

合気道と儀礼的身体技法をめぐる「伝統」の文化政治：儀礼的身体技法の機能的実践とシドニーのL道場における「禊稽古」の政治的実践

岩切, 朋彦
西南学院大学

<https://doi.org/10.15017/2339072>

出版情報：九州人類学会報. 32, pp.58-68, 2005-07-16. Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：

合気道と儀礼的身体技法をめぐる「伝統」の文化政治

—儀礼的身体技法の機能的実践とシドニーのJ道場における「禊祓古」の政治的实践—

岩 切 朋 彦 (西南大学大学院)

1. はじめに

本稿の目的は、合気道¹⁾における儀礼的身体技法²⁾の実践と再生産を、「身体シフトおよび伝達のためのシステム」として捉える機能的な視点と、越境した合気道の分配と保有をめぐる文化政治(cultural politics³⁾)に流用されている過程として捉える用具的な視点により分節化することである。統一化された技法体系と教義体系、いわば明確なラングのようなものを持たなかった合気道⁴⁾は、戦後に国内および国外への普及が始まった。その際合気道の組織化と、ある程度の体系化は合気道開祖植芝盛平の息子吉祥丸によって行われたが、その過程において、自己文化としてのアイデンティティをめぐるナショナリスティックな政治は慎重に推し進められたと言ってよい。

吉祥丸があたかも「反面教師」として参考にした他の武道は、合気道よりもずっと早くに海外への普及が行われていた柔道であった。グットマンがミシェル・ブルズを引用して述べたような「近代柔道には、創始者嘉納治五郎の柔道と類似点がほとんどない」(グットマン 1997) という言説に代表されるように、吉祥丸は、柔道が近代性に収斂されてしまったことによって、その本質と「日本文化」としての権威を失墜させたと考えた。合気道では、それを防ぐために常に開祖植芝という

「中心」を明らかにするべきだと考えた吉祥丸は、国内のみならず海外においても、道場に必ず植芝の肖像を掲げる⁵⁾という方針を採り、近代スポーツの一大要素である競技を行うことを厳しく禁じたのである。(植芝 1977, 1995) その結果、合気道において植芝の記号はひとつの象徴となり、神話となり、イデオロギーとなった。さらに、競技の禁止は合気道に「伝統の身体」を「残存・創発」させ、「近代の身体」と対置させることに貢献したのである。

ここにおいて、合気道のラングは技法の名称と「日本」および「日本文化」、または植芝という神話に帰属しているという意味においてのみ、確立された。その不確定性により、合気道のパロールは各道場によって実に多様な形で表出されているが、シドニーで観察されたのは「日本文化」というラングを志向しつつも抵抗するような相互的かつ政治的なパロールであった。その政治的パロールは、主に儀礼的身体技法と、その翻訳過程によってなされ、シドニーの合気道指導者と道場のメンバーとの間において、その意味をめぐるさまざまな駆け引きが行われているのである。

2. 合気道と儀礼的身体技法における機能的身体の実践

・儀礼的身体技法による身体の「第三のシフト」

合気道高段者の多くが経験したことで有名な一九会⁶⁾の「禊修行」には、多くの合気道修行者たちが集う⁷⁾。初めて参加する者に課せられる「初学修行」は、非常に厳しいことで知られているが、私は2001年2月に、その初学修業に参加したことがある。

初学修行は木曜の夕方から、金土日と4日間わたって行われる。初日の夕方に、脱走を防ぐため財布や時計が没収され、靴はどこかへ隠される。修行の仕方は単純で、祝詞の一節である「トホカミエミタメ」という八つの音を、振り下ろされる鈴の音に合わせて正座の状態ですら叫び続けるのだ。これを、一坐ごとに休憩を入れて朝5時から夜8時まで一日11坐（一坐は45分から70分）行う。修行の日程が進むにつれ声は出なくなってくるが、出し方が足りないと、すでに初学を終えた大勢の「先達」から背中を平手で思い切り叩くことによる「鞭撻」が加えられる。3日目、4日目はこれが熾烈になり、怒号と鞭撻でまるで地獄のような空間になるが、最終日の終わりに統合儀礼のようなものが行われて成就となる。食事は麦飯で、これにタクワン、梅干、みそ、白湯がつく。修行中は三食これで通すが、最終日の休憩時に一度だけ砂糖湯が与えられる。

初学修行では、頻繁に「死ぬ！」と言われる。いっぺん死んでしまえ、というのだが、本当に死んだようになる。ひとつは修行自体が死にたくなるほどつらいものであることだ。いまひとつは、最終日も終わりに近づき、いよいよまわりの空間と自分の気力が抜き差しならぬ段階になると、にわかに体が一切の感覚を覚えなくなり、自分の代わりに何かが発しているような奇妙な状態になる⁸⁾。ところが、最後の成就が終了し、帰りの電車の中で周りの人々を見ると、まるで自分が無敵の存在になったような心持になるのだ。いったい、この身体感覚をどのように理解すべきであろうか。

古東は、身体を物体としての身体（肉体）と機能しつつある生ける身体（身）の認識相とに区別して、宗教行は身体を前者から後者である絶対的

実在性へとシフトさせるものだと述べている。「拘束」「舞踏」そして「擬似死」からの再生がその状態へ至らせるための方法論として挙げられているが、この過程は社会的、文化的に習得される後天的な統合機能として構造化されている身体、すなわちハビトゥスを破壊する。このとき、秩序化され抽象化された肉体と精神の二項対立は崩壊し、プラトンのいうピュシーケー（たましい）は「身」と同義化し、「第三のシフト」すなわち「たましいだけになる」。(古東2000)このモデルに初学修業を当てはめると、道場空間内への缶詰状態と正座の維持（拘束）、鈴の音の調子に合わせて反復される祝詞の叫び（舞踏）、そして極限状態に追い込まれることによる死の経験（擬似死）と統合儀礼による再生といったように、身体シフトの方法論的過程を分節化することができる。私の経験したことに限定すれば、社会的状況（電車の中）に再び戻ったときの無敵感覚は、古東のいう「第三のシフト」に当たるのかもしれない。

一九会に集う人々は、何も合気道修行者だけにとどまるものではない。すでに修行を経験した企業の上司が新入社員に課す登壇門として初学修行へ無理やり行かせるという例もある。参加の動機や目的はさまざまだが、一般には苦行を経験することによる「精神修養」にある。したがって、諸主体は修行後も、依然として精神と肉体の二項対立を自明のものとして捉えていることは想像に難くない。上記の古東モデルによる機能的分節化は、主体の抱く身体感覚を、研究者がほとんど恣意的に抽象化したものに過ぎないのである。

しかし、それでもなお、古東モデルは身体感覚の変容という側面から、合気道と儀礼的身体技法の関連性を捉える抽象モデルとして一定の視座を与えてくれる。「精神修養」という一九会への動機付けは、同時に合気道への動機付けにも当てはまるからである。

・身体シフトのシステムとしての「守破離」の概念

個人が合気道を始める動機はさまざまであるが、「精神修養」という言説やイメージは、合気道のみならず諸武道を横断する共通項として、公共領域において⁹⁾一定のヘゲモニーを獲得している。「精神修養」という不確かな、それでいて強固なアイコンを中心として経験される身体感覚は、例

えば「無心の状態になる」などといった主体の発話行為が繰り返されることによって再構築され、分配されるが、「守破離」の概念はその感覚へ至る過程を3段階に弁別するものである。藤原が臨済宗の『華嚴経』と『中論』に従ってまとめたものに拠れば、「守」はあるものを続くように守ることで、治めたり、集めたり、抱えたり、数えたりすることも意味する。「破」は、過誤を究尽し、破碎し、論破し、事柄の矛盾を露出させ、真実を現前化することである。「離」は、悪行を断ち、煩惱を除去し、現世の欲望から完全離脱することである。(藤原 1993)

合気道を「守破離」の概念で分節化すれば、日常で行われる反復的な型稽古は新しい身体コードを書き込んでいく「守」である。内田は型稽古の延長線にある、「無感動かつ機械的に刺激に反応する身体」を、公共的に了解されたコンテキストやコードの外へ向う趨向性をもった身体として捉えている(内田 1996)が、この段階は「破」に当たる。合気道開祖の植芝盛平は、「我即宇宙」という言葉を残し、宇宙と自己との一体化を成就することを合気道の究極の極意としたが(植芝 1977)これを二元論の解体による絶対的実存の現れと解釈すれば、すなわち最終段階の「離」と捉えることができる。この段階では構造と主体の二元論はもはや意味を成さないものとなり、精神と肉体の二元論も崩壊した状態となり、絶対的実存としての「身」すなわち「たましいだけになる」状態に身体がシフトしたということになる。このように「守破離」の概念を古東モデルに当てはめて分節化すると、一九会の初学修行と合気道の身体技法との間に、身体シフトのシステムとして機能的な共通項を見ることができる。

・身体言語コード伝達の媒体としての儀礼的身体技法

身体は言語として構造化されており(内田 2003)、合気道の型稽古の目的のひとつも日常生活では分節化されることのない身体操作を習得することにあると考えられる。甲野は古流武術にとって極めて重要な「丹田」¹⁰⁾と呼ばれている身体部位を鍛えるための方法論の多くが、霊術のような儀礼的身体技法と密接な関係にあったと述べている。(甲野 2004) 前節の考察における視点から、

一九会の初学修行を社会的に習得された身体コードの構造的破壊をもたらすものと捉えていたのに対し、この視点は「丹田」のような近代の身体コードではデコードされない記号を言語化し、分節化し、感覚として実体化させる方法論として儀礼的身体技法を捉えるものである。両者の視点を、武道の身体技法と目的に則して限定的であることを承知で、前者を「精神修養」として、後者を肉体的な「技術の獲得」として便宜的に区別して考えると、後者においては、現在も合気道のみならず武道全体にわたって「丹田」の重要性が強調されている。

合気道の稽古の前に行われる「舟こぎ運動」と「振り魂」¹¹⁾は、新宿の本部道場を中心として、諸メディア媒体等でもマニュアル的に提示されている運動である。したがって、このふたつの運動は、ラング体系の曖昧な合気道において、技の名称を除けば数少ない統一的な体系の一部となっている。どちらも一見するといかにも儀礼的な運動で、合気道の肉体的な「技術」を強化するより、「精神」の側面に作用するようになってしまふ。しかし、私が教わったところによれば、両者が身体に及ぼす効果は、「丹田」を感覚として意識化し、それによって体全体の重心を落とし、合気道の技をより効果的なものとするところにあるのだという。

私の経験によれば、確かに「丹田」と呼ばれている身体部位を意識化し、実体化させることは合気道の技術向上にとって有益であると思われるし、「舟こぎ」や「振り魂」はそのための方法論として、非常に有効だと考えられる。その意味において、初学修行も同様に特定の身体部位を意識化させることに効果があると言える。初学修行では袴の帯をつかみ、鐘の音にあわせてその付近を揺すりながら祝詞を叫び続けるが、声が出なくなってくるにつれてその動きが大きくなる。そうしなければ、大きな声を出すことができないからだ。したがって、声が限界に近づけば近づくほど、下腹に力を入れなくてはならない。その結果、普段喋るときには全く声が出ないのに、坐が始まると不思議と声が出るようになってくる。そして、これは声が小さいと背中を叩かれる恐怖感に加えて、徐々に「下腹が鍛われて」きたおかげだ、ということになる。

このように考えると、儀礼的身体技法は、合気道の肉体的「技術の獲得」において、感覚的に意識化されるべきと考えられている身体コードを言語的に伝達し、分節化するための、ひとつの媒体となっていると捉えることができる。このとき主体は、儀礼的身体技法によって媒介された新たな身体コードを、自らの身体地図上に書き込んだり、更新したりする。さらに、そのようにして伝達されていく身体コードは、型稽古の反復を経ることで合気道の技術に実際に試されることになり、そこでの経験と感覚は再び儀礼的身体技法の実践に生かされる。換言すれば、儀礼的身体技法と型稽古との間において身体コードをめぐる相互交渉が行われているのであり、この交渉の過程によって、合気道の身体操作は徐々に記号として認知されていくのである。

以上、合気道と儀礼的身体技法の機能的な共通性を「精神修養」と「戦闘技術の獲得」というふたつの便宜的弁別から、それぞれ「身体シフトを促すシステム」および「身体言語コード伝達の媒体」として分節化してきた。これらの分節化はあくまでも身体の過程を機能的に独自の相として捉えたものであり、文化の政治的なダイナミズムや言説の外にある。しかし、いったん文化に固有のものとして外示されたとき、儀礼的身体技法はたちまち文化政治のカードとして流用され、テキスト化されるだろう。シドニーの合気道道場で行われている儀礼的身体技法の実践と再生産には、まさにそういった文化政治のダイナミズムを見出すことができる。

3. 儀礼的身体技法をめぐる争われる合気道の文化政治

・シドニーの合気道道場で行われる儀礼的身体技法

オーストラリアにおける合気道の普及は、植芝の内弟子であったS師範が1965年に合気会より派遣され、オーストラリア合気会を発足したのを期に始まったが、S師範は1980年にオーストラリアを去り、現在はニューヨーク合気会で指導をしている。現在も国際合気道連盟におけるオーストラリア合気会の代表者は同師範だが、オーストラリアへは年に2回訪れて指導を行うのみとなっている。私が2001年から4回にわたって参与観

察を続けているシドニーの中心道場にあたるL道場には、毎日行われる稽古を分担して受け持つオーストラリア人の高段者が5人¹²⁾おり、普段は彼らが合気道を教えている。実際「sensei」と呼ばれているので、本稿では彼らを高段者もしくは「先生」と呼ぶことにする。

本稿で取り上げるウィンタートレーニングは、毎年真冬の8月中旬にシドニー近郊のブルーマウンテン国立公園にて1泊2日で行われている。別名「Misogi Training」と呼ばれているが、道場のほとんどのメンバーがこう呼んでいるので、本稿では日本語に訳して「禊稽古」と呼ぶことにする。高段者のうちの一人、J先生によって書かれた案内状に従えば、禊稽古はS師範が一年の稽古の中で最も重要だと語っている稽古で、瞑想(Meditation Training)を中心に行っているという。しかし、道場メンバーのC氏は、自身が参加した経験をふまえて禊稽古を散々にこき下ろした。いわく、「あんなもの寒いだけでクソみたいなものだ。とにかく行ってみれば、俺の言った意味が分かるさ。」

私は2004年8月14日から15日早朝にかけて行われた禊稽古に参加した。参加人数は高段者のJ先生とA先生を含めて9名で、そのうち私を入れた5名が初参加である。L道場の総人数が約70名ということを考えれば、かなりの少人数だ¹³⁾。禊稽古の過程においてさまざまなことが行われるが、その説明と音頭をとるのはJ先生である。稽古中は道着姿でいなければならなかったが、さすがにそれだけでは寒いということで、何らかの服を道着の中に着込んだり、外套を身につけることが許されていた。以下はその禊稽古の内容の詳細である。

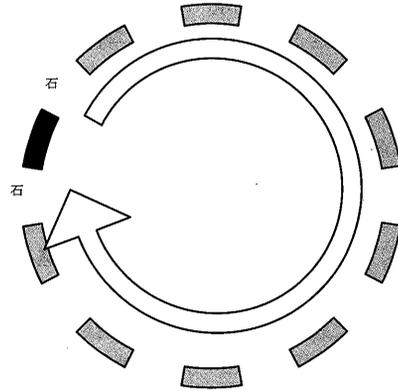
ブルーマウンテン国立公園への集合時間は午後2時。ブルーマウンテンと言っても、そういう山があるのではなく、多くの山が乱立している一帯のことを指している。禊稽古が行われる場所は、そのうちのひとつの山の中腹で、キャンプ施設などが併設されている。道着に着替えた後、山頂へ約20分かけて登る。山頂は強烈な寒風が吹いており、立っているのもままならないが、そこで一連の準備運動を行い、合気道の稽古を、野外なので受身は取らずに後ろに背中をそらすようにして、道場と同じように30分ほど行った。J先生が、

「後ろにそるときは、大自然の息吹を感じるようなつもりでやりなさい。」と皆に言う。

次に、山頂の北側、さらに強い寒風を真正面に受ける断崖へ移動し、大声を出す。J先生がやり方を説明していたのだが、風の音で聞き取れなかった。しかし、周りのメンバーがしているのを見ると、突風に負けないように踏ん張りながら勢いよく声を出していけばよいらしい。横に並んで一人ずつ順番に何回か大声を出していくのだが、皆「ヴェ！」とか「ヴィ！」というような私には認識しづらい音を出している。後に参加者の一人に声の出し方について何か説明があったか尋ねたところ、ただ先生の真似をただで、特に説明はなかったようだ。その後、その場に座って「Kotodama Training」なるものを行う。この「言葉」も、やはり分節化するのが難しい音だったが、無理やり日本語の音素に切り取ると、「ス・ワ（ア）・オ・ウ・イ・エ¹⁴」という6つの音で、これを途切れないようにゆっくりと吐いていく。J先生の説明によれば、「ハラを使って、声を出していくのが重要」なのだが、この音の意味自体には説明が加えられなかったので、これを日本語だと思った者が、私にどういう意味なのかと尋ねてきたりした。

以上の行程の後、ふもとに下りて、暗くなるまで薪拾いなど食事の準備をし、この禊古の中核となる瞑想へと移る。まず、石をふたつ並べ、片方の石ともう一方の石にかけて参加者が円を描くように寝袋や枕を敷いて、自分の場所を確保する。この円は象徴的空間としての道場を意味しており、ふたつ並べた石の間がその入り口を表している。道場内では、特別な作法が要求される。まず、私語は厳禁である。道場に入入りするときは入り口で合掌しながら一礼をし、内部空間においては常に時計回りで移動しなければならない。従って、入り口のすぐ右側に陣取った者は、円をほぼ一周して自分の位置に移動することになる。自分の席に座るときも同じく合掌して一礼し、靴を脱いで座る。

図：象徴的道場の構造と移動の仕方



瞑想の前に、食事を行う。食事係に指名された二人が移動の仕方に従って食べ物をよそいでやってくるが、「これ以上いらぬ」という意思表示はその場で合掌して一礼する。この食べ物は「禊フード」と呼ばれているもので、玄米とサツマイモを一緒に煮たものに、ドライアプリコットがのせてある。禊古の間、口に入れるのを許されるのはこの禊フードと、水と、後述する砂糖湯だけである。食事中、J先生が「食べ物の形をよく感じながらゆっくり食べなさい」というようなことを言う。

食事が終わると、J先生が小さな鐘を鳴らしてよいよ瞑想が始まる。この瞑想の仕方については特に何の説明もなく、ただ動かずにじっとしているだけである。真冬の夜の山間、寒さは一筋縄ではない。途中で一度休みを入れるが、その際砂糖湯を飲んで一息入れる¹⁵。全体で約3時間の瞑想を終えた後、J先生の「道場は閉まった。今日の稽古はすべて終了だ。」という言葉で、象徴的道場は解体され、それぞれ好きな場所に寝袋を持って行って雪の舞う寒空の下、就寝となる。解けた雪が首筋から寝袋に進入し、私はほとんど眠ることができなかった。

翌朝まだ日の昇らぬ6時に全員起床し、再び山頂へ登る。そこで上着をすべて脱いで、南方に向かい舟こぎ運動を10分ほど行った後、服を着て日の出まで30分瞑想し、それを最後にこの禊古は終了した。

「日本人」の視点から見ると、この禊古を「日本文化」の「誤読」として捉えてしまいがちであ

る¹⁶⁾。確かに禊祓古は、「言霊」や「瞑想」、そして玄米を主食にした「禊フード」など、「日本文化」もしくは神道の儀礼的パフォーマンスを伴った演出過程であり、それをシドニーで合気道をしている人々がまじめに遂行している様子に違和感を抱くのはごく自然のように感じられてしまう。しかし、以下の3つの根拠によって、この感情は政治的に「日本文化」として統合されたものを自明のものとする言説であり、さらには感情自体がその言説を強化し、再生産させることに寄与していることが分かる。

第一に、この禊祓古は合気会から派遣された「日本人」であるS師範に端を発しているということだ。案内状によれば、S師範はこの禊祓古を一年で最も重要な稽古と述べているし、儀礼行為自体は忠実に模倣されているはずである。したがって、もし今回S師範が一連の音頭をとった場合、「誤読」という認識は生まれてこないかもしれない。第二に、禊祓古にも、合気道の身体技法に有効な機能的側面が含まれているということである。後述するように、参加者は禊祓古の意義を「精神修養」に向けており、J先生の説明も非常に観念的なものだが、それが身体に及ぼす機能的側面を分節化すれば、彼らが「ハラ」と呼んでいる身体コードを伝達させる媒体として捉えることも可能である。第三に、禊祓古はC氏の批判に代表されるように、多くの道場のメンバーからその意義を認められていないということであり、参加人数の少なさという具体的な数字がそれを物語っている。興味深いのは、この批判の発端が、禊祓古を重要だと「語って」おり、それを生み出した張本人であるS師範には向けられず、主にJ先生やA先生に向けられていることだ。

・儀礼的身体技法と「日本文化」の統合と合意に基づく「誤読」の認識

S師範に批判が向かないとはどういうことか、今回禊祓古に初参加したK氏(30代後半、合気道歴5年)とM氏(20代前半、合気道歴2年)との対話¹⁷⁾から見てみよう。二人とは別々に話をしたが、同じような質問をしたものはまとめて紹介することにする。違う質問に関しては、私が質問されたことも併せて別々に紹介する。ただし、これらの対話は紙面の都合上、一部コンテキストを度

外視した編集がなされていることを断っておく。

私「今回の禊祓古の感想が聞きたい。これで自分が浄化(purified¹⁸⁾)されたと思う？」

K「具体的には言えないが、なかなか有意義な経験だったと思うよ。なんとなく精神的に落ち着いた感じた。浄化まではいかないけどね。」

M「率直に言ってノーだね。何か得られるものがあると期待してはいたんだけど、寒かったという印象しかない。週末をこんなことに費やすなら、家で家族と食事をしていたほうがずっと有意義だった。」

私「どうして参加しようと思ったの？」

K「毎年やっているから、一度参加したいとは思っていたんだ。今回トモ(私のこと)が行くと言ったから、いい機会だと思って参加することにした。」

M「S師範は禊祓古を一年で最も重要な稽古だと言っている。参加しとけば、今度の昇級審査で有利になると思ったんだ。あと、参加したことのある友達が禊祓古のことを無駄だと言うから、実際に確かめてみようと思ってね。」

私「また参加したいと思う？」

K「機会があればまた参加したいと思うよ。」

M「もう二度とごめんだね。あのまずい禊フードも食べたくない。今日の稽古でJ先生の声を聞いていたら、あの味と感触が口の中に広がったんだ。本当に味がしたんだ！もうトラウマみたいになっているよ。」

K氏は肯定的、M氏は否定的な感想を抱いているのが分かるが、ここからはじめにK氏との、続けてM氏との対話を抜き出してみよう。

私「合気道と他のスポーツの違いは何だと思う？ 禊祓古は合気道の向上につながった？」

K「合気道が他のスポーツと違うところは精神修養(spiritual pursuit)にあると思う¹⁹⁾から、精神的に強くなったということは合気道にも影響しているんじゃないかな。トモは日本で禊祓古のようなものをしたことがある？」

私「一九会というかなり厳しい禊をしたことがある。比べ物にならないほどきつかった。今回つらかったのは、寒さくらいだね。寒さには強くなったかもしれない。」

K「ホンモノ (true) の禊は凄そうだね。」

私「禊稽古の何がダメなんだろうね？」

M「(笑いながら) 禊フードだ。実際は禊稽古がS師範の真似事だからだと思う。S師範がいたならこうはならないだろう。言霊だって、何のためにやってるのかわからなければ意味がない。J先生たちにはそれを説明できないだろう。トモは日本人としてどう思う？おかしなことをしてると思ったんじゃないか？」

私「興味深い経験ではあったよ。僕も言霊の意味は分からないけど。それにしても、この禊稽古はS師範が始めたんだろう？禊フードだって彼が最初に作ったはずだ。」

M「本来はもっと違ったものだったはずだ。まわりも言うけど、J先生たちは、ああやって自分たちは合気道が何たるかを知っているとアピールしたいのさ。」

肯定否定の違いはあるが、両者に共通するのはS師範にオーセンシティを還元しているということである。K氏の「ホンモノの禊」発言は、裏を返せばこの禊稽古が「ホンモノ」ではないと考えていることを表している。一方、M氏の参加の動機は打算的ではあるが、師範の言葉に動かされたものである。そして、禊稽古が無意味なのは師範がそこにおらず、J先生らがそれをいわば「誤読」しているからだ、と語っているのだ。ここにおいて、「日本人」が禊稽古を見る視点と、ふたりの視点は奇妙な一致を見せている。本稿の冒頭で、合気道のラングは「日本文化」に帰属することにのみあると論じたが、吉祥丸の文化政治は、L道場においては見事に思惑通りになっていると言ってよい。それは、合気道を「日本文化」とその「伝統」に同一化させ、L道場のメンバーに、儀礼的身体技法を「日本人」に帰属させるような合意を確立させている。

・儀礼的身体技法によって本質化される合気道の「伝統」と抵抗の文化政治

M氏の最後の発言は儀礼的パフォーマンス自体が、J先生らによって「日本文化」と合気道を結びつける文化政治に流用されていることを示唆するものである。確かに、J先生やA先生が、自らが合気道に対する知識、すなわち文化資本のようなものを道場メンバーに提示し、権力性を説得力のあるものとしている構図は、私がL道場に定期的に通うようになった初期から指摘できるものであった。文化の知識と権力をめぐるこの政治は「精神」と「肉体」の便宜的弁別に基づけば、前者が儀礼的身体技法を通して、後者が合気道の「特殊な」言語コードを用いることによって遂行されている。たとえば、合気道のパロールとしてL道場に固有の儀礼的身体技法である「印の結び」²⁰は、他と同様S師範が発端となっている。禊稽古を仕切ったJ先生とA先生は稽古前に必ずこの動作をさせるが、これに関してもM氏の発言と類似した意見を持つ者は多い。しかし、特に初心者の中には、少なからずこの動作に何らかの意味があると考えている者もいるのだ。そこで表出される言説は、合気道と「伝統」を節合させたものであり、近代の空間には見られないような「得体の知れない」力に対する志向に基づいている。儀礼的身体技法は一方でテキストとして合気道と「伝統」を結び付けようとするが、一方でそれを批判する人々も、合気道と「伝統」の節合を自明のものとするを前提にJ先生らの身体を単なる「模倣」とみなしているのである。

「肉体」の側面における合気道の身体技法で、稽古中にJ先生らが多用するのが、「特殊な」身体言語コード、すなわち「ハラ」や「キ」といったものである。身体は文化的な記号システムによって言語化されているが、前出の内田は「腰」に相当する身体部位は英語話者の身体地図上には存在しないと述べている。「腰」が身体地図上に書き込まれた主体は、それを「まげたり」「伸ばしたり」「ためたり」「落としたり」するが、ヒップやウエストではそれができないわけで、そのような身体操作を記号として認知しない人には、そもそも動き自体を分節化できないというわけだ。(内田2003) 英語で書かれた合気道の解説書を読んでも、腹芸や切腹のことを例に出して、「日本人」

にとつての「ハラ」がどれほど重要かを述べている²¹⁾が、これは内田の述べるところのものに起因している。合気道の政治的な「伝統の身体」は、これらの文化的身体言語コードの総体を残存させ、創発させながら越境することによって実体化されている。すなわち、S師範はこれらの言語コードを合気道と「日本文化」に本質的なものとして提示したのである。そして、J先生らはその翻訳過程を行えう文化資本を担う者として自己の同一化を図っているのだ。

儀礼的身体技法と「特殊な」身体言語コードはS師範が発端であるから、すべての先生がそれを励行しているかといえば、そうではない。マレーシアからの移民であるG先生は、これらの「伝統的」身体テキストをすべて破棄して教えている。なぜS師範の教えたとおりにしないのか尋ねたところ、次のような答えが返ってきた。

「あの動作（印の結び）はS師範によると「精神的準備運動」（mental preparation）なのだそうだ。私も最初はやっていたが、その深いところを教えられる自信がなくなった。

だから、やらなくなったんだ。」

そう言うG先生が合気道と「日本文化」および「日本人」を結びつけずに考えているのかといえば、実際は全く逆である。G先生はそれを前提として捉えているからこそ、その翻訳を放棄したのであり、S師範以外の日本人師範に関する知識も豊富で、毎年必ず新宿の合気会本部道場に「巡礼」している。

一方、興味深いことに、J先生らはS師範伝来の合気道のみを認めていることで道場のメンバーの批判にさらされており、私がL道場に顔を出すことを歓迎していない²²⁾。「伝統的な」合気道の身体を表象している両者が、「日本人」である私を煙たがっているのは、ひとつは私が「観察者」であることに対する拒否反応であり、いまひとつは「日本人」である私が、合気道の儀礼的身体技法や身体言語コードをJ先生らよりも分節化することを可能にする文化資本を獲得している、という合意が道場内に蔓延しているからである。この状況において、J先生らは合気道を分節化する自らの文化資本を維持し、私から防御するために、S師範伝来の合気道を固有のものとし、それを保有することによって、道場内の権力構造を保とうと

している。そのとき、実体化されたS師範の合気道に外在する私は、それを翻訳する文化資本を彼らより持っていない、とする言説が可能になるのだ。

ここにおいて、J先生らは、合気道の「伝統的」身体テキストを提示することによって合気道と「日本文化」を統合させるラングを表象すると同時に、パロールとしての、S師範に還元される合気道を翻訳可能にする文化資本に依存しながら自己を同一化し、それを合気道の「伝統性」が「日本人」にのみ保有されんとするイデオロギーへの抵抗のために流用するという、複雑で矛盾した文化政治を行っていると言えるだろう。

4. おわりに

本稿において、合気道の儀礼的身体技法は、実践ならびに行為遂行的言説行為としての身体と言説およびテキストとしての身体（宮坂 1997）という、ふたつの位相から分節化されてきた。前者は機能的根拠に基づき、身体を独自の位相として捉えているのに対し、後者は記号的根拠に基づき、パフォーマンスとして身体が政治に介入するコンテキストを提示している。両者は本質主義的論理と構築主義的論理の間において、一見すると相容れないような身体の相であるが、越境した合気道に付きまとう、「日本文化」として実体化された表象が獲得しているヘゲモニーの強固さを支える因数を分節化する視座は、両者が相互的に合気道の儀礼的身体技法の実践と再生産に関わっていることを気づかせてくれる。

元来、武術という「戦闘技術」から出発した合気道が、武道もしくは一身体運動の体系として独自の思想や哲学や身体技法を持っていることに、私は合気道の実践者として異論を挟むつもりはない。そして、一主体として経験した儀礼的身体技法が、文化的構造から逃れた身体の独自の位相の存在を認識させてくれるとともに、合気道の身体技法をより明確な形で分節化してくれたことも確かである。しかしながら、いったん「日本文化」のコードに拘束されたまま越境し、外示されたそれらの身体技法は、合気道の固有性を「日本文化」に還元するような文化政治に流用されることとなる。

合気道のヘゲモニーを構築する歴史は「日本」という言説を中心にした越境の政治的力学を発端として確立されてきた。その強固なイデオロギーはテキストとしての身体技法によって支えられているが、同時にそのテキストが、抵抗として新たな「伝統」を創発していく可能性を含んでいることも指摘されるべきことである。はたして、合気道と儀礼的身体技法が、身体の独自の位相として文化のコードから引き離されたとき、越境した合気道は「日本文化」や「伝統」の身体と決別することができるのだろうか。L道場の事例に限定すれば、それは困難なことと思われる。本稿では、合気道とその儀礼的身体技法を中心に、特定の身体技法の持つ可能性と複雑性に焦点を当て、その困難さをはらんだ文化的諸問題を議論してきた。それは、一九会とL道場というささやかな事例に基づくものであるが、「伝統的身体」の可能性と政治性という、相反する議論をひとつにまとめる試みとして、ここに提示することができるだろう。

注

- 1) 本稿で主題となる「合気道」は系譜的には開祖植芝盛平の直系である財団法人合気会を本部として普及されている合気道である。合気会は1976年に国際合気道連盟を発足して後、現在約80カ国に支部道場を持っており、世界で約150万人が愛好している。その第一の特徴は試合を行わないことにあり、型稽古を中心とする日常の稽古と、技の熟練度を披露する演武会のみを行う。武術的技法としては、徒手空拳による投げ、当て、極めのほかに、剣、杖、短刀などの武器を使った技や、多人数を相手にする技を含んでいるのが特徴である。
- 2) 本稿では「儀礼的身体技法」を、広い意味で、あるコンテキストによって切り取られた時間と空間において実践される、儀礼的記号がコード化された一連の身体運動として定義する。
- 3) 田辺は「伝統の創造の試みは、正統的権威やアイデンティティをめぐる文化政治学と不可分」であると述べている。(田辺 1997)「cultural politics」の訳語は、「文化の政治学」(たとえばブルッカー2003)や「文化政治」(たとえば吉見俊哉 2000、ターナー1999)などが充てられているが、本稿では田辺の言う意味でこの概念を使用し、「文化政治」で統一する。
- 4) 合気会によって技法等の体系化はなされているが、それぞれの指導者によって異なっていることが多く、一貫性が見られない。これは、もともと植芝の教授法が非常に抽象的で体系化されていなかったため、内弟子であった現在の多くの高段者がさまざまな解釈を行ったことと、試合を行わないことに由来していると考えられる。
- 5) 当然、本稿で取り上げるL道場も例外ではなく、稽古中は道場に植芝の肖像が掲げられている。
- 6) 一九会は歴史的には1839年に神道の禊と仏教の禪を元に作られた「禊教」という教団から、剣術家山岡鉄舟に師事していた小倉鐵樹を指導者として分派したものである。
- 7) 一九会事務局長の蛭田氏によれば、一九会に参加する人の中では合気道関係者が最も多いということである。(季刊合気ニュースNo.123 2000)
- 8) いわゆる「憑依トランス」の状態も、これに近い状態であると思われる。宮坂は沖縄のユタの訓練過程で、先輩のユタによる指導により手でひざを叩いて調子をとって唱えごとを詠唱していくと、憑依トランスに入る形が安定してきてひとつの手順にそっていくようになると述べている。(宮坂 1997) 周囲の人々が身体変容の手順を認識している点においても、初学修行との類似が見られる。
- 9) たとえば植芝吉祥丸・植芝守央による『規範合気道基本編』では、合気道とスポーツを「心の修養を第一要件とした武道」という点で差異化している。(植芝吉祥丸・守央 1997)
- 10) 生物解剖学的には実体がない、身体の部位。位置は説く人によって多少異なるが、だいたい臍の下5~7センチくらい下ったところにある。よく「腹で動け」とか「腰を入れろ」「下腹に力を入れろ」とかいうのは、この丹田を中心に動作することを指している。(甲野 2004) 私は以前北京で気功の訓練を受けたことがあるが、このとき丹田は上、中、下(それぞれ額、胸、臍の下あたり)に分けられていた。ここでは下丹田がそこにあたるだろう。

- 11) 「舟こぎ運動」は別名「鳥船」と呼ばれている。植芝によれば、「鳥船」も「振り魂」も神道の禊のための行法だという。したがって、両者は本稿で扱う儀礼的身体技法に含まれる。
- 12) 現在そのうちの1人がシドニーを一時的に離れており、1人は高齢によって滅多に道場に出てこなくなった。(道場メンバーによると、実際は権力闘争の結果なのだそうだ) 実際に教えているのは3人である。彼らは合気道を職業にしているのではなく、基本的に道場メンバーの一員であり、それぞれが本職を持っている。
- 13) 後で聞いたのだが、それでも9人という人数は多い方なのだという。
- 14) 開祖植芝は言霊をはじめ神道霊学を研鑽していたという。(植芝吉祥丸・守央 1997) この言霊は実際は「ア・オ・ウ・イ・エ」と思われるが、本稿の目的はその「真偽」を問うことにはないので、深く問題にはしない。
- 15) 禊フードと砂糖湯は、一九会の麦飯と砂糖湯に結びつく。
- 16) 「誤読」と捉えるかそうでないかをここで私が決めてしまうのは問題だが、その是非は実際に禊稽古の詳細を読んだ本稿の読者がそれをどう捉えるかに委ねたい。
- 17) 田辺は儀礼の意味が「儀礼の執行者の予期とは異なる参加者・見学者側の反応や解釈」に隠されていると述べている。(田辺 1997) 私も儀礼の「観察者」と同時に「参加者」であり、なおかつ「日本人」として禊稽古に文化的な影響力を少なからず与えている。したがって、ここでは私も含めた対話によって、参加者の反応や解釈を見出してみたい。
- 18) J先生の案内状では、禊は「purification」と訳されている。
- 19) このときK氏が例に挙げたのがラグビーだった。オーストラリアやニュージーランドでは、ラグビーが植民地時代の開拓労働者の自己規律や集団凝集性を作り出すために機能し、ナショナリズムの利益となったという研究がある。(ワトソン 2000、ハミルトン・スミス 2001)
- 20) 修験道などで行われる「九字の印」の「臨」の字のようなものを結び、それを上げ下げしながら最後に気合を発するという動作。実際には名称がなく、これは私が便宜的につけた名称である。
- 21) たとえば Westbrook and O.Ratti 1970 など。
- 22) 一方、G先生は私に非常に好意的であり、両者は奇妙な対照を見せている。

参考・引用文献

- アレン・グットマン 1997 『スポーツと帝国—近代スポーツと文化帝国主義—』谷川稔ほか訳、昭和堂
- 植芝吉祥丸 1977 『合気道開祖植芝盛平伝』講談社
- 1995 『合気道一路—戦後合気道発展への風と雲—』出版芸術社
- 植芝吉祥丸・植芝守央 1997 『規範合気道基本編』出版芸術社
- 内田樹 2003 『私の身体は頭がいい 非中枢的身体論』新曜社
- エラリー・ハミルトン・スミス 2001 『文化の目覚めからポスト産業主義へ—オーストラリアにおける余暇、レクリエーション、観光の歴史』大谷裕文訳、西南学院大学国際文化論集
- グレアム・ターナー 1999 『カルチュラル・スタディーズ入門 理論と英国での発展』溝上由紀ほか訳、作品社
- 甲野善紀 2004 『表の体育 裏の体育 日本の近代化と古の伝承の間に生まれた身体観・鍛錬法』PHP 文庫
- 古東哲明 2000 『遊体論—ギリシアの霊性—』『東アジアの身体技法 (石田秀美編)』p18~p54 勉誠出版
- 佐々木武人ほか 1993 『現代柔道論 国際化時代の柔道を考える』大修館書店
- ジェームズ・ワトソン 2000 『フロンティアからサイバー空間へ:ニュージーランドにおける余暇・レクリエーション・観光の歴史』大谷裕文訳、西南学院大学国際文化論集

- ジョン・トムリンソン『文化帝国主義』片岡信訳、青土社 1997
- 田辺明生 1997 「伝統の政治学—インド・オリッサでの武術協議会による国民文化の創造の試みとその波紋—」『岩波講座文化人類学第9巻 儀礼とパフォーマンス (青木保他)』p175~p208.岩波書店
- テッサ・モーリス＝スズキ、吉見俊哉編 2004 『グローバリゼーションの文化政治』平凡社
- ピーター・ブルッカー 2003 『文化理論用語集 カルチュラル・スタディーズ+』有元健、本橋哲也訳、新曜社
- 藤原稜三 1993 『守破離の思想』ベースボールマガジン社
- 宮坂敬造 1997 『言説と実践のはざまにあらわれる身体をめぐる—ジェンダー、ダンス、身体化にかかわる儀礼の考察から—』『岩波講座文化人類学第9巻 儀礼とパフォーマンス (青木保他)』p269~p314 岩波書店
- 吉見俊哉 2000 『カルチュラル・スタディーズ』岩波書店
- Adele Westbrook, Oscar Ratti 1970 *AIKIDO AND THE DYNAMIC SPHERE An Illustrated Introduction* Charles E. Tuttle Company
- Darrel Max Craig 1995 *Japan's Ultimate Martial Art Jujitsu Before 1882 The Classical Japanese Art of Self-Defense* Charles E. Tuttle Company
-