるが、ここでは「選択不能」という点から両者を同一地平に存すると理解する)。リッツァは「複雑性の縮減」された世界を語り、バウマンは、縮減され得ない「複雑性の増大」という世界を語る。また、ハーバーマスとルーマンを相補的に関係づけ、「意味喪失」を「複雑性の増大」の帰結として、「自由喪失」は「複雑性の縮減」の帰結として捉えたい。このように考えるならば、われわれに残されているのは「いま」を語る「言葉」の創造ではなく、すでに与えられた言葉によって、「いま」をどう語り得るかということなのではないだろうか。

### 3. 共存としての結合

片桐雅隆は社会の喪失過程としての「個人化」を、近代的個人化・再帰的個人化・私化・

心理化という4つの独立した過程から描き出している（片桐 2017）。認知社会学を標榜する片桐は、近代的個人化を「人間、人類などの普遍的な枠組みに位置づけられた人間類型」という「自己を位置づけるカテゴリーが、個別的な集合体から、より普遍的な枠組みに移行する過程」（片桐 2017：16）と位置づける。これにたいし、再帰的個人化は「近代的個人化に見られたような普遍的な枠組みが困難となり、個々の場面で再帰的に求められる自己の在り方を前提とする」（片桐 2017：16）ものとして語られている。私は、この個人化を、ルーマンの指摘する選択可能な行為の複雑性の増大、バウマンのルーティンあるいはアイデンティティ液状化の帰結として位置づけたい。だが、「個人化」とは、いかなる意味において「危機」という位相から論じることができるのであろうか。ここでは高田保馬の『社会学概論（1949）』と『勢力論（1958）』に依拠しつつ、個人化を危機という位相の下にとらえてみたい。

高田保馬は「社会そのものの概念」を「なんらかの結合即ち依存または親しみがなくては、関係が如何につよくても社会ありとは言えぬ」（高田 2013-2：24）として、「結合」を「社会そのものの概念」とすることを提唱している<sup>11</sup>。高田は「結合」を「社会」の本質とする立場を、①心的相互作用、②意志結合説、③共存説の三者に分類したうえで、①心的相互作用と②意志結合説を「何れの諸説も未だ真に社会の本質を明らかにし得たりとは云い難い」（高田 2013-2：31）として斥け、「共同生存」としての③共存説を

「共存が成員によって欲求せらるる時初めて、社会の存在が認め得られる。この共存の欲求そのものに二種がある。一にあっては、共存がそれ自体のために欲求せられ、二にあってはそれが他の目的の為に欲求せられる。云わば共存そのものの望まれる事が前者にあっては直接的固有的にして、後者にあっては間接的派生的である。前者を結合の為の結合と名づくべくば、後者は利益の為の結合と称すべきである。しかしてこの区別はあれども、共に社会の本質たる点に差異はない」（高田2013-2：32）

として、「共同生存」の立場をとる。

さらに

「しこうして、かかる社会の本質は無条件に社会そのものとして取り扱われるべきものではない。例えば、生命は生物有機体の本質にして、生物を生物ならざるものと区別せしめる、然れども生命そのものはただ本質のみを掲げ示すと云う制約に於いてのみ生物そのものと云わ

れ得る。無制限に生命即ち生物と云い得べきではない、生物はこの本質たる生命を伴えるある事実たるに止まる。社会とその本質の関係またこれに同じ。望まれたる共存は社会の本質として、云わば社会を社会たらざる事象より判別すべき標徴たるに止まる、社会は常にこの標徴を伴える所の事象としてのみ存在する。従って望まれたる共存は社会の本質のみを掲げ示めすと云う条件の下に於いてのみ社会と同視せられ得る」(高田2013-2: 32)

として、『社会学概論 (1949)』において、「社会の標徴」しての『勢力論 (1958)』への道が準備されている。高田における「勢力」とは「服従せらるる能力」(高田2013-1: 4)と定義されるが、私が重視するのは「勢力」それ自体ではなく、高田の「勢力」の位置づけ・捉え方である。高田は「勢力」を、

「社会的勢力は一方に於いて、優越を求むる態度即ち力の欲望を必要とするのみならず。他方に於いては従属を求むる態度ことに従属の本能を必要とする。力あるものにたいしては自ら従属を捧げる傾向がある。これは全く理知と打算とを離れ、自ら進みて相手に従属し相手の意志に従って動くことを意味する。それは打算に基づく合理的の従属でなく、従属そのことの故に従属を求むる非合理的な態度である」(高田2013-1: 30)

としている。さらに「結合定量の法則」への言及においては、

「パレートの残基、及び派生体に関する見解の如きまたこれに属する。いはゆる社会学主義の如き又は知識社会学の如き、思想ないし精神文化の種々なる現象を社会的なるものによって説明しそれに還元しようと努力するにしても、その説明の前提としては、やはり何ものか人性として一般的なるものを前提とするのではないか、少なくとも社会的事象の理論説明を許さうとする限りは、之を肯定しなければならぬと思ふ」(高田2013-1: 274)

と述べ、V.パレートの残基への積極的評価がなされている。伊藤公雄はパレートの意義を「合理的行為は、人間にとっては、むしろ例外的なものであり、非合理的=非論理的な行為をこそ問題にしなければならない」(伊藤2008: 61)としている。しかし、高田においては「非論理的な行為を問題に」するのではなく、「非論理的な前提からの説明が試みられた」のであり、高田のパレート理解も、この文脈でなされたと考えらるべきであろう<sup>12</sup>。

高田の社会学的思考を経て、ようやく「個人化の問題点はどこに存するのであろうか」という問いにたいする一つの見解を提示することができよう。

高田は「社会意識」への言及にさいして、

「社会意識は社会の多人数に於いて共同なりと思わるる欲望である、この欲望という表現が狭く解せられ易きことからいえば、多人数に共同なりと思わるる情意なりというべきである。共同であるというのは、方向を一にすると解せらるべきものである。欲望にはこれを意識する主体と、誰のためにというように帰属する主体とがある。私が国の為に悲しむというとき、帰属主体は国であるが意識主体は私である。多人数に於いて、各自が自己の為に悲しむとき、それは共通であるが、共同または方向同一ではない。多人数が皆国の為に悲しむとき、それは共同である。共同の事実よりも共同であると思うこと、即ち共同の意識の伴うことが重要である」(高田2013-2: 108)

と述べている。さらに、高田は「神に対する信念が多数の人人に存在する時、それは共通なるのみならず、神に対する傾向即ち欲望の方向が同一である。これらの場合、方向の同一が成員の意識に上りきたれば拘束力の要素を生じ、共通なる意識内容が社会意識となる」(高田2013-2: 109)として、具体的拘束力としての「共同」を構想する。しかし、私は高田の「共存としての結合」「非論理的前提からのアプローチ」を受容しつつ、「共同」を「多人数に共同なりと思わるる情意」として「共同」を理解するにとどめることで、「共同」概念そのものを非論理的前提とすることを試み、「個人化の問題点」を「共同情意としての結合の喪失」として語ってみたい。認知社会学の片桐においては、「非論理的前提」は「カテゴリ化作用」「自己に言及的な語彙」と理解されるであろうが、私は、

「ふつう記憶と申しますと、それは、もの心ついてから以後に集積されたものを指すようですが、私がお話します記憶とは、臍の緒が切れる以前から、つまり生まれながらにして備わったものであります。三十億年のコアセルベートの彼方から、からだの奥深くに、次から次へと累積されてきた記憶のことであります。ロゼッタストーンの不可解な記号のように、この累積された記憶はからだの奥深く、細胞原形質の中核をなすDNAのあの二重の螺旋文様の中に秘めやかに刻み込まれているのです。われわれはこの記憶を「生命記憶」と名付けておりますが、じつは、この記憶もまた、何らかのきっかけで「回想する」ことがで

きるのです」(三木2002:81)

と三木成夫が語るような「それ以前の問題」として考えてみたい。

#### 4. 個人化という危機

ここまで高田保馬を受容することで、非論理的前提としての「共同情意としての結合の喪失」という視座にたどり着くことができた。しかし、「結合の喪失」とはいかなる事態を意味するのであろうか。ここでも高田の主張を手掛かりとしてみよう。高田は

「結合に導く数多の傾向がある。けれどもこれらの傾向はそれ自体のみで社会を作り上げる事は出来ない。必ず何らかの事情をまちでのみ結合の作用を営む。例えば、群居の欲望があるとしても、個人と個人との間に何らかの事情が存在しない以上は結合の生ずることはない。甲と乙とが地域を同じくして住む時結合が生ずるとすれば、地域がこの事情である。また私どもは自分の利益を追求し従って利益を与えてくれる人に結合する傾向があるとしても、この傾向だけでは何の社会も生じない、相手の利益がやがて私の利益であるという事情の存するに於いて初めて結合が行われる(中略)それによって結合を生ずる事情を名づけて社会的紐帯と云う。紐帯が物を結束するように人人を結束して社会を作り上げる事を意味する」(高田2013-2:93)

として、結合における結束物の必要性を指摘している。高田における「社会的紐帯」は結束物となり得る「場」であるといえよう。しかし、複雑性の増大と液状化が進行する現代社会において、われわれには結束物たる社会的紐帯を何に求め・期待し得るのであろうか。A. ギデンズが描き出す、純粋な関係性の拡大としてのハイ・モダニティ(A. ギデンズ1995)において、高田が例示するような「相手の利益がやがて私の利益であるという事情」を一般化させることは困難といわざるを得ない。

私は、「共同」概念同様、経験知として首肯可能な「人性として一般的なるものを前提」(高田2013-1:274)とする「非論理的前提」にもとづき、高田の「社会的紐帯」概念を「他者と何かを共有できているという実感」として理解し、さらにこれを高田のいう「前提」、つまり「人性として一般的なるもの」と位置づけてみたい。そこからするならば、われわれは他者と



「何か」を共有することを求めざるを得ない。しかし、「自己を位置づけるカテゴリーが、個別的な集合体から、より普遍的な枠組みに移行する過程」(片桐 2017: 16)としての近代的個人化における共有物は「イメージ」でしかない。W.リップマンの指摘にしたがうならば(W.リップマン 1987)、イメージは曖昧模糊とした幻影でしかない。こうした普遍的に共有されるイメージは共有物としては脆弱なものでしかあり得ず、容易に書き換え可能なものである。さらに、「個々の場面で再帰的に求められる自己の在り方」(片桐 2017: 16)を問い続ける再帰的個人化においては、自身の行為・経験の問い直しがループ化することによる解答不能状態という陥穽が招来されることとなろう。

先述の自己啓発セミナーによる「主体的意味付与剥奪」は、再帰的個人化がもたらすループ化による「私にとってのリアリティ」の喪失として読み解くことができよう。こうした事態は「承認欲求」として語り得る。斎藤環、土井隆義は、「若者の承認依存」に着目するが(斎藤環 2016, 土井隆義 2009)、つまるところ「承認」とは、「他者のコンテキスト枠組みへの主体的・能動的取り込まれ」ということであろう。

自己啓発セミナーが用意したコンテキスト枠組みからの「私にとってのリアリティ」の書き替えとは、用意されたコンテキスト枠組みへの「取り込まれ」としての承認なのである。特に、私が参加したセミナーにおいては、不可知であるがゆえに肯定・否定の彼岸にある出口王仁三郎の「一霊四魂」にもとづいたコンテキストに、自身の行為・経験の意味づけを落とし込み、書き換え、「意味剥奪と意味付与によるコントロール」に受動的かつ能動的に身を投じることによって、ループ化からの離脱を可能たらしめていた。自己啓発セミナーの事例にみられる承認欲求では、用意されたコンテキスト枠組みに「取り込まれ」ることで「他者と何かを共有できているという実感」を得ていると言えるであろう。

これにたいして、ソーシャルメディアをつうじての時事問題への意見表明、画像・動画として切り取られた自身の体験のアップロードを事例として承認欲求を語る場合(加藤寛子 2019)には、リツイートや「いいね」機能と承認欲求に着目し、承認欲求の高低とソーシャルメディア使用傾向の関連性という視点から、ソーシャルメディアへの依存を明らかにすることが試みられる。しかし、こうした見方に私は異を唱えたい。私は、近代的個人化の帰結として、共有できているという実感を得るために自身の体験としての「過去」<sup>13</sup>に他者を「勧請」していると考える。「勧請され」た他者はリツイートや「いいね」をつうじ、「私の過去」を「意味」あるものであることを実感させてくれる。同時に、「私の過去」は他者と共有された開かれた過去へと変容させられるのである。現時点では「勧請」とは「いつかせる」ことであるとしてお

こう。自己啓発セミナーの事例は「勧請される主体」としての姿であり、ソーシャルメディアの事例は「勧請する主体」としての姿であるが、いずれにせよ、われわれは「勧請され」あるいは「勧請する」ことによって「他者と何かを共有できているという実感」を得ることができるのである。

自己啓発セミナーは、セミナーが用意したコンテキスト枠組みに「取り込まれる」ことで「他者と何かを共有できているという実感」を与えるが、勧請は「コンテキスト」への「取り込み」ではなく、「いつかせる」ことそれ自体が「共有できているという実感」なのである。勧請において「共有できているという実感」をもたらせる「もの」は、客体化可能なものである必要はない。B. アンダーソンは「国民」「ナショナリズム」を「イメージとして心に描かれた想像の政治共同体」であることを指摘した（B. アンダーソン 2018：24）。アンダーソンが指摘する“image”とは、岸田秀がいう私的幻想の共同幻想化（岸田秀 2017：62）と同義であろう。岸田は「現実への適応と合理性の面ばかりに重点をおく集団は、その成員の私的幻想を共同幻想へと吸収できず、したがって、集団としての統一性をもち得」（岸田 2017：67）ないと断じているが、再帰的個人化として位置づけられる「いま」は、近代的個人化におけるような、普遍的に共有されるイメージをもはや共有し得ないであろう。勧請によってもたらされる「共有できている実感」とは「他者もこの体験を共有しているはずだ」という幻想、つまり「体験共有幻想」でしかない。

しかし、このように考えたとき、幻想が個別的に「現実に行き届いてしまった解釈」（岸田・伊丹 1992：15）であることを考えるならば、「勧請し」・「勧請される」の何れであったとしても、コンテキストへの「取り込み」は不可避となってしまう。とするならば、「私にとってのリアリティ」が他者によって剥奪され、書き換えられるという、他者による「意味剥奪と意味付与によるコントロール」を、われわれは「鉄の檻」として受け入れざるを得ないのであろうか。私は、この問題を解決する手掛かりを古流武術の術技伝承の場に求めて探してみたい。

## 5. 武道と武術

ここまで、私自身が社会理論をどう理解し再構成しているかを明らかにすることで、「勧請」による「体験共有幻想」として「いま」を語るという視点を導き出したが、ここでは、コンテキストへの「取り込み」をとまなわない「勧請」としての古流武術の術技伝承について論じる。

「武道」という呼称には二つの意味がある。第一に、古くは山本常朝の『葉隠』、あるいは新

渡戸稲造の『武士道』で語られる「武士道」としての「武道」。第二は、「日本で体系化された武技の修練による心技一如の運動文化で、心技体を一体として鍛え、人格を磨き、道徳心を高め、礼節を尊重する態度を養う、人間形成の道」としての「武道」である。今日的には、専ら後者を意味する言葉としてとらえられ、日本武道協議会の武道定義、武道憲章からは「修行としての体育教育」という主旨で意味づけられ、語られていることがわかる。

中嶋哲也は『近代日本の武道論』（中嶋 2017）において、武術が体育へと編入されていく過程を「武術の武道化」として描き出している。明治 8（1875）年、阪谷素は『養精神一説（1875）』において、「武術の訓練を通して、兵士に必要な「大和魂」の育成を試みることを構想し」教育における武術の必要性を説いた。阪谷は森有礼との論争において「暴戾の習に生するにあり」として武術の弊害について言及しているが、こうした事態には指導者の教導による克服を構想している。この阪谷の構想は、「心技体を一体として鍛え、人格を磨き、道徳心を高め、礼節を尊重する態度を養う、人間形成の道」という武道観の源流と位置づけることができよう。しかし、教育行政において「武術の体育化」は批判の対象であった。明治 13（1880）年の元老院会議における「武技体操論争」では、「体操を生理学によって構築された「文事」であるのにならして、武技は生理学に則った「文学」の範疇に属さない」「体操とは似て大いに非なるもの」「武術は以て体育に功あるものならず」として位置づけられていた（中嶋 2017：55-71）。

こうした「武術の非体育的位置づけ」という潮流は、拙稿『武術の場における身体的同調』においても指摘したように、柔道創始者である嘉納治五郎を転轍手として「武術の武道化」へと進行していくこととなる。中嶋は、永井耕介が指摘する「自国の伝統文化のつくりかえ過程」（富永 1994：59-61）としての外圧（近代化＝西洋化）にたいする抵抗と、理論武装による柔術の延命（永井 2008：44）という柔道成立の背景と同時に、嘉納が「観察、記憶、試験、想像、言語及び大量」といった概念の相互補完である「智力」を修身的知育の一つとして位置づけ、柔道を「観察－実験－総合」という「西洋の学理」を体現するものとしてとらえたことを明らかにしている（中嶋 2017：82-98）。この後、「日本精神」の一文脈として武道を位置づけることにより、西洋文化批判としての武道のスポーツ化批判がなされたものの（中嶋 2017：256-260）、「大東亜戦争」終戦後の GHQ 勧告により、「修行としての体育教育」という特殊な意味づけがなされたスポーツの一形態としての武道が確立されていくこととなった。現代にいたるまでの「武術の武道化」プロセスは、直線的に単純化できるものではないが、山岡鉄舟に師事し「昭和の剣聖」と称された高野佐三郎は、戦闘法としての「剣道」の実用的価値低下に

ともない、高野の時代においても「今日的」な剣道の目的が心身鍛錬、精神鍛錬にあることを明言している（高野佐三郎 1989）。こうした言説を論拠として、ここでは「武術」の特殊性を明示するために「武術の武道化」の源流を指摘するにとどめておくと、拙稿『武術の場における身体的同調』でも述べたように、旧弘前藩に伝わるト傳流「修行」者である小山隆秀が述べる事例からも、「武術」「武道」の分離としての「武術の武道化」は否定し得ないであろう（田嶋 2008）<sup>14</sup>。

だが、伝統的武術の「修業<sup>15</sup>」者からは、上記の意味における「武道」とは距離を置く傾向を見いだすことができる。嘉納は柔道と「西洋の学理」を接合するに際して、「言語は「人に教えるにただ形のみで示すのと形は形で示しながら口でも話すのとはその分かり方は聞くものにとって大層な違い」があると述べ、身体活動の中にも言語活動が必要であることを説いている」（中嶋 2017：98）。しかし、武術稽古会を主催する甲野善紀は、駒川改心流をはじめとする古流武術継承者である第 15 代振武館宗家黒田鉄山との対談において

「学校教育など集団指導の現場で武道を本格的に取り入れるということは、武道、武術の本来的性格からいって絶対に合いませんね。私の武術の畏友で柳生新陰流を指導されている方も「日本の武術は、本来制度になじまないものですよ」と、私にもらされています。もっとも、感覚のいい教師が、武道の技を通して新鮮なものの見方、捉え方、学び方のヒントなどを示すというなら大変意味があると思いますが、そうした教師は、これまた大量生産の教え方からは絶対に育ちませんから、やはり武術、武道は、特に分けて考えれば、より具体的な技法を学ぶ武術は、縁のあった人と向き合って、直に指導する以外にないようですね」（黒田・甲野 2000：94）

と述べており、黒田もこの見解に同意を示している。私が修業をする大崎師主催の稽古場（一刻館）においては、「教へザル事」「心行マデ試サセル事」「自己最善之技ヲ施ス事」の三箇条から成る「稽古之掟」が掲げられている。ここでは、嘉納の言う「身体活動における言語活動」は、「動作としての型（勢法<sup>16</sup>）」の教授・修正を例外として、技についてを言語化することは厳しく戒められている。これは、古流武術の術技が、攻防における「動作」の速さと臂力等の向上とは無関係であり、「動かずに動く」「ゆっくりと速く動く」ことが要求されるこうした体育学的には説明困難な動きは、型稽古をつうじて「動かず動かす」ともいえる動作を可能にする「体捌き」を修得し、すべての術技に共通する身体感覚である「理合」にもとづいた身

体の書き替えによって可能となる。武術的身体獲得過程を教習課程として合理的に整理・構成したものが諸流派において体系化された型・階梯といえよう。

## 6. 古流武術の術技修得

では、型稽古による体捌き修得とはいかなるものなのであろうか。現時点の私の体験にもとづくならば、「体捌き」は少なくとも二段階のプロセスを経て修得される。まずは、動作としての型を正しく再現することである。ここにおける「正しく」とは、攻防の流れとしての型どおりの動きの手順、太刀の構えといった視覚的再現性を意味する。とはいえ手順としての型を「習得」するだけでは、古流武術の術技修得にはなり得ない。攻防の流れとしての型には、勝ち口をおさめる「武術的働き」が不可欠であり、「武術的働き」をとまわらない型は、視覚的動きをトレースした「似て非なるもの」でしかあり得ない。「武術的働き」としての型を正確に再現するためには「力を抜く」「力を捨てる」ことが求められる。古流武術では、「敵を凌ぐ速さ」「敵を制する強さ」を追求するにさいして、体育・スポーツにおけるような加圧トレーニングや筋力増強による「力」「スピード」向上という思考や方法は採用されない。「力を抜く」「力を捨てる」とは、いわゆる脱力を意味するものではない。「立つ」「坐す」という状況においては、力みなく「そこにいる」だけの状態。比喩的に言うならば、直ぐにどのようにでも動くことが可能なアイドリングがかかった状態ということであろう。この状態は、理合にもとづいた「身体内の処理感覚」に裏づけられた体捌きによって具現化される。

たとえば、抜刀術は「坐構えから抜刀しつつ立つ」という動作を基本とするが、この動作においては、「足を使わず立つ」「片足に体重をかけて床を踏みしめることなく立つ」「右手（利き手）を使わず太刀を抜く」「腕を使わず太刀を上げ・下す」「地面を蹴らず歩く・走る」ことが求められる。要は、床を踏みしめることなく煙が経つように「ふわっ」と坐構え（居合）から立ち合いに変化し、右手で抜かないことで敵が気づく前に敵を制する形で抜刀を完了させ、鞘を離れた太刀は臂力に依ることなく太刀自らが頭上へと上がりたがると同時に太刀自身の重量で下りたがるという三つの動作を、筋力に頼ることなく、何をしたのかを敵が視認できない「見えない動き」として同時的に行うことが求められる。

「足を使わず立つ」「片足に体重をかけて床を踏みしめることなく立つ」ことは、「立とう」とせずに「太刀にしたがって動く（太刀連れ）」ことによって可能であるが、「太刀にしたがう」ためには、足で「立たず」（足への体重移動と床の踏みしめをなくす＝無足）に、体幹内

部を重力に逆らわず落下させるがごとき体内処理をおこない、それに四肢の動きを合わせる体捌きが求められる。

また、「右手（利き手）を使わず太刀を抜く」とは、体幹内部で半身を重力に抗うことなく落とすという処理と四肢を合わせる結果としての抜刀であり、「腕を使わず太刀を上げ下す」とは体幹の皮膚の下（筋肉ではない）を太刀の重さにしたがって動かすという体捌きであり、「地面を蹴らず歩く・走る」ことは、体幹内の中心軸（人中路）左右の半身を、体幹半身の重さに逆らず落下させるという体内処理に四肢の動きを合わせつつ、下肢の腱と靭帯を働かせるという体捌きを同時的におこなうことによって可能となる。

直新影流では、長さ六尺（約 182cm）、重さ四貫（約 15kg）の六角の檜材振り棒による「鍛錬」をおこなうが、この「鍛錬」は加圧トレーニングによる臂力をはじめとする筋力向上を目的としていない。企図されているのは、あらゆる動作を「武術的働き」ある体捌きとして転換させることであろう。「力を抜く」ことで振り棒は自然と頭上に上がり、振り棒自体の重さに従った四肢と体幹の動きを合わせると同時に、体幹の皮膚のすぐ下に「感じる存在」<sup>17</sup>を働かせることで、振り棒はぶれることなく真っすぐに振り下ろされ、新陰流でいう「無形の位」<sup>18</sup>にピッタリと納まるのである。

こうした体捌きは、現時点では、体幹を中心とする全身を「ナノレベル」とでもいうように細分化し、細分化した「点」を粘液状に接合し、それらを「落下」と腱と靭帯の働きで動かすと表現しておきたい<sup>19</sup>。体育・スポーツ的な筋力に依拠するならばこの動作を正確に再現することは困難であり、視覚的に再現し得たとしても、それは敵から「見える」という似て非なる動きでしかない。また、「立つ」「抜く」「上げる」「下す」動作は、これを障害しようとする敵の攻防を無効とする「武術的働き」が具備されなければならない。「武道」の範疇に入れられる居合道の試合においては礼法所作が評価対象とされているが、そこで問題とされているのは所作が正確に再現されているかの視覚的評価であり、礼法所作を「武術的働き」として理解する古流抜刀（居合）術とは異なる思考を見いだすことができる。また、居合道においては稽古において膝サポーター着用が推奨される場合があるが、これは膝を使った体重移動として「立つ」身体操作の表れであろう。

「武術的働き」を具現化させる体捌きは、「力」にたいして「力」で応えるという思考と、それに依拠する身体使いを捨て去ることによって可能となる。大東流合気柔術光道総師範、錦戸無光師の「我執を捨てる」（錦戸無光 2017：57）とは、「武術的働き」を具現化される体捌き修得にさいしての「心法」と理解すべきであろう。

このように体捌きは「武術的働きを顕現させる体内の働かせ方」であり、視覚的に確認したり、他者に体捌きの正誤判断を委ねることはできない。他者との稽古において自身の「気づき」としての体捌きを試し、そこに「武術的働き」があればそれは正しく、なければ誤っているという判断しか成立し得ない。だが、個々人の身体と身体の使い方にはそれぞれ独特の「癖」がある。私自身の経験から、それらは、「身体が柔らかい・硬い」「体幹の中心軸が確立できている・いない」「腰が粘る（重い）・粘らない（軽い）」「力強い・力強くない」の四つに分類できると考える。これらは「自身の武術的働きの顕現を阻害する身体と身体の使い方」であると同時に、「敵の武術的働きの顕現させる身体と身体の使い方」でもある。阻害要因は技（攻防）を仕掛ける契機であり、「柔らかければ柔らかいなりの体幹内の使い方」「硬ければ硬いなりの使い方」といったように、攻防において敵をどのように処理すべきかの解答値を示すものといえる。

こうした「癖」は、主体としての自身だけではなく稽古相手にもみられる。それゆえに、ある稽古相手には「武術的働き」として有効であった体捌きが、他の稽古相手にはまったく有効性をもち得ないということが生じる。型はこうした問題を克服するための教習課程であり、型は理合としての「武術的働きの顕現させる体内の働かせ方」へと修業者を導いてくれるが、「癖」の存在は、体捌きを言語活動として教授することを困難化させる。さきに、嘉納の「身体活動の中にも言語活動」という立場への異論を提示したが、古流武術における言語活動とは、個々の修業者の「癖」を前提とした体捌きのコツでしかない。他者のコツがまったく有益性をもたない訳ではないが、自身の「癖」と武術的身体レベルを認識した上での内省的消化を経ることなしに無批判に受容（あるいは拒絶）することは無意味であろう。その意味においては、稽古場は型教授の場であると同時に、自身の内省的消化や気づきを試し確認する「実験の場」であるといえよう。しかし、稽古相手としての他の修業者の「体捌き」感覚が、自分のそれと同じものである保証はどこにもないし、確認のしようもない。

たとえば、大東流合気柔術における「理合」は、「下のものは上に上がり、上のものは下に落ちる」（錦戸 2017：28）というものであるが、この理合にもとづいた術技を顕現させるには、「押し込まず」「ぶら下がらず」「引っ張らず」に「運ぶ」ことがコツとして語られるが、攻撃してくる敵を「押し込まず」「ぶら下がらず」「引っ張らず」に「運ぶ」とはどのような身体の使い方・体内の働かせ方によって可能なのだろうか。「押し込まず」に「運ぶ」ためには「力を抜く」ことが必要だが、「力を抜く」とはどのような感覚をとまなうものなのだろうか。「やり方」を言語化できず、視覚的に正誤の判断がつかないのであれば、つまりは稽古相手を

「勧請し」ているに過ぎない。「勧請」によって「体験を共有できている」という幻想を得ているに過ぎない。甲野の「動きが質的に転換すれば、それは当然そういうことは起きるでしょうが、それは何も声高に自慢気にいいふらすことではないでしょう」（黒田・甲野 2000：93）という発言は、幻想だからこそのものであろう。

この幻想は、流派が提示した「理合」との合一として、また、自身の「体捌き」感覚獲得プロセスを、同流派の修業者たちが体感してきたであろう「体捌き」感覚への道程とすることで補完されるのである。こうした古流武術の術技伝承過程は、先に述べたように、制度化された集団指導にはなじみ得ないと言えよう。

## 7. 体験共有幻想の産出作動

以上のように、古流武術の術技修得においては、教習課程としての「型」を共有することは可能であるが、「武術的働きを顕現させる体内の働かせ方」を共有することは困難である。そもそも「力を抜いた」状態とはいかなる状態であり、それはどのような感覚によって裏づけられるのであり、他者と共有可能なものなのであろうか。

西村秀樹は攻防における「同調」をキー概念として古流武術を語っている（西村秀樹 2019）。私自身もかつて「同調」から古流武術を語る必要性・有効性を指摘した（田嶋 2008）。だが、現時点では、武術的攻防を「同調」から語ることは妥当ではないと考える。道具としての武器との同調は必要だが、それは、刀をはじめとする武器を、身体の一部あるいは延長物とすることでしかない。新陰流の「疾雷刀」という勢法（型）においては、頭上に太刀を上げた（雷刀）打太刀（敵）が迫ってくるのにたいして、使太刀（我）は「後ろの右足を踏込み、更に左足を集めながら、右偏身に変じ、雷刀の太刀を右斜太刀にして、打太刀の左拳を斜打してせまる。この時太刀刃は左斜上向する」（渡辺 2013：108）。つまり、太刀を頭上に振り上げて使太刀（我）の面を打つ気を露わにして迫りくる打太刀（敵）にたいして、使太刀（我）は自身の太刀切っ先の刃を、太刀を振り下ろそうとする打太刀（敵）の左拳につけ、太刀先で打太刀（敵）を制し・崩すという勢法（型）である。しかし、「完全に同調しきらないぎりぎりのところで熾烈な競争をおこなっている」（西村 2019）という西村の「応答同調」では、使太刀（我）を斬ろうとする打太刀（敵）の歩みを、使太刀（我）の切っ先を打太刀（敵）の拳につけるだけで、打太刀（敵）の歩み・攻撃を止め得ない。疾雷刀は「ふっ」と太刀先を打太刀（敵）左拳につけるのみであると同時に、使太刀（我）は「武術的働き」で打太刀（敵）の崩しを引



き出すことで成立する。そこには「私がなす」という意志の存在は不可欠であろう。そもそも、新陰流における「転（まろばし）」とは、使太刀である自分（我）が攻めてもらいたい部位に使太刀（我）が期待するやりかたで打太刀（敵）に攻めさせるということを意味するのであり、求められるのは同調ではなく「私の意図するところ」であろう。体術においても、敵の身体の状態を敵との接触点をとおして見極め、敵が「落ちたがっている」所へ運び崩すという「私の意図するところ」は不可欠であろう。「同調」というよりも、「見て」「運び」「崩す」のであり、大東流合気柔術における「すべてを奪い取る」という語りも（錦戸 2017：9）、「奪い取る」私の意図を前提としていると理解することが妥当であろう。

拙稿『「私」の自己反省の社会学』（田嶋 2018）において、古流武術の術技伝承を「共有される歴史」の産出作動としてとらえることを提示した、しかし、本稿のこれまでの議論を踏まえ、「体験共有幻想」の産出作動として修正したい。つまり、「他者と何かを共有できているという実感」を「人性として一般的なるもの」と位置づけると同時に、近代的個人化におけるような、普遍的に共有されるイメージを共有し得ない再帰的個人化においては、自身の体験に「勧請し」あるいは「勧請される」ことによって、「他者と何かを共有できているという実感」を得ているのである。古流武術の術技伝承における「体内の働き処理としての体捌き」修得は、稽古相手を「勧請し」「勧請される」ことの繰り返しとしての「体験共有」があるのみで、そこには客体化可能な共有物としての術技は存在していない<sup>20</sup>。

誰かと何かを共有することを求めているとしても、具体的に何かを共有する必要はないし、再帰的個人化においては他者と明確に共有可能ものなど求めようもない。必要なのは集合的記憶などではなく、「他者と何かを共有できている」感覚なのである。その意味で、古流武術の術技伝承における「勧請し」「勧請される」ことの繰り返しは、体験を共有しているという幻想でしかない。拙稿『「私」の自己反省の社会学』（田嶋 2018）では、「共有される歴史の産出作動」としたが、現時点では、こうした事態を「体験共有幻想」と修正し、「体験共有幻想の産出作動」と改めたい。

体験共有幻想は個々人の幻想でしかない。動きの継続としての稽古によって産出される体験共有幻想は、世界のなかの一個の不連続点である。そのため諸々の体験共有幻想は自身にとってなんであるのかという点と、稽古相手である他者にとって何であるのかという点とが、ずれてくる可能性が生じる<sup>21</sup>。河本英夫はこうした事態を、建築の隠喩として

「見取り図、設計図、レイアウトの一切はなく、職人相互が相互関係だけでどう振る舞うか

だけを決めておく。職人は偶然特定の配置につく。そのことによって作業は開始される。こうした仕方でも家はできる。しかも職人たちは何を作っているか知ることなく、家はできる（中略）職人には認知能力があるので、わけもわからず何かをやっていたら、結果として家ができたというのとはだいぶ事情が異なる。職人である以上自分が何をやっているかは、うすうす気づいている。ただそこで行おうとしていることが、設計図に描かれたものへと向かうような目的適合的な行為ではないのである。少なくとも職人は、みずからの行為が継続可能なよう、そのつど行為しているだけであるからである」（河本2002：15）。

と語る。そこでは「微細な小さな動きが、それぞれ動きの継続をおのずと開始してしまい、総体として動きの全貌が立案者から見えないぐらいの動きのネットワークが形成されて」（河本2002：16）いる。

拙稿（田嶋2018）において指摘したが、要は自身のコンテクストにおいて「腑に落ち」ればよいのだと思う。たとえば、大東流合気柔術は、源義光（新羅三郎）が戦場の遺体を解剖し人体構造を研究した結果、創始した武術であるという伝承を有する。源義光が流祖であるか否かは別として、腱・靭帯を働かせるという大東流の体内処理・身体使いからするならば、この伝承は私にとっては「腑に落ちる」ものである。また、大東流中興の祖、武田惣角は明治31（1898）年、靈山神社宮司の保科近恵（元会津藩家老西郷頼母）から、御留流会津藩御式内の秘伝を伝授されると同時に、大東流の名前を与えられたと口伝している（池田映2019：28）。この口伝にたいしては、大東流合気柔術宗範、佐川幸義は生前、保科近恵から武田惣角への大東流伝授に疑義を提示しており、佐川の言に依拠して、佐川門下の師範木村達雄（木村2006）、佐川門下の津本陽（津本2018）、木村と津本の主張を肯定する池田映（池田：2019）は、大東流を武田惣角創始の武術と断じている。しかし、惣角門弟が語る惣角像からは、謙遜とは無縁な我の強さをうかがい知ることができる（合気ニュース編集部2005）。弟子である合気道開祖植芝盛平への態度などはこのいい例であろう。仮に大東流が武田惣角自身が発見・創始したものであるならば、こうした惣角の人品とは相いれないものがあることは否定できない。加えて、佐川は保科近恵の写真から「合気」を感じられないこと根拠とした否定をおこなっているが、会津若松市内の「会津武家屋敷」展示の「印刷物」ではない保科の写真からは、むしろ大東流特有の身体であったことがうかがい知られる。これも私にとっては「腑に落ちる」ものであり、要は「私にとってのリアリティ」であればよく、そこに他者を勧請することで「他者と何かを共有できている」感覚としての体験共有幻想が産出される<sup>22</sup>。それが武術修業の場であ

る限り、「ずれ」は障碍とはなり得ないのではないだろうか。

本稿では、「武道」を「修行」、「武術」を「修業」として記述してきた。これは、武術においては、歩法をはじめとした日常の一挙手一投足が武術的身体への書き替えによる術技修得プロセスであり、「術技修得」を中心として日常を自身のコンテクストの「腑に落ちる」「体捌き」を確認し、閃きへと解釈替えをし続ける営みである。甲野は武術のこうした側面を「私の定義では、本来の武は「人間にとって切実な問題を最も端的に取扱う」術、対応法であり、各人が存分に自己の才能を尽くして生き方を切り拓く道であるわけです。つまり、人間の生きていく上で遭遇するさまざまな事態を、自分の本当に納得いく価値観で対処し、進路を決めてゆくことだと思うのです」（黒田・甲野 2000：93）と語っている。

武術修業の場は、他者との体験共有幻想を手掛かりとして「自分の本当に納得いく価値観で対処し、進路を決め」る営みであるがゆえに、そこには「意味剥奪と意味付与によるコントロール」回避を可能にする方途を見いだすことが可能であると考えたい。

## 8. 今後の課題として

ここまで、「いま」を「体験共有幻想の産出作動」と「勧請」によって特徴づけ、古流武術の術技伝承をその事例として語ってきたが、今後の課題として幾つかを提示しておきたい。

第一に、「2. 「いま」をどう語り得るか」において、われわれに可能なのは「「いま」を語る「言葉」の創造ではなく、すでに与えられた言葉によって、「いま」をどう語り得るかということなのではないだろうか」としたが、こうした語りには、既存の社会理論の解釈がともなわざるを得ない。本稿でも SNS を「勧請」として語ったが、これは私の「解釈」でしかない。いかなる社会理論であろうと、そのコンテクストで事象を語ろうとするならば、言い換えるならば、マクロからミクロを語ろうとするならば、そこには語り手の解釈がともなわざるを得ない。量的・質的を問わず「社会調査」においては、こうした「読み解き」は不可避であり、その意味では、社会学的語り・分析に際しての「解釈」についての論考は必要であろう。

第二に、高田保馬を受容することで、非論理的前提としての「共同情意としての結合の喪失」という視座を提示したが、この考え方は「所与」という前提から出発しない「社会学的思考」の拒絶ともいえる。これについては高田社会学の再解釈をおこなうことで対応する必要がある。また、私自身は、西洋の輸入物である「社会学」をベースにしていたとしても「日本社会」で彫琢された「日本の社会学」に拘ってみたいと思う。日本社会・社会学を語るに際し

て、日本社会学の古典ともいえる、樺俊雄、高田保馬、新明正道、有賀喜左衛門らの社会学の中には、現代に至るまで棚上げされている問題が数多く示唆されており、その意味では、こうした「社会学史」の中に埋もれた古典を再解釈・再評価することの意味は大きいと思う。

第三に、古流武術の術技伝承を「体験共有幻想の産出作動」として語ったが、「体験共有幻想」については性急さを自覚しており、「共有される歴史の産出作動」との関りからもより精緻な議論の必要は否めないであろう。また、古流武術を事例とした語りは、現時点で私が到達し得た身体感覚を前提とした特殊事例に過ぎない。こうした点についてもより一般化可能なアプローチの必要性を感じている。

## 注

- 1 ここでは「悟りの智慧獲得により顕される力」と同義としておく。
- 2 念流開祖、念阿弥慈恩は「京におもむき、鞍馬寺で異形の者に剣術を学んだ」（歴史群像編集部 2008：18）とされ、神道流系の天真正伝香取神道流祖飯篠長威斎家直は「香取神宮に千日千夜の大願を起し……修行の末、梅の古木の上において香取大神の神示『汝、後に天下剣客の師とならん』と、兵法神書一巻を授けられたと伝えられるが（歴史群像編集部 2008：22）、同時に、「家直はじめは鹿伏兎刑部少輔に学んだと記される。が、この刑部少輔そのものが“天真正”という名の河童であった河童から剣を伝授された」（別冊歴史読本 1995：23）。また、陰流流祖、愛洲移香斎久忠は、「日向国（宮崎県）宮浦村の鵜戸の磐屋に参籠し、剣の妙を得んことを祈願したところ、神猿が姿をあらわして剣の奥秘を示したという……移香斎に秘太刀を授けたのは……猿という説とともに、蜘蛛という……両説がある」（別冊歴史読本 1995：27）。
- 3 本論稿においては以降、「アイキ」を理合・技法として捉える場合「合氣」の表記をする。
- 4 植芝の大本教への帰依にはじまり、「合氣」解釈には古神道との関連付けといったスピリチュアルな側面が多々ある、大東流合氣柔術光道の錦戸無光師も、植芝の「黄金体験」に酷似する「光の体験」との関連付けから「合氣」を語っていたが、錦戸師門下の老風館館長松村浩道師は、「合氣」を実体的なモノとして理解することを試みている。松村師が医師であることを考えると稀有な「合氣」解釈であると言えるよう。
- 5 本テーマから逸脱するため、本稿ではこの点についてはこれ以上言及しないが、機会があれば文章化することを試みたい。
- 6 『動きの達人入門3』、ベースボールマガジン社、2005年、25～26頁。

- 7 この指摘自体は、新陰流兵法転会宗主渡辺忠成師にも見ることができる（渡辺 2009：206-207）が、大東流理合いと新陰流勢法の融合という試みは、大崎師を嚆矢とし得るであろう。
- 8 沼義昭先生ご自身は、これを論稿としてまとめることはされなかったもので、私の解釈が先生の主張と合致するかは不明である。
- 9 三島由紀夫の剣道への接近と日本刀への関心はこうした傾向の事例として考えてもよいと思う。
- 10 大東流理合いと新陰流理合いが共通することは渡辺にも指摘されている。
- 11 拙稿「『私』の自己反省の社会学」において、有賀喜左衛門の指摘を出発点として論を展開した。有賀は農村社会学的アプローチという点から、その名を記憶する社会学者も多いように思うが、高田保馬は現代社会学では「忘れられた社会学者」といえよう。高田の構想・指摘には、社会学において等閑視され続けてきた問題を見出すことができる。特に「社会は有機体である人人の多数の集合の上に新たなる特徴が加わることによって成立している」（高田 2013：25）という指摘は特筆すべき指摘であろう。この点については稿をあらためて論じたい。
- 12 拙稿「『私』の自己反省の社会学」において、富永健一の「生活感情」（富永 1991：64）について論じたが、富永の「生活感情」概念には、「人性として一般的なるものを前提とするのではないか、少なくとも社会的事象の理論説明を許さうとする限りは、之を肯定しなければならぬと思ふ」（高田 2013-1：274）という高田の影響を見出すことができるのではないだろうか。
- 13 拙稿「『私』の自己反省の社会学」参照。
- 14 小山が「近現代剣道の技術指標や身体観は、近世以来の在地諸流派の伝統的技術とは断絶したものであり、伝承の断絶は、昭和期の県内高名剣道師範達が、郷土の近世流派剣術師範達の名を「全く知らない」と述べていることも証左となろう。

そしてその身体は、歴史的に個々に受け継がれてきた差異性をもつ近世剣技伝承群が、近世以降の新たな担い手によって、近代社会の要求である試合競技運営や学校の集団一斉指導という場での、一定認識とルールを共有した同会派同士が行う競技性の高い全国的システムへと転換することを通じて全国的に普及していったという存在であるといえよう。その全国的な流行性には、自由に打ち合える楽しさがあったという分析がある。技術面ではランニングやマシントレーニング、イメージトレーニングやコンディショニング作り、スポーツ栄養学、コーチング方法の導入が、組織としては数年毎の試合ルール改良、用具の規格化、トーナメントやリーグ戦による効率的な大会競技運営法の研究、観客論など、先端の欧米スポーツ理論導入や近代社会の要求に対応していく姿を指摘している（小山 2003）。
- 15 精神修養を強調する武道は「修行」として表記すべきであろう。これにたいして術技修得に重きを置き、術技修得にさいして他者（稽古相手）を必要とすることから、武術については「修業」の表記を採用す

る。

- 16 新陰流においては「型」を「勢法」と呼称する。新陰流について言及する場合には「勢法」と表記するが、要は「型」と同義である。
- 17 現時点では、「サラリとした油のような液体状のもの」と表現しておく。
- 18 新陰流の「無形の位」は人中路の最も低い位置へ両手でさげた状態を意味する。
- 19 これは現時点での私の感覚を言語化したものに過ぎない。
- 20 武術流派が枝分かれする原因もこうした点に存すると考えられる。
- 21 ここにおける記述は河本英夫の論を解釈替えることで構成した（河本 2002）。
- 22 「忘れられし王妃 ～イラン革命 30 年 ふたりの女性の人生の空白～」では、かつて共産主義に傾倒し 1979 年のイラン革命の歓喜の輪に加わり、その後スウェーデンで亡命生活を送るドキュメンタリー作家 ナヒード・パーションが、イラン革命後、亡命生活の大半をパリで送るファラ・パーレビへの取材をおこなう姿が描かれている。かつてのパーレビ国王を自由への抑圧者とみるナヒードにとって、ファラ・パーレビとの面会は敵地に赴くことを意味していた。しかし、ファラ・パーレビとの対話を通じて、ナヒードはファラ・パーレビに「勸請され」た自身と向き合わざるを得なくなる。第三者からは「王（シヤア）の信奉者」とみなされるが、「信奉者」であることは否定できるが、ファラ・パーレビの言葉・思考そのものを否定し去ることができない自身に煩悶し、アンビバレントな感情を抱きつつもファラ・パーレビを受け入れていく（NHKBS プレミアム 2018）。これも「腑に落ちる」ことの事例として理解できよう。

## 参考・引用文献

- B.アンダーソン、『定本 想像の共同体』、書籍工房早山、2018年。
- M.アルヴァックス、鈴木智之訳、『記憶の社会的枠組み』、青弓社、2018年。
- Z.バウマン、澤井敦・菅野博史・鈴木智之訳、『個人化社会』、青弓社、2009年。
- Z.バウマン、澤井敦訳、『液状不安』、青弓社、2012年。
- E.デュルケム、佐々木交賢訳、『教育と社会学』、誠信書房、1976年。
- 土井隆義、『キャラ化する/される子どもたち』、岩波ブックレット、2009年。
- A.ギデンズ、松尾精文・松川昭子訳、『親密性の変容』、而立書房、1995年。
- S.P.ハンティントン、鈴木主税訳、『文明の衝突』、集英社、1998年。
- 池田映、「護身術の会津藩御式内 武田惣角」、『会津人群像』第38号、2019年。

- 井上俊・伊藤公雄編、『社会の構造と変動』、世界思想社、2008年。
- 片桐雅隆、『不安定な自己の社会学』、ミネルヴァ書房、2017年。
- 加藤寛子、『承認欲求とソーシャルメディア使用傾向の関連性』、『情報教育』1（0）、2019年。
- 岸田秀、『ものぐさ精神分析』、中公文庫、2017年。
- 岸田秀+伊丹十三、『保育器の中の大人』、青土社、1992年
- 木村達雄、『透明な力』、講談社、2006年。
- 河本英夫、『システムの思考』、東京書籍、2002年。
- 國分功一郎、『中動態の世界』、医学書院、2017年。
- 小山隆秀、『身体技術伝承の近代化—旧弘前藩領における近世流派剣術から近・現代剣道への変容について—』、『青森県の民俗』第3号、2003年。
- 黒田鉄山・甲野善紀、『武術談義』、壮神社、2000年。
- W.リップマン、掛川トミ子訳、『世論 上・下』、岩波文庫、1987年。
- 松村浩道、『氣の大東流合気柔術 合気体を作る!』、BABジャパン、20018年。
- 三木成夫、『海・呼吸・古代形象』、うぶすな書院、2002年。
- 永井耕介、『嘉納柔道思想の継承と変容』、風間書房、2008年。
- 中島道男、『エミール・デュルケム—社会の道徳的再建と社会学—』、東信堂、2001年。
- 中嶋哲也、『近代日本の武道論』、国書刊行会、2017年。
- 中澤秀雄、『COMMON SENSE・ファシリテーターとしての社会学』、『現象と秩序』第4号、2016年。
- NHKBSプレミアム、「忘れられし王妃 ～イラン革命30年 ふたりの女性の人生の空白～」、2018年6月6日放送。
- 錦戸無光、『合気の極み』、BABジャパン、2017年。
- 西村秀樹、『武術の身体論』、青弓社、2019年。
- 新渡戸稲造、矢内原忠雄訳、『武士道』、岩波文庫、1991年。
- 岡本天明書・中矢伸一校訂、『日月神示』、ヒカルランド、2014年。
- G.リッツァ、正岡寛司訳、『マクドナルド化する社会』、早稲田大学出版部、1999年。
- 斎藤環、『承認をめぐる病』、ちくま文庫、2016年。
- 白土三平、『忍者武芸帳 影丸伝』、小学館文庫、1997年。
- 白土三平、『カムイ外伝』、小学館文庫、1997年。
- 田嶋和久、『社会学的身体論試論』、『立正大学文学部論叢』122号、2005年。
- 田嶋和久、『武術の場における身体的同調』、『立正大学文学部紀要』24号、2008年。

田嶋和久、「武術の場における身体意識伝承過程」、『立正大学人文科学研究年報 別冊』第17号、2009年。

田嶋和久、「術理伝承と技言語」論試論、『立正大学文学部紀要』33号、2017年。

田嶋和久、「私」の自己反省の社会学、『立正大学文学部紀要』34号、2018年。

高野佐三郎、堂本昭彦編、『高野佐三郎剣道遺稿集』、スキージャーナル、1989年。

植芝盛平、高橋英雄編、『武産合氣』、白光真宏会出版本部、2004年。

高田保馬、『勢力論』、ミネルヴァ書房、2013年。

高田保馬、『社会学概論』、ミネルヴァ書房、2013年。

富永健一、『日本の近代化と社会変動』、講談社学術文庫、1994年。

津本陽、『深淵の色は 佐川幸義伝』、実業之日本社、2018年。

山本常朝、菅野・栗原・木澤、菅原訳、『葉隠 上・中・下』、講談社学術文庫、2018年。

渡辺忠成、『新陰流道業六十年回顧録』、新陰流兵法転会出版部、2009年。

渡辺忠成・渡辺忠久、『新陰流兵法教本』、新陰流兵法転会出版部、2013年。

別冊歴史読本、『決定版「秘伝」のすべて』、新人物往来社、1995年。

歴史群像編集部、『日本剣豪100人伝』、学習研究社、2008年。

『動きの達人入門3』、ベースボールマガジン社、2005年。

(2020年1月13日受理、2020年1月24日採択)