

[古武道研究班]

古 武 道 研 究 (第 1 報)

総 論

宮 本 知 次
深 瀬 吉 邦

Abstract

The research group of "Kobudo" has been established in 1992. In spite of our effort to continue our research, no paper has ever been published.

In the past few years, a considerable number of researchers had been added to the group, there by enlarging the scope of the research.

It has brought about a renewal of interest in the contents of the group's research.

The main theme of the present paper is modern special health method which has gained popular favor as the physical method based of Oriental spirit (Kiko, Taikyokuken). We can then go on consider the modernization of "Nihon-budou". Oriental spirit and physical method, recommendation of "Chinese-bujutu", and modern fighting sports for further discussion.

1. はじめに —— 研究チームの発足と経緯

本研究班が結成されたのは1992年である。深瀬による「古武道研究プロジェクトチーム」結成の呼びかけで結成された。当初提示した研究テーマは、「忍者の体術鍛練システムと近代トレーニングの比較研究」であった。これまでの研究とは全く無関係な領域の研究であったが何人かの賛同者を得て発足した。深瀬以外は空手道、剣道の専門家というメンバー構成であった。

しかし、何回か開催された研究会では、参加したメンバーから提示されたのは専門的な課題であった。剣道研究者からは『戦乱の時期に編み出された武術が、江戸時代に入った頃から封建社会の理論構築の手段としての武士道論と相俟って精神文化の様相を加えて「道」へと変容発展した経緯がある。そして明治維新後の日本では一転して、外来文化摂取の奔流の中で、運動文化近代化の名のもとに武道としての集大成が図られた。更に第二次大戦後は、武道のスポー

ツ化が進み、剣道の場合は「剣道の国際化」を目指した結果、「スポーツ剣道」が主流を占めるに至った。そして今、「武道・武芸としての剣道・剣術」も継承に値する文化的価値があると考え、連綿として受け継がれてきた武道を現代の価値観から吟味して武道の文化的価値を浮き彫りにしたい』という趣旨の提言である。

また、宮本からは、『現代人が好んで実施している特殊な健康法または養生法のルーツは、古代から継承された文化遺産によるものが多い。特に、インドや中国から渡来したこれらの文化は、地域や時代の背景には違いがあるにしても多かれ少なかれ伝統的な武術や医術の影響が伺われる』という意見が出されて、本プロジェクトチームの研究方針は「温故知新」の立場から、「武道の現代化の研究から伝統的養生法の発掘、特に東洋医学の領域に入る文化財研究までを研究対象とする」ことが確認されるに至ったという経緯がある。

このように、「忍者研究」から一転大化けて、真面目な研究集団へと変身したが、残念なことにこれまで論文業績を残すまでには至らなかった。

これは一重に世話人・深瀬のリーダーシップの欠如と「古武道」に対して全くの素人であることに起因するものと反省しなければならないが、設定した領域が余りにも広いので、直ちに共同研究を開始するには至らなかったという事情もあったことを付言しておく。

その後、チームメンバーの入れ替えがあったことを機に、世話人を深瀬から宮本へと交替し、鶴田、中国人研究者の張勇、張成忠を迎えて、研究活動が再開され現在に至っている。チーム結成以来、デビューするまで随分時間を過ごしてしまったが、これからは優れた研究成果を上げるものと期待している。また前述したように、研究の領域と対象を極めて広く設定したので、当分の間、メンバーの専門領域の単著論文を並列して発表する形式を採り、その間、研究会で議論を重ねて共同研究の可能性を探りたいと考えている。

1998年度現在の古武道研究班のメンバーは宮本知次（法学部、世話人）、張 勇（法学部非常勤講師）、張成忠（文学部非常勤講師）、鶴田友美（商学部非常勤講師）、数馬広二（工学院大学）、深瀬吉邦（総合政策学部）の6名である。 （深瀬 吉邦）

2. 東洋的体育法の現代的意義

(1) 武道の近代化から現代化へ——運動文化の掘り起こしと現代的意味論

① 武道とは

「武芸十八般」とは、『日本武道辞典』によれば「武道の武器使用術十八種をいうが、中国明時代初期の『水滸伝』にみられ、『三才図会』『五雜俎』などにも用いられているという。時

代によって武術の種目の挙げ方が異なっただともいう。日本では、平山平蔵がこれらに合わせて『武芸十八般略説』を表した」というが、異説もある。研究者によって多少違いがあるが、現在の「武芸十八般」は一般に表1のようにいわれている。

表1 日本の武芸十八般

弓，馬，槍，劍，水泳，抜刀，短刀，十手，手裏劍， 含み針，薙刀，砲，捕手，柔，棒，鎖鎌，もじり，忍

（図説日本武道辞典）

② 武道の近代化

明治維新後の日本では、近代国家構築のために西洋文化の輸入を図り、舶来文化の洪水期が到来した。運動文化も近代スポーツと呼ばれる外来スポーツの大部分が明治・大正期に輸入されたことは周知の通りである。日本で培われた「日本武道」もまた、明治期以降から昭和期までに、流派統合や競技規則、技術の改善等が進み、剣道や柔道の場合は「国際的な競技スポーツ」として採択されるに至っている。また空手、長刀等も近代化しているといえるだろう。

③ 日本武道の文化的価値

しかし、古武道と言われる各分野には、近代化（競技スポーツ化）を拒み、伝統文化を継承しているものも多い。たとえば、土佐英信流居合道、大東流合気柔術、柳生新陰流剣術等々がそれにあたる。

湯浅は、日本武道の現代的な意味を「武道の本来的な目的は、身体能力の訓練を通じて心（精神）の能力を発達させることにある。（中略）その源流は仏教の常行三昧の修業法にあり、無意識の情動作用をコントロールし、意識と無意識を統合することにある。したがって古武道の伝統は、感情をコントロールできる円熟した人格を形成することが究極のねらいとなる」¹⁾と述べ、伝統文化としての日本武道に現代的意味づけを行っている。

(2) 現代に生きる伝統的に運動文化の系譜——東洋的体育法の現代的意義

① 生涯体育について

最近の生涯体育論やスポーツ論の背景には、現代社会が人の健康問題や生き様の在り方がかわっていることは自明なことである。今村によれば、生涯体育とは「年齢、性別、能力の如何にかかわらず、人々が等しくその能力、関心、必要に応じて享受できるものであると共に、現代人を不安や孤独、無力感から解放し、心身共により健康的な人生を全うすることを可能にするものである。つまり人々に自己の回復と自己実現の喜びや楽しみを与え、何物かの成就を通して力の感覚を与え、人間にとって普遍的に妥当する価値を媒介とした暖かい人間関係への参加を通して、自分を支える確かなものへの帰属感を与えるものでなければならない」²⁾と説

明している。

広く一般に普及している「生きがいスポーツ」や「健康スポーツ」の種類は多岐にわたるが、中でも気功や太極拳，ヨーガ，整体法などに代表される東洋の技法群は，現在では多くの人々に愛好されている。

表2 東洋の特殊健康法（養生法，健身法）

- | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. インドから伝わったヨーガ 2. 気功法，導引術，太極拳などの中国武術の一部 3. 野口晴哉（はるちか）が創案した整体法 4. 長井津（ながいわたる）が創案した真向法 5. 中井房五郎が創案した自強術（じきょうじゅつ） 6. 橋本敬三が創案した操体法 7. 植芝盛平が創案した合気道 8. 野口三千三の体育理論／野口体操 9. 新体道・西野流呼吸法などの新武道／新しい視点で再編された武道 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

これらの運動群は，東洋医学または武道を起源とするものが多く，人の精神安定や鍛錬を含む心身安定の技法であることが特徴といえるだろう。更には，自然観や人間観，世界観といった思想や宗教観に及ぶ精神文化を内包する運動群なので，行う人を魅了する「特殊健康法」として現代では位置づけられる運動群と言えるだろう。

② 東洋的体育法とは

気功，太極拳等で代表される東洋体育法の特徴は，「心身一如の体育観」にあり，その体育観は「身体の訓練が同時に心の訓練であり，それは心の向上，つまり人格の成長や人間性の変革といった人間の生き方の問題につながっていくものでなければならない³⁾」といえるだろう。

たとえば気功は，津村によれば「4千年も昔まで史料をたどることができる中国古来の伝統的自己鍛錬法であり，自己療法である。気とは万物の潜在エネルギーであり，人間存在の見えざる生命力・復元力・治療力のことでもある。ふだんは自覚していない内部の宇宙的生命潮流を体感するところから気功がはじまる。心とからだの自己コントロールによって，その「気」の力を最大限に発揮し，からだ本来もっている自己調節作用を十分に発揮させ，病を予防・治療するというだけでなく，各人がもつ可能性をもっとのびやかに解き放ち，充実した日々を送ることができるようになるためのトレーニングが気功である⁴⁾」と説明し，気功には「武術気功」と「医療気功」があり，医療気功（軟気功）には「外気功」（気功師が気のエネルギーを使って治療する射気功）と「内気功」（患者の自己訓練によって気のエネルギーをコントロールして治療する方法）があり，さらに内気功には「静気功」（瞑想気功）と有意・無意の「動気功」（運動気功）があるとしている。

また、太極拳は、「拳」の字が示すように元々は中国武術である。「太極」の字義は中国古代思想哲学書「易経」にその出典がある。「易」とは変化の意である。すべての事象は常に生成変化する。その変化の中に不変かつ普遍の定理・法則（太極）を見出そうするのが基本的な考え方である。古くは「軟拳」「化拳」「沾綿拳」「十三勢」などと呼ばれていた武術を、18世紀末、道家・武術家であった王宗岳が「太極拳譜」の中の論文「太極拳論」を表したところから「太極拳」という呼称が定着していった。

技の特徴が、行雲流水、連綿と流れるように柔らかく動き、筋力やスピードに頼らず相手を制するところから、老若男女を問わず、生涯にわたって稽古ができ、その医学的合理性が健康・養生法の代表格として現在評価されている。

このように、日本武道・中国武術・現代の東洋養生法等の運動文化は、東洋の思想や宗教といった精神文化に裏打ちされた「心身一如」に帰納する文化といえる。ここでは、これを「東洋的体育法」と呼ぶものとした。（宮本 知次）

3. まとめにかえて——研究領域の設定と研究の基本方針

本「古武道研究」班の今後の研究領域と方針を、次のように要約しておきたい。

- 1) 日本武道（武道の現代化という視点から）研究
- 2) 東洋思想と東洋運動文化（特に東洋養生法）研究
- 3) 中国武術研究と（日本武道，武器，身体技法の）比較研究
- 4) 現代格技スポーツの研究

本研究班の研究内容や方法が多岐にわたるので、当分の間、研究員の「単著論文」を並列掲載するものとし、やがては「共同研究」に発展させたいと考えていることを付記しておきたい。また、中国武術や日本武道、養生法研究に関心を持つ本学保健体育関係者を迎えて、更なる充実を図りたいと考えている。（宮本 知次，深瀬 吉邦）

引用文献

- 1) 湯浅泰雄著「気・修行・身体」平河出版社（1986）P58
- 2) 女子大学体育研究会編「女性の健康と体育」博文社（1982）P59
- 3) 湯浅泰雄著「気・修行・身体」平河出版社（1986）P101
- 4) 星野稔・津村喬著「図説気功法」白樹社（1984）P3

参考文献・資料

- 1) 増田勝「太極拳—理論と基礎技法の教程—」前野書店（1996）
- 2) 宮本知次「東洋的体育法の現代的意義」体育研究第22号所収
中央大学保健体育教科運営委員会編（1988）

幕末、武州御嶽山における天然理心流についての一研究

数馬 広二

Abstract

The Tennenrishin-Ryu School was founded by Kuranosuke Kondo in the Kansei period (1789-1801), as a branch split from the Tenshinshoden-Kashima-Shinto-Ryu Kenjutu School.

There were many followers in the Tama area of the Bushu District and Soshu District. The school has been prospering until today. This research aims at clarifying the fact that the mentors of Mt. Mitake of the Bushu had become pupils of The Tennenrishin-Ryu School and the reason why they had started to practice The Tennenrishin-Ryu.

The results are summarized as follows :

1. As the founder of The Tennenrishin-Ryu School, Kuranosuke Kondo, who hailed from Onshu (presently Shizuoka Pref.), had his Dojo at Tobuki village, north of Hachioji in the Tama District in the Kansei period. The Tennenrishin-Ryu School spread in the Tama District and its vicinity.

2. There were many farmers at the Tobuki Dojo who practiced The Tennenrishin-Ryu School. Sansuke Kondo and Shusuke Kondo became the successors to the school.

The man well known as the head of The Shinsen-Gumi, Isami Kondo was the successor, too. It was outstanding that more than 100 mentors of Mt. Mitake had become pupils of The Tennenrishin-Ryu School from 1811 to 1867.

3. Mitake, a sacred mountain, is located in Ohme City, west of Tokyo, 929 meters above sea level. The faith in Mt. Mitake was born in the Middle Ages from farmers in the Kanto District who prayed for good harvest. The mentors of Mt. Mitake had been propagating their religion around the Bushu District in an attempt to acquire their followers. They even organized a pilgrim association for the same cause. They climbed Mt. Mitake together and made a monetary contribution to the Mitake Shrine. Around the Kansei period, "Mitake-Ko" had been increasing more and more in number. Then the mentors could afford to learn Kenjutsu.

4. The mentors of Mt. Mitake came to resorting to force for protecting themselves from enemies whom they came across while spreading their belief, since they were carrying much money that they got from preaching their followers.

5. Mentors often used swords as tools for praying, so they wanted to improve in

handling swords. Then, it was natural that they should become pupils of The Tennenrishin-Ryu School.

6. In short, they conceived that being the students of The Tennenrishin-Ryu School would help them to increase the number of their believers.

7. On the other hand, The Tennenrishin-Ryu School saw to it that they could take advantage of Mt. Mitake religious influence in order to expand The Tennenrishin-Ryu School. In return, some of mentors were given the priority to get the license for a shorter period by The Tennenrishin-Ryu School.

1. はじめに

江戸時代幕末に至る頃、剣術流派の数は全国で500以上といわれるほどにのぼった。この要因として、寛政の改革以降の武士階級における武芸奨励の風潮¹⁾、また榎本氏²⁾や長尾氏³⁾らが指摘するような他流試合の横行、そして江戸時代に苗字帯刀を許されなかったはずの農民層が剣術を学んだこと¹⁾などが挙げられている。また各流派がいかに自流の門人を獲得すべく工夫や努力を重ねたかにもよると考えられる。

現在一般的に「剣道」や武道などの身体運動が普及し得た以前（明治以前）の社会背景を多面的に探ることは、これから将来における武道の意義を再確認する上で必要な作業であろう。

筆者は剣術流派の普及浸透と山岳信仰における御師との関係、という視点から調査している。⁴⁾本稿では武州多摩地域で、江戸時代寛政期以降におこなわれた天然理心流と武州御嶽山御師との結びつきを検討するものである。⁵⁾

幕末期多摩地域は八王子千人同心を中心として武術が盛んに行われた⁶⁾。主な流派として、太平真鏡流、天然理心流、柳剛流、甲源一刀流、北辰一刀流、開平三知流、直心影流、北辰真武一刀流などが挙げられる。天然理心流についてはすでに小島氏⁷⁾や幕末史三十一人会⁷⁾による緻密な研究がある。筆者はこれまで明らかにされなかった東京都青梅市御岳山の御師家所蔵史料および、渡邊一郎氏所蔵御岳山文書の閲覧をさせていただき、今研究を進めた。

2. 天然理心流について⁸⁾

天然理心流は遠江出身の近藤内蔵之助長裕を開祖とする。長裕は天真正伝鹿島神道流を学んだのち天然理心流を開き、寛政時代（1789～1801）以降、武州多摩地方や相州へ勢力を広げていった。内容は剣術、柔術、棒術、気合術などを含む総合武術であったといわれる。長裕の

道場は両国薬研堀 (現東京都中央区薬研堀) にあり、文化4年 (1807) 10月16日、薬研堀の自宅で没した。法号は「智正院顕日理居士」。墓石が天霊山妙久寺 (東京都江東区北砂町) や治龍山桂福寺 (東京都八王子市戸吹町) および学陽山勤行寺 (神奈川県横浜市西区南軽井沢) の3カ所にある。

二代目近藤三助方昌 (1774~1819, のぶまさともいう) は武州多摩郡戸吹村名主坂本戸右衛門の長男として安永3年生まれ。寛政8年 (1796) 23歳で近藤内蔵之助長裕に入門した。文化4年 (1807) 34歳のとき二代目を継承。方昌一代に限り「近藤姓」を名乗った。文政2年46歳で没。法号は「徳応院天外理然居士」。現在、墓石は桂福寺にある。初代長裕は坂本家に逗留して付近門人に剣術を教えた。

三代目近藤周助藤原邦武 (関五郎・周平・周助・周斎1792~1867) は武州多摩郡小山村三ツ目 (東京都町田市) の名主島崎休右衛門高友の5男として、寛政4年生まれ。文化8年 (1811) 20歳で近藤三助に入門。三助が没した翌年の文政3年 (1820), 周助は相州藤沢宿へ、また文政7年 (1824) 八王子に移り、2年後の文政9年に小山村に戻って実家の屋敷内に道場を開いた。天保10 (1839) 年に道場を江戸市ケ谷柳町に移し「試衛館」と名づけた。

四代目近藤勇 (宮川勝五郎1834~1868) は武州多摩郡上石原村宮川久次郎三男で天保5年生まれ。嘉永元年 (1848) 14歳の時のとき近藤周助に入門。嘉永2年近藤家の養子。文久3年 (1863), 徳川家茂上洛に先んじて浪士隊に加わる。のち新撰組を組織。慶応4年 (1868) 斬首。

門弟をあげると初代長裕歴代の高弟に小幡万兵衛健貞, 別系二代目といわれる小泉茂左衛門幸隆 (相州高座郡下九沢村), 宮岡武左衛門 (武州多摩郡大久野村玉之内), 戸田角内 (武州多摩郡油平村・柔術) 等がある。

また二代目三助の高弟として武州多摩郡戸吹村出身の八王子千人同心家増田蔵六一武 (三沢蔵六・幼名坂本仙蔵) や同村の八王子千人同心家松崎正作栄積などがおり、近藤三助没後も千人同心身分でありながら戸吹の天然理心流道場を指導していた。

増田蔵六 (1786~1871) は、武州多摩郡戸吹村、坂本十右衛門の末男として天明6年生まれ。幼名を専蔵といた。天然理心流二代目近藤三助に文化2年 (1805) 2月に入門。同年12月に「切紙」と「目録」。のち同村の三沢家へ養子、三沢蔵六と改めた。その後「序目録」「中極意」「免許」「印可」を取得し、「指南免許」は入門後24年目の文政11年 (1828) に取得。文政8年 (1825) 蔵六40歳の時、八王子千人町増田家の養子となり、戸吹の道場は蔵六の弟子、松崎正作が嗣いだ。そこで蔵六は千人町の屋敷内に剣術道場を建設し、八王子千人同心の門人を指導した。明治4年86歳で没。

松崎正作栄積 (1796~1854)⁹⁾ は寛政8年武州多摩郡戸吹村に生まれた。近藤三助方昌に入

門し、文政8年(1825)29歳のとき、増田蔵六のあとを受けて戸吹の道場を継いだ。嘉永7年58歳で没。

松崎和多五郎則栄(1816~1889)は文化13年に松崎正作栄積の長男として生まれた。天保7年(1836)2月、24歳の時に父松崎正作栄積に入門した。同年4月「切紙」、天保9年「序目録」、天保10年11月中極意目録、天保13年9月27歳で「免許」を取得。嘉永5年(1852)11月に増田蔵六から「見分」を受け、師範免許を取得した。明治22年没。

宮岡定平(三八, 1795~1864)は¹⁰⁾、多摩郡大久野村玉之内で寛政7年に生まれ。幼名定吉。代々「武左衛門」を継承。父武左衛門(「天然理心居士」嘉永5年没)は初代長裕に入門。享和3年(1803)正月に免許、天保14年(1843)指南免許を受けているが、その4年前に御嶽山坂本御師を門人としていた。

宮岡家は代々、八王子千人同心窪田鍔三郎組同心。付近の家60軒ほどでは、かつて御嶽講を行っていた。今は「鈴木御師」の配札のみ。村内西部の小学「肝要」には、武州御嶽山の遥拝殿があったと伝えられている。また加住村の八王子千人同心大沢文吉は大久野村玉之内の「志茂家」へ養子にはいったのち、宮岡家道場で稽古を行った。

井瀧伊勢五郎藤原久敬(1800~1857)¹¹⁾は、多摩郡砂川村井瀧蔵の子。寛政12年生まれ。文化14年頃、17歳のときに戸吹村の近藤三助道場へ入門。文政5年増田蔵六より「免許」を受け、門人に指導していた。安政4年58歳で没。井瀧家のある砂川九番は江戸時代砂川新田とよばれており、御嶽講の結成があった。井瀧家も武州御嶽講を行っていた。配札は「鈴木御師」。

天然理心流の目録段階は「切紙」「序目録」「中極意目録」「免許」「印可皆伝」「指南免許」となっている。

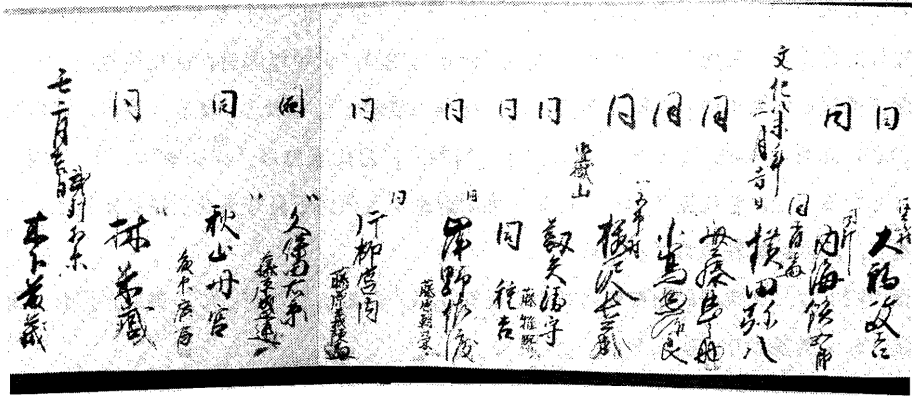
以上、天然理心流の伝系にふれた。つぎに武州御嶽山御師の入門についてみてみよう。

3. 武州御嶽山御師の天然理心流入門

(1) 近藤三助への入門

増田勝家文書『神文之事(享和3年~嘉永6年)』〈写真I〉¹²⁾にはつぎの記載がある。

写真 1



（八王子市下思方増田勝家蔵『神文之事』）

文化八年 二月吉日

御嶽山

靱矢衛守 藤 雅照（血判）

同（靱矢）程吉（血判）

岸野佐渡 藤原朝榮（血判）

片柳宮内 藤原義陳（花押）（血判）

久保田右京 藤原盛連（血判）

秋山丹宮 藤原廣高（血判）

林 米蔵

この7名の入門者は武州御嶽山の御師であった。

門弟帳の初頭記載の入門門人は享和3年（1803）から始まり、起証文前書部分「神文之事」が分断されている。増田蔵六が近藤三助に入門した時期は、文化2年（1805）2月¹³⁾もしくは文化11年（1814）年正月¹⁴⁾である。文化8年頃には増田蔵六が門人指南免許を持ってなかったとすると、入門した武州御嶽山御師は二代目近藤三助門人であると考えられる。

(2) 御嶽山御師について¹⁵⁾

御嶽山は東京都青梅市の南西端に位置し標高929メートル。中世以降、蔵王権現を本尊とする山岳信仰が発達し、御嶽蔵王権現あるいは武州金峰山さんと唱えられ、関東における蔵王権現信仰の中心であった。御祭神として櫛真智命（知恵、戦術、学問の神）および大己貴命（農耕漁労関連招福の神）、少彦名命の三神をまつ。神社創立は、2,060余年前の人皇第10代崇

神天皇七代で、同12代景行天皇のとき日本武尊^{やまとたけるのみこと}が東征の折に武州御嶽山の山頂に武具を蔵したために武蔵の国号が興ったと伝えられている。天平8年(736)僧行基が蔵王権現を安置した。その後兵乱によって荒廃していたところ文暦元年(1234)大中臣国兼^{くにかね}が武州御嶽山に登り、改めて蔵王権現を铸造奉戴し神殿を再興した。修験の霊場として栄え、鎌倉、室町、江戸時代の幕府および諸将の崇敬があつく、建久2年(1191)に畠山重忠^{あかいとおとしおよろい}は「赤糸緘大鎧」(国宝)を奉納している。江戸時代慶長10年(1605)徳川家康が大久保石見守長安を譜請奉行として本社を再建し、江戸城鎮護の御社と定めた。

御嶽山内では、民衆の御嶽神社に対する信仰が厚くなるにしたがって、御師が現れ、御嶽講が組織され、御嶽参りが盛んとなった。¹⁶⁾

御師とは、「御祈祷師」「御詔刀師」の略称で、師壇関係にある檀那の願意を神前に取り次ぐ神職で、御師は農村の主要な家(講元)に宿泊して信仰者(檀那)を集め、加持祈祷をして神社の札を配り(配札)、檀那からは金や米を受け取って山へ帰った。

御嶽山御師の配札は年に3回で「冬廻り」(2月から3月8日まで)「夏廻り」(5月8日頃から)、「冬廻り」(11月下旬から3月上旬)である。また、3月8日に日の出祭(陽祭)とともに「春山」が開かれ5月8日頃にかけて講中の代表が御師家に宿泊し、武州御嶽山神社へ登拝する。このときに「太々神楽」も奏上することがある。「太々神楽」の奉納は貴重な臨時収入源であったので、御嶽御師は廻檀のたびに御嶽講社に対して太々神楽の勧誘を行っていた。

武州御嶽講の隆盛について、齊藤氏¹⁷⁾の指摘によれば「御嶽山の御師団の檀那は江戸中期なかんずく寛政期にいちおうその獲得もピークに達して安定した時期であった。」とされる。

御師集落は、御嶽山地区(山上御師という)と、御嶽地区(坂本御師または滝本御師という)とに大きく分けられる。「山上御師」は神職専業で、坂本御師は農業を兼業とする御師であった。¹⁸⁾

天保11年(1840)の武州御嶽山内のようすを『武州多摩郡御嶽山人別』¹⁹⁾で見ると、武州御嶽山の中では、大宮司家金井家が各御師を支配しており、山上にはこの金井家を含めて200人が住居し、山上御師家は122名であった。

御師家の数は、明暦年間(1655~1658)頃は山上・山下御師を含めて60家以上であったが、弘化年間(1844~1847)52家(山上35家 山下17家)と減少し、現在は山上に27家の御師、山下(坂本・滝本)に7家の御師が存在する。

(3) 御嶽山御師の入門

つぎの資料から天然理心流に入門した武州御嶽山御師を抜き出してみる。

- ① 『神文之事（文政元年～文政九年）』²⁰⁾
- ② 『天保四歳正月与り門人性名帳』²¹⁾
- ③ 『天保五年～』²²⁾
- ④ 『宮岡定平門弟帳』²³⁾
- ⑤ 『嘉永三戌年六月吉日 門弟神文許扣帳 松崎則栄』²⁴⁾
- ⑥ 『明治三午年七月門弟神文許扣帳 源則栄』²⁵⁾

門人として58名（5名は移籍なので同一人物）の武州御嶽山御師の名前がみえる。

御師について『武州御嶽昔語り』²⁶⁾（片柳太郎述）を参考に、「御師氏名」,「御師家の屋号」,「入門年」,「師匠の名前」,「入門年齢」,「切紙, 序目録, 中極意目録の取得年」を（表1）に示した。

表 1 御嶽山における剣術流派 (天然理心流)

NO.	氏名	屋号	入門年	師匠	入門年齢	切紙	序目録	中極意	免許
1	秋山丹宮	畑中	文化 8. 2	近藤三助					
2	朝矢衛守	俵坊	文化 8. 2	近藤三助	30				
3	朝矢程吉	俵坊	文化 8. 2	近藤三助	13				
4	片柳宮内	五はん	文化 8. 2	近藤三助	19				
5	久保田石京		文化 8. 2	近藤三助					
6	岸野佐渡	(おき)	文化 8. 2	近藤三助	44				
7	林米藏	大みち	文化 8. 2	近藤三助	20	文化 8.4	文化 9. 正	文化12. 4	文化14. 5
8	秋山金兵衛	畑中	文政 7. 8	増田藏六・一武					
9	片柳雅楽	五はん	天保 8. 4	増田藏六・一武		天保 8. 4年	のち松崎門下		
10	片柳右衛門		天保 8. 4	増田藏六・一武		天保 8. 4年	のち松崎門下		
11	片柳織部	みなみ	天保 8. 4	増田藏六・一武		天保 8. 4年			
12	片柳図書	南下	天保 8. 4	増田藏六・一武		天保 8. 4年			
13	金井牧太	やしき	天保 8. 4	増田藏六・一武	22	天保 8. 4年	のち松崎門下		
14	片柳浪江	ひのうちば	天保 8. 4	増田藏六・一武	25	天保 8. 4年	のち松崎門下		
15	久保田弾江	能保利	天保 8. 4	増田藏六・一武	23	天保 8. 4年	のち松崎門下		
16	鈴木伊織	鈴木	天保 8. 4	増田藏六・一武	23				
17	須崎兵衛		天保 8. 4	増田藏六・一武		天保 8. 4年			
18	須崎藏人	かど	天保 8. 4	増田藏六・一武		天保 8. 4年			
19	青木兵衛輔	ひがし	天保10. 3.16	宮岡定平	24				
20	天野主馬	坂もと	天保10. 3.16	宮岡定平	22				
21	小高小源太	下さか	天保10. 3.16	宮岡定平	19				
22	北島東吉	にや	天保10. 3.16	宮岡定平	19				
23	北嶋雅楽輔	西	天保10. 3.16	宮岡定平	22				
24	北島右馬輔	こと沢	天保10. 3.16	宮岡定平	19				
25	斎藤縫殿輔	大かさ	天保10. 3.16	宮岡定平	32				
26	秋山帯刀	畑中	天保14. 4	松崎正作		同年 5月	同年 9月	弘化 3. 5	
27	朝矢丹宮		天保14. 4	松崎正作		同年 5月	同年 9月		
28	朝矢勇馬	俵坊	天保14. 4	松崎正作		同年 5月	同年 9月	弘化 3. 5	
29	尾崎浦之助	(尾崎)	天保14. 4	松崎正作		同年 5月	同年 9月		
30	片柳兵衛		天保14. 4	松崎正作		同年 5月	同年 9月	弘化 3. 5	
31	片柳林弥		天保14. 4	松崎正作					
32	久保田斎宮	町尻	天保14. 4	松崎正作		同年 5月	同年 9月		
33	黒田志津摩	大にし	天保14. 4	松崎正作		同年 5月			
34	須崎左内	かめや?	天保14. 4	松崎正作		同年 5月	同年 9月	弘化 3. 5	
35	林右膳	大みち	天保14. 4	松崎正作	18	同年 5月	同年 9月	弘化 3. 5	
36	片柳雅楽介	五はん	→ (9より移籍)	松崎正作			天保14年 18	弘化 3. 5	
37	片柳右衛門		→ (10より移籍)	松崎正作			天保14年 18	弘化 3. 5	
38	片柳浪江	ひのうちば	→ (14より移籍)	松崎正作	31		天保14年 18	弘化 3. 5	
39	金井修理 (牧太)	やしき	→ (13より移籍)	松崎正作	28		天保14年 18	弘化 3. 5	
40	久保田弾正	能保利	→ (15より移籍)	松崎正作	29		天保14年 18	弘化 3. 5	
41	金井大輔	やしき	弘化 2	松崎正作		弘化 3年 18			
42	須崎弁藏		弘化 3. 5	松崎正作					
43	馬場牧太	井ノ端	弘化 3. 5	松崎正作					
44	片柳右内		嘉永 6. 4	松崎和多五郎		同 7年 4月	安政 2. 9		
45	金井左兵衛佐	やしき	嘉永 6. 4	松崎和多五郎	16	同 7年 4月	安政 2. 9		
46	岸野舎人	おき	嘉永 6. 4	松崎和多五郎		同 7年 4月	安政 2. 9		
47	須崎浪江		嘉永 6. 4	松崎和多五郎		同 7年 4月	安政 2. 9		
48	鈴木正親	鈴木	嘉永 6. 4	松崎和多五郎	22	同 7年 4月	安政 2. 9		
49	高名石京	あい	嘉永 6. 4	松崎和多五郎		同 7年 4月	安政 2. 9		
50	服部東馬	町場取締	嘉永 6. 4	松崎和多五郎		同 7年 4月	安政 2. 9		
51	秋山善藏	畑中	文久 2. 6	松崎和多五郎		文久 3. 正			
52	尾崎牧太	尾崎	文久 2. 6	松崎和多五郎		文久 3. 正			
53	鈴木左織	鈴木	文久 2. 6	松崎和多五郎	27				
54	橋本帯刀	にや	文久 2. 6	松崎和多五郎		文久 3. 正			
55	須崎彌三郎	うえ	元治元. 7	松崎和多五郎		同年11月	慶応 2. 3	明治 2. 4	
56	朝矢貫一	俵坊	慶応 3. 2	松崎和多五郎					
57	朝矢貞	俵坊	慶応 3. 2	松崎和多五郎	19				
58	片柳美之助		慶応 3. 2	松崎和多五郎					

表1をもとに次のことが判明した。

1 入門した師匠・年月・入門人数について

武州御嶽山御師は、次のように同年月日に数名が誘いあって天然理心流に入門する場合が多い。

- 近藤三助方昌への入門
文化8年4月 7名
- 増田蔵六一武への入門
天保8年4月 10名
- 宮岡定平への入門
天保10年3月16日 7名
- 松崎正作への入門
天保14年4月 7名
弘化2年9月 1名
弘化3年5月 2名
- 松崎和多五郎への入門
嘉永6年4月 7名
文久2年3月 4名
元治元年7月 1名
慶応3年2月 3名

2 山上御師と坂本御師の別

戸吹の道場を中心に稽古を行っていた近藤三助や増田蔵六や松崎正作・松崎和多五郎父子は山上御師さんじょうおし（現在はケーブルカーで山頂へのぼり徒走5分ほどのところから始まる御師集落に住居）と師弟関係を結び、いっぽう大久野村玉の内に道場を持つ宮岡定平が坂本御師さかもと（ひがし、坂もと、下かさ、にや、西、こと沢、大かさ：現在のケーブルカー滝本駅付近に住居の御師）と師弟関係を結んでいる。

3 目録等取得年月日について

同じ年月日に入門した御師は全員同日に「切紙」, 「序目録」, 「中極意」を授与されている。本来、修行の程度や技能の上達度で目録などが許されるとすれば、個人差が生じるはずであるので、同一日に目録伝授するのは不自然である。これは師匠もしくは代師範が御嶽山に登山し、門人である御師に対して一斉に目録を発行したのかもしれない。

4 目録取得期間について

入門から目録および中極意目録を得るまでの所要年月について次の例をみよ。

例1 近藤三助方昌門人・林米蔵 <NO. 7>

入門と「切紙」が文化8年(1811)4月で同一月に取得。「序目録」は9ヶ月後の文化9年正月。「中極意目録」はさらに3年3ヵ月後の文化12年4月。「免許」はさらに、2年1ヵ月後の文化14年5月である。

例2 松崎正作門人・林右膳 <NO. 35> はじめ同日入門門人10名の場合。

入門は天保14年(1843)4月。「切紙」は同年5月。目録はその4ヶ月後の同年9月。「中極意目録」は2年8ヵ月後の弘化3年(1846)5月である。

これを小島氏の分析²⁷⁾(増田蔵六門人の免許皆伝者の分析)と比較してみよう。

小島氏によれば増田蔵六門人は、「入門」から「免許」までの平均修行年数が10年6ヵ月。また「入門」から「中極意目録」までの分析対象門人平均修行期間は約6年7ヵ月かかるとしている。

すなわち、例1の林米蔵(師匠は近藤三助)の場合、入門(1811年4月)から免許(1817年5月)まで6年1ヵ月であり、非常に早い免許取得年月である。

例2の林右膳(師匠は松崎正作)の場合、入門(1843年4月)から中極意目録(1846年5月)までやはり3年1ヵ月という短い取得期間である。

目録等の認可が平均より早かった事に関して、御嶽山御師は剣術の上達のため熱心に天然理心流剣術を修行していた点の他に次の点が理由として挙げられるであろう。

- ①：御嶽山御師が「天然理心流」目録を所持していれば、檀家廻りの際に檀徒からの信頼を厚くする。従って御師が「目録」を所望した。
- ②：天然理心流を普及する立場からは、御嶽山御師の廻檀によって「天然理心流」の名前が檀那場に広まる期待があった。
- ③：天然理心流師匠は御嶽山御師へ特別な配慮をして、免許目録等取得のための修行年月を短くした可能性がある。

4. 武州御嶽山における剣術稽古について

(1) 長谷川斧三郎の指導稽古

武州多摩郡戸吹村・天然理心流免許長谷川斧三郎の『稽古試合執行控帳』²⁸⁾によると、斧三郎が文化2年からの寒稽古や出稽古について記しており、遠くは浦賀や小田原などへも稽古に

出向している。その中で、斧三郎は文化9年（1872）正月2日に「村」とあり正月3日、4日、5日、6日、7日、11日と稽古を行っている。恐らく戸吹村天然理心流道場での稽古であろう。そののち、

御嶽山

- 「一 壺拾七本 十二日
- 一 三拾壺本 十三日
- 一 三拾貳本 十五日
- 一 貳拾五本 十六日」

とあり、斧三郎が1月12日から16日まで合計105本の稽古を御嶽山で行っている。

長谷川家は、戸吹村の通称「根小屋」地区にあり、松崎正作栄積家と山を隔てた隣の家であった。最初は松崎姓であったが、寛延4年（1751）松崎新之丞が八王子千人同心長谷川甚右衛門（中村組）から「由緒番代り」をして姓を松崎から長谷川に変えた。斧三郎は文政3年（1820）に八王子千人同心「世話役」、天保11（1840）に八王子千人同心「組頭」となった。享和元年（1801）正月から初代長裕に入門し、5年10ヵ月後の文化3年（1806）11月には免許を授かっている。長裕が没した後は、文化5年（1808）に近藤三助方昌のもとで稽古を再開している。²⁹⁾

長谷川斧三郎はこの頃（文化9年ごろ）免許を受けてから5年2ヶ月が過ぎていた。

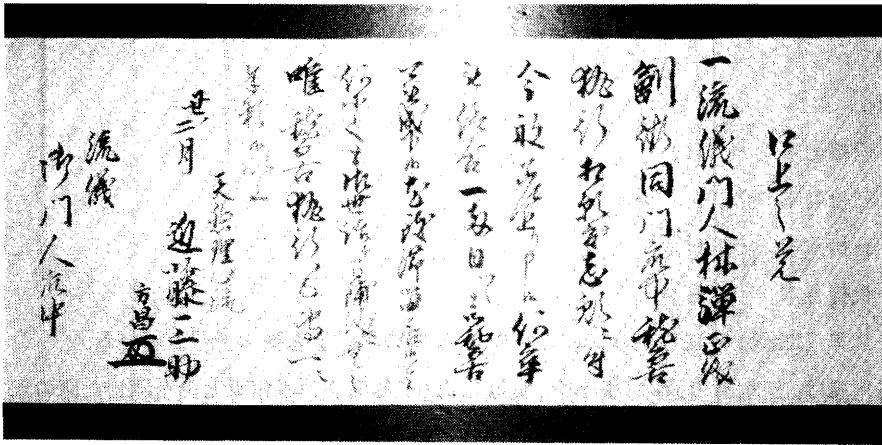
当時武州御嶽山には近藤三助の門人として、文化8年（1811）4月に入門し、文化9年正月に「序目録」を受けていた林米蔵や鞠矢衛守、鞠矢程吉、片柳宮内、久保田右京、秋山丹宮、などがおり、剣術の修行に専心していた。

長谷川斧三郎が武州御嶽山で御師を集め、近藤三助方昌の代わりに天然理心流武術を指導し、序目録を与えたと考えられる。

(2) 近藤三助の紹介状

林家所蔵文書「口上之覚」³⁰⁾は、近藤三助方昌が林米蔵改め林弾正の稽古受け入れを門人へ依頼した内容である。（写真2）

写真 2



(青梅市御嶽山林正夫家文書『口上之覚』)

口上之覚

一流儀門人林弾正儀、劍術同門衆中、稽古執行相願い度き志願に付き、今般差上げ申し候。何卒仰せ合わされ、一兩日づつも御稽古成下さる可く候。尤も滞留致し居候ても何にても御世話ヶ間鋪儀之無く、唯稽古執行の已、專一に頼み奉り候以上。

丑ノ二月

天然理心流

近藤三助 方昌 (花押)

流儀御門人衆中

御嶽山御師林弾正が戸吹の本道場所属の天然理心流門人に稽古を懇望した。この意を近藤三助方昌が了承した。については林弾正が近藤道場に滞留している期間に、門人たちが1日か2日でも交代で林弾正に稽古をつけてやってほしいこと。なお滞留の期間は生活の面倒や経済的な援助はしなくてもよいとのことなどをあらわした戸吹道場門人への通達である。

林弾正は御師としての御嶽講の定宿が道場近くにあったのであろうか。また2月から5月は、武州御嶽山では講中を宿泊させる多忙な時期であるが、林家は当時経済的に余裕があったのであろうか。林弾正が剣術修行に専心していた姿がわかる。弾正は丑ノ二月(文化14丁丑年<1817>2月)当時、「中極意目録」の段階であったが、5月に「免許」を取得した。天然理心流は免許取得直前に本道場での稽古をしなければならなかったのであろう。

5. 門人姓名額奉納の意味

秋川神明神社（東京都あきるの市牛沼88）に天然理心流奉納額^{31）、32）}がある。これは安政7年（1860）3月に松崎和多五郎則栄と岩本庄三郎正道を願主、秋川神明社神主の中村大和亮源正幸他9名を世話人として掲額された。木刀2本とともに6段組で開祖近藤内蔵助、2代近藤三助および師範6名、旧弟50名、剣術門人310名、柔術19名、世話人9名の合計396名が名を連ねている。

まず、第1段に

天然理心流剣術

元祖 近藤内蔵助藤原長祐

二代 近藤三助藤原方昌が記され、増田蔵六源一武、松崎正作源栄積、宮岡三八藤原富、横田馬之助藤原正房、松崎和多五郎源則栄、山本満次郎源俱武

とあり、近藤内蔵之助長祐から始まり戸吹を中心とした高弟が記されている。

第2段に「旧弟」とあり、「松崎左内公敦、長谷川斧三郎芳孝、松崎判蔵宗純、林大膳正學、宮岡膳九郎信珍」らが記されている。このうち「林大膳正學」は、免許まで取得した武州御獄山御師林弾正である。

また4段目に「旧弟」として「片柳宮内一輔」の名前がある。

またこの奉納額の中で一般門弟のうち武州御獄山御師を抜き出してみる。

（2段目）片柳右内善茂 高名右京豊光 服部東馬守長 金井左衛門郡壽

（3段目）秋山造酒信親 靱矢勇馬忠寄 久保田齋宮森連 須崎浪江政義

（4段目）須崎蔵人親卿 靱矢式部正道 黒田修理亮采

かれらは安政6年（1859）の松崎和多五郎門人であった。

この奉納額に記された門人たちは、小島氏の門人分布分類に従えば、「一番門人の密な所として、八王子の北西方面で二代目近藤三助方昌の出生地戸吹村を中心とした門人グループ。」^{33）}にあたる。

武州御獄山御師は戸吹を中心とした門人グループに属していたと考えられる。

ところでこの秋川神明社は、かつて西秋留村の村社で街道沿いにあり、社の下に秋川をはさんで戸吹村と往来する船渡しがあった（秋川神明社宮司中村勝彦氏談）。

人々が往来する場にあった秋川神明社で天然理心流奉納額の中にみずからの御師名が記載されていることによる武州御獄山御師の広告に役立ったと思われる。

では、具体的に判明した御師門人についてみよう。

6. 門人について

判明した門人のみ以下にまとめる。

(1) 近藤三助方昌門人

① 林 米蔵 <No7>³⁴⁾ 文化8年入門。

寛政2年(1790)生まれ。20歳のときに近藤三助に他5名とともに入門した。三助から授与された目録類を年代順に追ってみると、「弾正」に改名したことがわかる。文化14年5月に「免許」を取得。文化13年(1816)26歳のとき、兄大膳に嗣子無く「順養子」として家督を継いだと考えられる。のちに金吾。また美濃を襲名する。また大膳。正学ともいう。慶応4年(1868)4月2日78歳で没。戒名は「藤元院正覚寿峯居士」。『林家家譜』によると林家先祖として、元龜2年(1571)4月13日没の「連線院金光清針居士」から没年が記載されている。屋号は大道。

(2) 増田蔵六一武門人

① 金井牧太 <No13>³⁵⁾

文化12年(1815)8月12日生まれ。天保8年22歳で増田蔵六に入門。のち修理と称し、八王子千人同心であった師匠増田蔵六が日光勤番のため松崎正作門下となる。明治24年(1891)76歳で没。金井家の祖³⁶⁾は、武州御獄山中興の祖である浜名国兼。その後信州安曇野松川郷金井原城主金井伊賀守末の金井左門義国、金井政国(天明元年<1781>没)が続き、牧太は大宮司家の金井6代目。屋号は「やしき」。

② 鈴木伊織豊琨 <No16>³⁷⁾

文化11年(1814)生まれ。天保8年23歳で入門。鈴木家先祖は天文10年(1541)没の秋光院徹山幽玄居士から始まる。伊織豊琨は、11代目。同じ御師家の靱矢市正(俵坊)次女そつと天保2年17歳で婚姻。明治22年1月5日、75歳で没。屋号は「鈴木」。

③ 片柳織部 <No11>³⁸⁾

天保8(1837)年入門。現在が10代目。家伝によると片柳織部家のものが剣術をつかうことができ、御獄講中のある埼玉県江南村(比企郡宮前村月輪東村)に甲源一刀流大塚奢恵八³⁹⁾の道場で剣道の試合を行い、分が悪かったことをくやしがっていたという。屋号は「みなみ」。

④ 片柳浪江千鉾 <No14>⁴⁰⁾文化9年(1812)生まれ。26歳で片柳勘解由藤原正雄。また、千鉾、伊賀ともいった。明治20年(1887)76歳で没。『家譜』⁴¹⁾によると藤原氏を名乗り伊豫国

片柳に住んだ「従五位下伊豫権守」房長を片柳の始祖としている。そののち片柳太郎太夫光輝(天平17年〈745〉没)が武蔵守利仁に従い、「武蔵国入間郡三芳里」に住んでいた。その住居跡は片柳村の名が残る。利仁が逝去してから武州御獄山に住居した。武州御獄山片柳家十家の祖とされる。

『兵法虎之巻』⁴²⁾(文化7年10月内藤志津摩源信照から青木隼人介へ授与)を蔵す。屋号は「みに入ら不入地場」。

(3) 松崎正作門人

① 林 右膳 〈No35〉⁴³⁾ 文政8年(1825)9月29日生まれ。幼名を栄といった。のち右膳。天保14年(1843)18歳で松崎正作に入門。また弘化2年(1845)9月に20歳で「正満」と称した。弘化3年(1846)21歳で5月に「中極意目録」を取得。弘化4年2月に二条殿への入館許可。慶応元年、40歳で神祇管領長上家から『許状』が与えられた。林美濃守藤原正満。屋号は大道。

② 馬場牧太 〈No43〉⁴⁴⁾

文政12年(1829)生まれ。弘化3年(1846)17歳で正作に入門。幼名極。別名秀輪。字伯轍。明治38年77歳で没。馬場家は甲斐の武田氏重臣馬場美濃守の流れを汲む。万治2年(1659)に死去した左衛門を初代として代々武州御獄山神社の御師。

③ 金井大輔郡則 〈No41〉⁴⁵⁾

弘化2年(1845)松崎正作に入門。嘉永5年(1852)6月1日没。「やしき」。

④ 靱矢勇馬 〈No28〉⁴⁶⁾

天保14年(1843)松崎正作に入門。戸吹村の八王子千人同心三木家の「なお」と弘化3年(1846)に婚姻⁴⁷⁾。御獄御師を引退の後は、八王子本郷多賀神社祠掌となり、河村久椎となる。

(4) 宮岡定平 (三八) 門人⁴⁸⁾

① 北島右馬輔 〈No24〉

坂本〈滝本〉御師。天保10年に19歳で入門。屋号は「琴沢」。

② 北島雅楽輔 〈No23〉

坂本御師。天保10年に22歳で入門。父肥後。屋号は「西」。

③ 青木兵衛輔 〈No19〉

坂本御師。天保10年に24歳で入門。父大隅。屋号は「ひがし」。

④ 天野主馬輔 〈No20〉

坂本御師。天保10年に22歳で入門。父豊後。屋号は「坂本」。

⑤ 北島東吉 <No22>

坂本御師。天保10年に19歳で入門。父駿河。屋号は「にや」。

⑥ 齊藤縫殿輔 <No25>

坂本御師。天保10年に32歳で入門。父石見。屋号は「大かさ」。

⑦ 小高小源太 <No21>

山下 <滝本・林下> 御師。天保10年に22歳で入門。父対馬。屋号「下かさ」。

(5) 松崎和多五郎門人

① 橋本帯刀 <No54>⁴⁹⁾

文久2年(1862)に松崎和多五郎に入門。家伝によれば帯刀という人物は大人しい人であったという。屋号は「にや」。

② 鈴木正親正埒 <No48>⁵⁰⁾

嘉永6年(1853)22歳で入門。天保2年生まれ。慶応元年34歳で没したので鈴木家12代目を嗣がなかった。伶光院本法了遊居士。

③ 鈴木左織 <No53>⁵¹⁾

文久2年(1862)に松崎和多五郎に入門。天保6年(1835)生まれ。27歳で入門。鈴木一之。のち鈴木一宮と称する。

④ 靱矢 貢 <No57>⁵²⁾

嘉永元年(1848)10月10日生まれ。靱矢勇馬の子。慶応3年(1867)9歳で松崎和多五郎に入門。明治7年26歳で家督。明治8年教導職試拝命。明治11年権訓導拝命。屋号は俵坊。

⑤ 金井左兵衛佐 <No45>⁵³⁾

天保8年(1837)生まれ。嘉永5年(1852)に大輔が亡くなったので15歳で家督相続した(嘉永5年6月1日)。嘉永6年(1853)16歳で松崎和多五郎に入門。明治6年(1873)36歳で教導職試補拝命。翌年祠官。明治14年、47位で「少講義」。同年没。

また判明した門人御師家の住居地図を(図1)で示した。

以上判明した門人について特徴をまとめる。

- (1) 御師家長男として家督を嗣ぐべく子弟が20歳前後に入門している場合が多い。
- (2) 檀那場に剣術流派があり（甲源一刀流），そこで天然理心流以外の剣術と試合を行った御師がいる。（片柳織部）
- (3) 林家，金井家，鈴木家，靱矢家などの家では代々数十年にわたって天然理心流を学んだ。
- (4) 林米蔵のみ「免許」まで取得しているが，その他の者は中極意までの取得が多い。
- (5) 靱矢貢は天然理心流の広がった戸吹と交流があったらしく戸吹地区の娘と婚姻した。
- (6) 幕末期までであったと思われる大宮司家と山上御師36家のうち門人と判明したのは18家であり，山下〈滝本〉御師は17家のうち7家である。現在残る御師家の割合で考えると御師家全体の半数が入門した。

では彼ら御嶽師門人の居住する当時の武州御嶽山とはどのような場所であったのか。

7. 武州御嶽山御師の壇廻りと天然理心流について

(1) 壇廻りと戸吹道場の位置

天保5年（1834）上梓の『御嶽菅笠』（靱矢市正蔵板 齊藤義彦作）⁵⁴⁾にあらわされた参詣道は，江戸日本橋を起点に内藤新宿—成子—中野—荻久保—柳沢宿—小川村—青梅橋—箱根崎—新町村—勝沼—青梅町—畑中村—日向和田村—二又尾村—沢井村—滝本（林下御師が住む）—御嶽山であり，これは「北御坂」と呼ばれた。

また青梅市御岳山「方喜野」前にある道標には「頂上御本社迄三丁 右本道 左五日市大久野道」とある。この「左五日市・大久野」を通り八王子へ抜ける道は「南御坂」とよばれ，かつては「表参道」として賑わった。

ここで天然理心流道場があった戸吹村の周辺から御嶽付近の地（図2）を以下に記す。

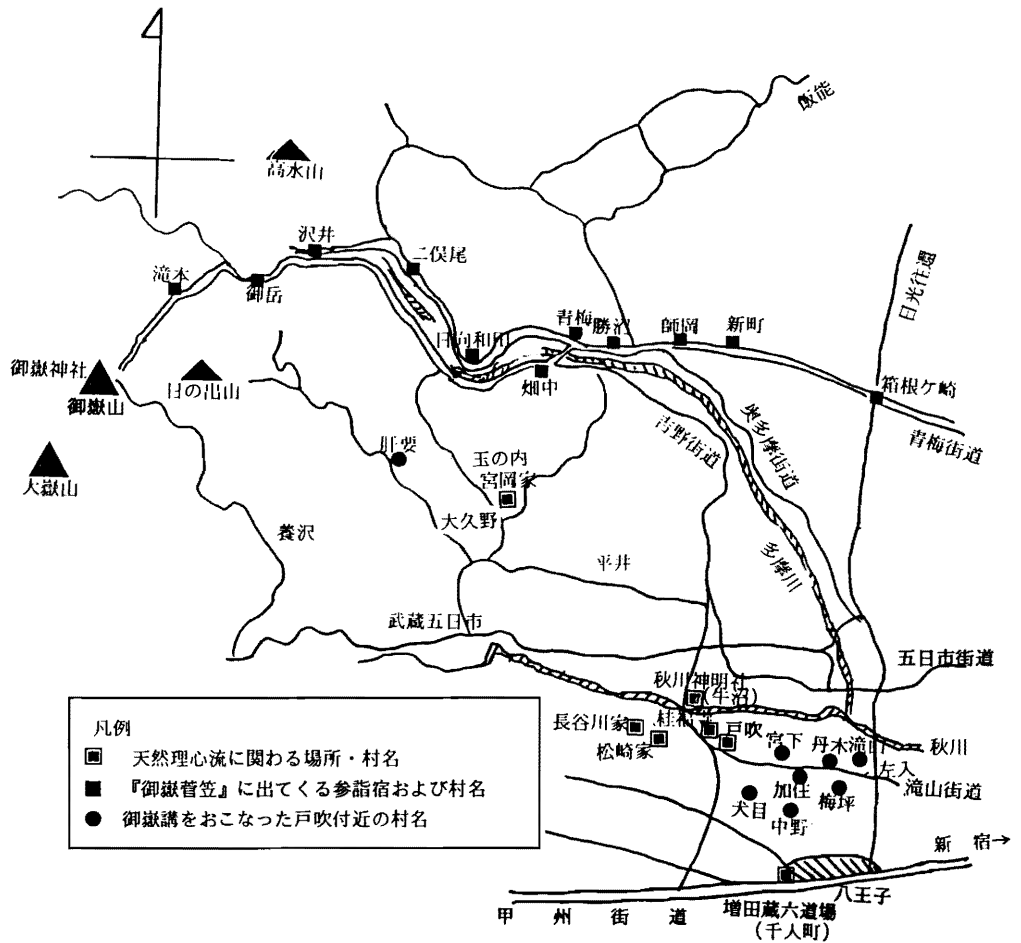


図 2

(図2) をみると、御師が「南御坂」(大久野) 廻りで壇家廻りに出かけたときに、天然理心流の中心道場であった戸吹村を通過する。その機会に天然理心流に触れることが可能であった。

(2) 壇廻りの護身と剣術について

武州御嶽山御師鈴木正親〈松崎和多五郎に嘉永六年(1853)入門〉が、砂川村(東京都立川市砂川)へ配札の際の一件を考えてみよう。

「惣御師嘆願書」⁵⁵⁾

乍恐以書付奉嘆願候

武州御嶽山御師、左之名前（の）者共、申し上げ奉り候。御師鈴木伊織伴、同名正親義、上平井村百姓市五郎を相雇、去月二八日より檀家配札廻村之供致させ相連れ候処、当月五日砂川村出立役先御頼みに相成、御吟味中、當人義組合共へ御預かり成られ、慥に御預中に御座候。然処、當人心庭得と承り候得共、右市五郎義出立の砌り迄は別条も之無き様々に相見江候得共、風凶^{ふと}変意いたし兎角朝夕申付け等も相背き和順に召し仕候事も相成兼ね、心外に存じ居り候得共、併し^{しか}壹ヶ年奉公に相抱え候儀にては之無き候得共、致し方もこれ無く、其のままにて堪忍いたし居り候処、当月六日に相成り、砂川村出立にて帰山の砌り、何の故も是無き処、道々口論申し掛ケ実に懲し兼候得共、平井村地内彼の場所迄漸く引き連れ来たり候処、兩掛け荷物を往来端へ投げ置き、強情に憤り掛かり候間、右正親も余り我俣相募り候事故、声高に相叱り候得共、直様^{すぐさま}正親立寄り掛かり既に、帯居候刀の柄へ手を掛け抜き放つ可きと相見え候間、餘儀無く刀を抜き背打ちに致候処、且つ其の筋正親も立腹の余り意動転いたし、不知刃先首へ相當り深疵と心得、驚き入り、早々市五郎縁者銀蔵方へ参り、右の由相語り、直に當人市五郎身寄、組合など同道右場所へ立ち帰り、一同見請け候得ば、右殺害の始末、何共後悔仕由にて、全く市五郎を討果す可きの存意等は毛頭御座無候得共、右の次第に付き、此上嚴重の御吟味請け奉り、其の御筋江御差し立にも相成り候ては、何共、嘆ケ敷く存じ奉候。且つ正親義身分においては、是迄に不埒の儀は毛頭御座無く、平生物事に付ても山内心親の諸世話等いたし、至極実意のものにて、且つ又、両親共は勿論一家親類共迄、此度の始末驚き入り一同心取り昇せ悉く愁歎仕居候間、御口儀様の御法筋の御師共の儀に付き相弁えず候得共、何卒格別の御憐愍を以つて右正親身分助命之御沙汰^{ひとえ}偏に相願い上げ奉候以上。

安政四丁巳七月 日

御嶽御師

須崎大内蔵（印）・尾碕鞠負（印）・片柳左源太（印） 須崎蔵人（印）・片柳内匠（印）・林 大膳（印） 橋本玄蕃（印）・久保田掃部（印）・鞠矢式部（印） 片柳丹宮（印）・原島頼母（印）・片柳左京（印） 片柳宮内（印）・久保田齐宮（印）・馬場大学（印） 須崎民部（印）・服部形部（印）・服部主殿（印） 鞠矢相馬（印）・馬場采女（印）・片柳左司馬（印） 高名監持（印）・須崎左近（印）・須崎兵部（印） 片柳勘ヶ由（印）・片柳図書（印）・馬場主馬（印）・片柳織部（印）・岸野大炊（印）

江戸太郎左衛門様

御役人衆中 様

右一件片柳織部 惣代にて相願申上。

すなわち武州御嶽山御師鈴木正親が上平井村百姓市五郎を雇って砂川村を配札のために訪

れ、安政4年（1857）7月6日に、出立しようとしたとき、百姓市五郎が両掛け荷物を投げ置き反抗し、正親の帯刀に手を掛けて抜こうとしたので、正親は護身のためにも峰討ちにしようとしたが、立腹と驚きの余り、百姓市五郎に深傷を負わせ、殺害してしまった。

当時の御嶽山上御師29名が連名で代官江川太郎左衛門宛に鈴木正親の正当性と日常の偽りの無い人間性を述べて助命を歎願した文書である。

この文書から、金品を所持している檀廻り（配札）時、御師は護身のためにも刀を所持する必要があったことがわかる。ここに御師が剣術流派を学ぶ必要性があったといえる。

（3）加持祈祷と剣術について

御嶽山御師は檀那場や武州御嶽山で必要に応じて加持祈祷を行っていた。その祈祷の所作を『兵法虎之巻』⁵⁶⁾（文化7年・1810）にみていると

劔印 両手劔向外切四方四角上下

中呪三返唱心中呪曰

という記述がでてくる。

このように御師が祈祷の際に、刀劔を使用しながら呪文をとこなえるという護身法の動作が御師の中で伝えられたと考えられる。

また「暮目鳴弦」などの祈祷の際に、御師が弓矢を使用する。これら考え合わせると、天然理心流などの剣術流派が武州御嶽山に流入する以前に神器としての「劔」を御師が使用する場があり、そこへ剣術流派が自然に浸透していったと考えられる。

8. 武州御嶽御師の檀那場拡大と天然理心流

明治初期の講社台帳により、西海氏が集計した「府県別御嶽講分布表」⁵⁷⁾によると、東京府（47,270戸）、埼玉県（63,689戸）、神奈川県（21,221戸）、山梨県（2,383戸）、静岡県（652戸）、千葉県（1,588戸）、栃木県（721戸）、群馬県（74戸）、茨城県（2,970戸）とあり、御嶽講は関東全域に広がっていたこと、とくに埼玉県の入間郡（18,300戸）、北足立郡（15,863戸）、比企郡（11,088戸）、東京府の北多摩郡（10,820戸）、南多摩郡（8,599）、西多摩郡（5,445戸）などが多いことが指摘されている。

天然理心流の戸吹道場のある付近の御嶽講戸数をみてみよう。

・加住村 滝、高月 100戸

御師〈大西〉

- 加住村 宮下 40戸 梅坪 18戸
御師 〈うえ〉
- 加住村 留所 丹木 大沢 40戸
左入 尾崎 34戸
御師 〈鈴木〉
- 加住村 丹木 10戸 西中野 1戸
御師 〈にや〉

というように、御嶽講が存在し、盛んに行われ、担当御師が檀廻りを行っていた。

さて、この資料には戸吹村の記載はなく、現在は大嶽山（東京都奥多摩町・桧原村白倉組、標高1,266.9メートル）を参詣する「大嶽信仰」がさかんだという。

斉藤典男氏の「武州御嶽山との関係をもつ御嶽山」⁵⁸⁾を肯定する説を取り入れ、また戸吹村でも松崎正作家の隣家であった前出の長谷川斧三郎家には『武蔵国御嶽山蔵王権現奉納句合』⁵⁹⁾（1冊・年代不詳）が存在している点などを考えあわせると、戸吹にはかつて御嶽信仰があったことが推測される。

また戸吹以外においても天然理心流松崎和多五郎門人栗原賢之助家（上栲田村案内・八王子市南浅川町）の例をみると、

「記

一 御嶽山太々御神楽定日 来四月十三日執行 御登山可被下候以上 御講中様」⁶⁰⁾

というように、御嶽御師から太々神楽の案内を受け取っていた天然理心流門人の例もある。

すなわち、御嶽講の存在した地域（檀那場）に天然理心流の中心道場が位置し、武州御嶽山御師は天然理心流の修行を行うことの出来る状況にあったばかりか、戸吹道場を中心とした天然理心流門人たちとも御嶽講の檀家関係をもつことが出来たと考えられる。

9. ま と め

本研究において、天然理心流の普及と御嶽御師の関係について以下のことをまとめとする。

- ① 寛政期以降、開祖近藤内蔵之助長裕を中心として天然理心流は武州多摩地区に門弟を拡大し、その流名を知られていた。同じ頃武州御嶽山信仰も広まり、御嶽講の数がピークに達していた。それまで、檀那獲得のために巡回に余念がなかった御嶽山御師家でも、剣術流派を学ぶ経済的、精神的余裕が生まれた。
- ② かつて武州御嶽山への表参道といわれた「南御坂」を経て大久野や八王子に抜ける街道

沿いに、近藤内蔵之助長裕の戸吹道場や宮岡定平（日の出町大久野）などの天然理心流有力門人の道場があり、御嶽御師が天然理心流を学ぶ機会に恵まれた。

- ③ 武州御嶽山の山上御師の天然理心流入門で一番早くは文化8年（1811）であり、慶応3年（1867）入門御師まで56年間にわたり、天然理心流が武州御嶽山で行われていた。
- ④ 武州御嶽山の山上御師は戸吹の近藤道場を拠点にしていた師匠（近藤三助方昌、増田蔵六一武、松崎正作栄積、松崎和多五郎）に入門した。山下御師は大久野村玉の内で道場を開いた宮岡定平に入門した。
- ⑤ 御師が檀那場を配札廻りする時は金品を所持しているため、御師自身が護身のため帯刀していたが、その操刀技術を修得するためにも剣術流派に入門する必要がある。
- ⑥ また、祈祷の所作に刀剣や弓を使用するが、神器としての武器に触れる機会が多かった。したがって剣術流派を学ぶことは不自然なことではなかった。
- ⑦ 武州御嶽神社の縁起にあるように、日本武尊をまつり、歴代の武将から崇敬を受けるなどしている信仰の山にある布教者として一種の衿持があったので、御嶽山御師は帯刀し、剣術流派を学んだと考えられる。
- ⑧ 片柳織部にみたように檀那場で「天然理心流」という流派名を以て剣術試合を行った例をみると、御嶽山御師が剣術の技能を隠さずに披露していたことがわかる。これは檀徒からの信用を得ることに有利であったからであると考ええる。
- ⑨ 天然理心流門人家に対して「太々神楽」の案内をしていた文書から、御嶽山御師が戸吹の道場門人を通じた檀那場拡大を企図していたと考えられる。
- ⑩ 一方、天然理心流は御嶽山御師に対して、修行期間を短くして目録を早く一斉に授与するなどの配慮を行った。これは、天然理心流として目録をもった御師が「天然理心流」の名を情報伝達し、情宣するという効果を期待したものである。

〈今後の課題〉

武州御嶽山御師が剣術を行う背景としてその経済力の程度が大きく起因すると思われるが、この点について調査できなかった。また、幕末に至って御嶽御師のうち山下御師6名が甲源一刀流の門人として、慶応3年（1867）に比留間国蔵門人となっている。この点についての調査が及ばなかった。併せて今後の課題としたい。

本研究をすすめるあたり、青梅市立郷土博物館大倉十彌也先生、八王子千人同心研究会副会長野口正久先生、小島政孝先生、佐々木秀明先生の御指導をいただきました。翻刻については渡邊一郎筑波大学名誉教授にご指導頂きました。

資料閲覧にあたっては青梅市御岳山金井俊雄氏、林政夫氏、鈴木護氏、片柳三郎氏、馬場美

春氏, 片柳正司氏, 秋山佳久氏, 片柳美之氏, 片柳正俊氏, 須崎直衛氏, 橋本伝氏, 片柳俊助氏および, 天然理心流の師家である坂本圓平氏, 増田勝氏, 松崎氏, 宮岡正雄氏, 井瀧尚政氏, 長谷川好道氏に全面的に御協力頂きました。御礼申し上げます。

註および引用・参考文献

- 1) 渡邊一郎『幕末関東における剣術家英名録の研究』渡辺書店 1967
- 2) 榎本鐘司「文化文政期の西南地方における剣術他流試合の動向—伊与史談会文庫『撃剣試合覚帳』の分析を中心に—」『アカデミア』自然科学・保健体育編3, 1-19, 1987
- 3) 長尾進「寛政期における剣術廻国修行の実態とその意義—武州忍領・大原傳七郎『剣術修行帳』の分析を通して—」『明治大学教養論集』通巻293号 1997.1
- 4) 数馬広二「武州における禅心無形流と相州大山信仰について」『武道学研究』第28巻3号 p.p.23-39 1996.3
- 5) 数馬広二「エピソード 御嶽山御師の剣術」『多摩のあゆみ』86号 1997(財)たましん地域文化財団 所収 松崎正作の入門帳から御嶽山御師が剣術を行っていたことをエピソードとして紹介した。本論文ではこのことがらを具体的に考察するものである。
- 6) 小島政孝「多摩の剣術」『多摩のあゆみ』86号 pp.8-12 1997(財)たましん地域文化財団
- 7) 小島政孝『武術天然理心流—新撰組の源流を訪ねて—』小島資料館1978 また小島政孝「天然理心流師範の系譜」『土方歳三の歩いた道』のんぶる社所収。また三十一人会は「幕末史研究三十一人会」新撰組研究の団体で昭和47年結成。
- 8) 前出7)および 三橋良雄・竹松健『天然理心流戸吹近藤道場と其の人達』1988 また 坂本公平『武術天然理心流2代近藤三助方昌先生逸話集』1972 を参考。
- 9) 八王子戸吹町 松崎家
- 10) 日の出町大久保 宮岡正雄家文書
- 11) 佐々木秀明「井瀧伊勢五郎と井瀧道場」『多摩のあゆみ』第21号所収:1980, 多摩中央信用金庫 を参考 また筆者の井瀧家取材による。
- 12) 八王子市下恩方854番地 増田勝家文書
- 13) 『近藤三助方昌神文皿判帳写』文化2年(1805)2月 小島政孝氏蔵
- 14) 『武術之者取調候書付写』文化11(1814)年正月 増田勝家蔵
- 15) 武蔵御岳神社発行『武蔵御獄神社』参考
- 16) 57) 西海兼二『武州御獄山信仰史の研究』p.17 名著出版社 1985
- 17) 58) 齊藤典男『増補 武州御獄山史の研究』文献出版 1993 p.189
- 18) 三浦家吉『関東周辺の御師集落』甲文堂出版部 昭和48年 を参考。 p.10
- 19) 天保11年(1840)の武州御獄山のように『武州多摩郡御獄山人別』(青梅市御岳山 金井俊夫家文書, にみる事が出来る。
- 20) 『神文之事(文政元年~文政九年)』(増田家文書)
- 21) 『天保四歳正月ヨリ門人性名帳(増田蔵六一武)』
- 22) 『天保五年~』表紙欠(松崎正作)
- 23) 48) 『宮岡定平門人帳』(日の出町大久野宮岡正雄家文書)
- 24) 『嘉永三戌年六月吉日 門弟神文許扣帳 松崎則栄』
- 25) 『明治三年七月門弟神文許扣帳 源則栄』

- 26) 片柳太郎『武州御嶽昔語り』1965の「御嶽権現先達の先祖の名」を参考にして表1を作成した
 27) 前出7)p.48
 28) 八王子市戸吹町・長谷川好道家文書
 前書きで「辛未年迄 寒稽古
 惣ノ 四百八拾三本
 文化二乙丑春 与 文化八辛未拾月迄七ヶ年内
 惣ノ 五年三百八本
 文化九壬申拾月迄 千貳百拾本」という記事から始まる。
- 29) 八王子市戸吹町・長谷川好道家文書
 30) 「口上之覚」（林正夫家文書 青梅市御岳山69）
 31) 秋川神明神社（東京都あきるの市牛沼）
 一般門人中には「落合源一郎直亮」「川村恵十郎」（駒木野関守家）「大沢加津平保宗」（加住村八王子千人同心家）「野口仙蔵」なども記載されている。
- 32) 佐々木秀明「多摩の剣術奉納額」『多摩のあゆみ』vol.86 1997.5.15 p.p.58-65
 33) 前出7)147頁 小島氏の門人分布分類に例えば、①「一番門人の密な所として、八王子の北西方面で二代目近藤三助昌の出生地戸吹村を中心とした門人グループ。②甲州街道より南側の村で八王子宿伊東の村々のグループ。③小泉茂兵衛が師範の高座郡を中心とした門人のグループ。」としている。
- 34) 43) 青梅市御岳山96番地。林正夫家文書。
 35) 青梅市御岳山 金井俊雄家文書 文化8年『人別改帳』
 36) 金井俊雄家文書『巨狭山命苗裔大中臣金井家 系略』
 37) 青梅市御岳山 鈴木護家文書
 38) 青梅市御岳山 片柳正司家
 39) 山本邦夫『埼玉県剣客列伝』遊戯社 1981
 40) 41) 42) 青梅市御岳山 片柳三郎家文書
 44) 青梅市御岳山 馬場美春家文書および東京都教育庁社会教育部文化課『東京都の文化財』第40号 1989年3月参考
 45) 青梅市御岳山 金井俊雄家文書
 46) 靱矢貢については青梅市御岳山 金井俊夫家文書「戸籍御届」を参考にした。
 47) 八王子市吹町 『三木家家譜』
 49) 青梅市御岳山43番地 橋本伝氏への取材。
 50) 51) 青梅市御岳山 鈴木護氏への取材。
 53) 青梅市御岳山 金井俊雄家文書。
 54) 『御嶽菅笠』（靱矢市正蔵板 齊藤義彦作 1834）
 55) 「惣御師嘆願書」（渡辺一郎氏 所蔵）
 56) 『兵法虎之巻』（文化7年・1810）
 （青梅市御岳山64 片柳三郎家文書）この文書は御嶽山御師青木家から片柳家に何らかの理由で授与されたものと思われる。伝系は肥前国佐賀郡観音寺住僧の慶舜大僧正（寛文12年（1672）に継承）から続く江戸住人の藤加賀守正や江戸住人の伊豫守正行—江戸住人の河内守信照から継承されている。
- 59) 八王子市戸吹町 長谷川好道家文書『武蔵国御嶽山蔵王権現奉納句合』（1冊・年代不詳）
 60) 栗原茂家文書、八王子郷土資料館蔵

中国の伝統的な死生観と身体技法

—— 儒教・道教・仏教を中心にして ——

張 勇

Summary

Confucianism, Taoism and buddism are the three representative religions in China. They originated in ancient china, and they form the fundamental part of Chinese identity and give the principles to guide the lives of the people today.

These three have created various practices of physical disciplines in their long history as original training styles, however, the methods are different in their owy. their religious doctrines, especially their different thoughts on life and human beings, have brought this variety. the practice of disciplines to cherish the life, and prepare for death, varies according to the doctrines on human life-and-death.

Confucianism is based on the idea that "life and death is the divine providence", and taoism ; "identification of life and death", Buddhism ; "transcendence of life and death". the characteristics of the practice of physical disciplines are summarized as the following:Confucianism ; "meditation", taoism ; "inducement", buddhism ; "religious contemplation".

This study is to clarify the difference of the thoughts on life-and-death, and the practices of physical disdiplines between these three religions, and to focus on the correlation between them.

These respective religions with different origins, however, merged into each other eventually in the countey of China and created religious Qing Gong and today it has become the prototype of thousands of them. Qing Gong is way to keep fit, which reflects Chinese original thoughts on body-and-soul. Comfuciamism, Taoism and Buddhism played a significant role to deepen and sophisticate the theory and technique of Qing Gong.

1. はじめに

死には二つあるといわれている。それは「他者の死」と「自己の死」である。「他者の死」と「自己の死」は、まったく別物であるが、勿論、両者は無関係ではない。しかし「自己の死」

は、誰にとっても未体験であり、自分にとっての「自己の死」は、体験したその瞬間、「他者の死」となってしまう。したがって「自己の死」は、経験知としての蓄積を持たず、さらに人間の生存の本能に逆行する現象であるところから、我々は、長い間死に対して強い忌避の気持ちを抱いてきた。

また、人間が他の動物と大きく違うのは、自分が死ぬ存在であることを知っていることであるともいわれる。しかし、このことによって、今の生をどう生きるべきか、我々は多くのことを教えられるのである。死についての思いが、人間の視野を広くする。そして有限の生の中で、永遠の時空の彼方を知ろうと人類の叡知が傾けられてきた。

さて、ここ数年来、日本における死は、医療者の手にその全権が委ねられてきた。そこでは死は科学の領分であり、自己の死もあたかも他者の死であるかのように扱われてきた。しかし、医療の現場では「他人が死ぬ場合、それは単に他人が死ぬのではなく、他人が自分の死を死んでいるのである」¹⁾という視点が、ともすればなおざりにされがちであった。そこでは死は自然現象ではなく、医療の敗北という認識をされるのである。

現代の日本は健康ブームという言葉に象徴されるように、我々は多くの健康手段を手中にし、国家も国民の健康づくりを様々な政策を立てて支援するようになった。しかし、多様化、個性化する一方の健康ニーズの中で、我々は主導権を失い、単に選択する側にまわってしまった感が否めない。今、我々に求められるのは、自分の健康の理念である。生きること、死ぬことを視野に入れた自分の健康を自分でデザインすることは、現代の我々にとって現実を生きる生活課題の一つであるといえる。よりよく生きること、あるいはよりよく死ぬことについて、人々がどのような方略を立てるか、自ら決断することを迫られているのである。現代人が最も尊重する「自主的に生きる」ということは、自分の死生観にしたがって生きることの意味しているからである。現代は情報化時代ともいわれるように、健康についても多くの情報があふれている。このような時代を「自主的に生きる」には、与えられたメニューを単に選択するのではなく、生き方そのものを自分でデザインする必要があるのである。

五千年もの昔から、人間は絶え間ない自然と闘う暮らしの中で、休息によって疲れた身体を癒したり、鍛錬して体力を増強させたり、生活の中で多くの智恵を身につけてきた。それらの蓄積は、宗教、哲学、武術、芸術、医学など各領域の長い歴史の中に様々な形で顔を覗かせている。この大いなる遺産を現代で再活用できないかということが、本論文を構想した動機である。

現代のように死が隔離されておらず、もっと身近で自然なものであった時代、古代人はどのように死を乗り越えて現実の生を生きたか、現在の我々にも参考になることが多い。本論文は

このような観点から、中国における身体技法の源流を探り、その根底にある死生観、あるいは生命観、人間観を再考してみたものである。

生命観と身体技法は、互いに写し合う鏡のような関係にあるといえる。人間の生をどのように定義するかによって、その修行の技法が異なる。教義の生命観を修行によって達成するのである。湯浅泰雄は、“東洋思想の特質は、哲学的理論体系の基礎に「修行」問題が前提されている。真の知は、思考によって得られるものではなく、自己の身心の全体をもって「体得」するものである。つまり身体で覚えるという考え方である”と述べている²⁾。

しかし、現在、中国では、その発祥を古代に求められる健康法だけでも千種類もあるといわれている。他にも身体技法の豊かな文化や伝統を今に伝えているのは、インド、アフリカ、中近東、南アフリカなど、非西欧圏に多く、これらはまさに人類の文明の発祥の地なのである。身体という小宇宙に対する関心は、最も古くから人間の関心の対象であったことが分かる。一般的に東洋の身体論は、心身を一体不可分なものと捉えていこうとする特徴があるが、この考え方は、東洋の長い精神史的伝統によって培われたものである。

本論文は、儒教、道教、仏教の死生観とその身体技法の特徴をまとめたもので、中国における健康法の源流を探ることを目的としたものである。

2. 古代中国の宗教と死生観

古代中国の宗教や哲学の流れをみると、その思想的関心の中核をなしたものは、自己の生命をどのようにして保ち、全うし、補い、輔けるかであり、有限の生命をどのようにして無限なるものと一体化させるかであった³⁾。中国に伝わる紀元前からの文献は、現代の我々に多くのことを教えてくれる貴重な資料である。しかし、本研究の目的は思想史の研究ではない。身体という小宇宙を通して見えてくるものを捉え、身体技法によってそれを実感しようとした者達の足跡を辿ることである。今に伝わる豊かな伝統の源流を遡って、古代中国の民衆生活の中にその発芽を探ってみる。

(1) 人間にとっての生と死

死は宗教と哲学の生みの親であるといわれている。人類はこの世に誕生して以来、生まれては死に、死んでは生まれるという生死の繰り返しの中で、片時もその流れが止まることはなかった。我々一人は、その一瞬を生きるに過ぎないが、自分の生をはさんで生前や死後の世界がどのようなものであり、自分の存在がどうなるのか知りたいという切実な疑問につき動かさ

れた多くの人間がいたことは確かである。その者達の足跡を辿ると、生と死を巡る膨大な人間の文化遺産に行き着く。すべての宗教は、死の現象を自覚した人間の文化であり、死を介して生を問うという共通の視点を有しているのである。

人間が現世での生存のみで終わるのか、それとも他世において何らかの接続があるのかという設問は、原始宗教以来、人間が抱き続けてきた問いかけである。人間の一生が有限であるという自覚は、死という避けられない現実によって、この世と断絶させられることから否定できないとしても、それが直ちに生者と死者との断絶を意味するものではないという思考が古代人の間には、むしろ共通していたと思われるのである⁴⁾。しかし人間は、生きている者の自然の感情として、直感的に「好生悪死」であり、死の恐怖や忌避の願望を様々な形で宗教や哲学に託したのである。

しかし、死の定義は困難である。近代科学をもってしてもその実相、本質がまだ十分分っていないからである。医学的には、「機能および可逆性の物質代謝現象が永久に停止すること。脳、呼吸、心臓の三作用の停止によって確認される」と定義されるが⁵⁾、脳死の判定に様々な段階があるように、死の始まりについては、今だに不確実な部分もある。死にはこのような唯物論的な見方のほかに、唯心論的な考察もできる。古代ギリシャでは、ソクラテスをはじめ、人間は肉と霊の2つの成分で構成されており、死ぬと、霊は肉の束縛から解放されて自由になるという思想があった⁶⁾。またフランスの生理学者、ポール・ショシャルは、肉体が消滅して魂が解放されるから死ぬのだと述べている。要するに霊肉二元説では、死とは肉体と魂が分かれて、精神的なものが遊離することであるとするようである⁷⁾。

我々は科学的な実証に基本的信頼をおいているので、死や死後の世界についてもそれは例外ではない。しかし科学によって呈示させられた証拠がないからといって、真実ではないと捨て去ることはできない。古来、いかに多くの人たちが信仰の確信、霊的な感応や体験によって魂の平安を得、死の恐怖から救済されたかはかり知れない。それは何人も否定することのできない事実である。

科学が解き明かした死は、詰まるところ細胞の死である。しかし、同時に、人体を構成する細胞は約60兆といわれるが、各細胞はある周期で生まれ、成熟し、死滅を繰り返す、部分的には日々死ぬことによって、人間は全体的には生きていくことが可能であることも明らかにした。とすれば、生の中に死は含まれており、生の対極として死をみるという生死二極的な配置も、逆にその距離がぐっと縮まったとみることもできるのである。

死はこのような科学的推理と並行して、全人格の推理も可能であり、客観的思惟と主体的思惟が共立する。前者を医学をはじめとする科学が担い、後者を宗教や哲学が担うと仮定すれば、

この両者の関係について、A・アインシュタインは「宗教なき科学はかたわであり、科学なき宗教は盲目である」⁸⁾、ヒポクラテスは「医師にして哲学をするものは神に近い」⁹⁾という示唆に富む言葉を残している。

死はこれまでも社会、文化、哲学、宗教、科学、医学、倫理など、人間の全存在性に関わる問題として取り上げられてきたが、死の光を当てることによって、人間の「生」が、いよいよその輝きを増したことは間違いない。

さて、「不死」を求めるのが万人の願いであると仮定して、問題は、如何にしてそれを得るのか、あるいは、何をもって不死の自覚を得るかである。現世にあるうちに不死の確信を持つことが、すなわち不死、死を超越することであり、これを求めて多くの宗教や哲学が生み出されていくことになるのである。

(2) 古代中国の宗教の流れ

儒教、仏教、道教は、哲学の流派とみることも宗教の流派とみることも可能である。これらは中国古代社会のイデオロギーを基本的に体现したものであり、三教の学説はそれぞれ単独で、あるいは融和して、中国の伝統思想や文化の中心を構成し根底を築いてきた。しかもこれは古代のある時期にだけ存在し、影響を与えたものではなく、現代にも脈脈と受け継がれている中国民族の根ともいえる部分を形成しているのである。これらの三教が中国社会の中にどのように生まれ、受け入れられ、定着し、さらには変容していったかをたどると、根底に古代中国人の生に対する深い洞察があり、死を焦慮する深層内面がこれらの宗教の出現を待ち望んでいたことが分かる。

儒教はいうまでもなく中国のもっとも古い倫理思想である。孔子を開祖として周の時代に生まれ、孟子、荀子によって完成された思想である。これを宗教とみなすかどうかは意見の分かれるところであり、宗教たる要件とは何かという問題にも関わってくることになる。この点では、儒教は死や死後の世界についてほとんど触れることがないのが特徴で、開祖の孔子自身“吾未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らんや”〈『論語』先進篇〉と語っていることから明らかである。

儒教の本質は、一口でいえば人間関係を中心にすえた思想といえる。また孔子は“述べて作らず、信じて古を好む”〈『論語』述而篇〉つまり、古代の伝統をそのまま受け伝えて、自分からは創作しない、といったといわれるように、きわめて伝統的な立場をとっていた。礼を人間行動の規範とし、仁を最高徳目として教養や文化を説き、その道徳性によって、一時は国教として主流思想であった。また儒教は唯一、中国民族がその歴史を刻んだ最初から共に芽生え成

長した哲学思想であり、長い変遷を経てなお正統思想として中国民族の意識の形成に影響を与えているのである。

道教は、古来からの迷信や呪術的な宗教に縛られた民衆の土着的な信仰を背景にして、自然発生的に生まれた宗教であるといわれている。その意味では道教は中国発祥の宗教といえる。それに対して仏教は、中国にとって、いわば外来文化であり、インドを発祥の地とする宗教である。ある外国の文化が別の文化圏に入り込み、あるいは取り入れられるには、受け入れる側にも、それなりの素地ができていて、初めて可能となる。これは仏教の受容に関しても例外ではない。中国に仏教が根付くためには、受け入れる前の中国自体の文化の基盤がすでに用意されている必要がある。その上に立つことによって、インドに発生した仏教が、中国において仏教の本来的なものを保持しながら、インド仏教とは異なった中国独自の仏教として完成されていくのであるが、しかし、受容の過程では、幽遠な教義を説くだけでなく、中国人の「現世思考」に合わせて祈祷、呪術、奇瑞、靈験などを示したり、治病を行うなど現世の利益も与えたといわれる¹⁰⁾。思想的に中国は、仏教受容以前にすでに儒家、道家の思想など固有の高い文化を有しており、その土壌があればこそ仏教を受け入れる余地があったということであるが、それ以降は同化のために変容も余儀なくされたのである¹¹⁾。

仏教は、中国に伝わった時点ですでに膨大な原始教典を有しており、ある程度まとまった体系をもつ思想として中国に伝わっている。それらの教典の中から、すでにある民族的思考、例えば老荘の思想などに照らし、同質的なものあるいは補完的なものを見いだすところから次第に本質的な教義へと志向していったと思われる。仏教の思想を道理に基づいて的確に理解しようとする態度は、中国人の合理性とよく適合したと考えられる¹²⁾。中国固有の思想に適合するもの、例えば道教の「無」の思想などを取捨選択しながら、それが中国仏教として自ら形を整えるまでには、後漢初期の伝来以来、300年あるいは400年という歳月を必要とし、ようやく東晋時代になってからのことであった。さらに中国仏教がインド仏教と違った独特な思考形式を示していくのは、隋・唐から宋にかけてで、天台、華嚴、禪の各宗派が盛んになってからである。中でも禪定(瞑想)は、老荘の思想に培われた中国人の心にはきわめてふさわしいものであった。そしてその中で、死とは何か、生とは何か、ひいては人間とは何かという思索が深められていったのである。

また、道教が、中国民衆の中から自然発生的に生まれた宗教であることは先に述べたが、長い間、古代からの土地に呪縛された呪術や鬼などの迷信や土着信仰を背景にした民間信仰という性格が強く、教団として教義を整えたのは後代になって、後漢の頃であった。しかし、それ以後も土着的道教は民衆の間で決してすたれることはなく、一宗教としての認識を超え、幅広

い中国の文化の土台に色彩を与えることになった。近代に至るまで土地土地で祭られていたのは、こうした土着道教の神々であり、それが生活全般にわたって大衆の羅針盤となってきたのである。

自然発生的に生まれた民間信仰が、7,000巻に上る教典を編纂し、堂々たる思想体系を築き上げるに至る過程は、文化的にも宗教的にも興味深いものがある。まず、先秦哲学派である「道家」の学説を奪取して道教の宗教哲学の基礎理論として捉え、さらには道家学派の開祖である哲人老子を教祖に祭ったのである。こうして道教は老子、荘子の哲学を教義の中に取り込んで教団として発展していったのである。

道教は、現世利益を求め合理的思考をする中国人にとって、きわめて受け入れ安かったと思われるいくつかの特徴を備えている。その中の最も重要なものは医学であり、「道医学」として不老長生の医術を広めたことである。中には呪術的なものもあったが、現在でいう健康法に早くから着目し、長寿を願う万人の願いに応えたことが民衆の支持を得られた大きな理由である。

三教を発祥の順に整理すれば、儒教、道教、仏教といえるが、中国という広大な国土の中で、一つの思想が生まれ定着して行くには、古来からの風土的な習慣や他教の教えを取り入れつつ、少しずつ変容していくのはむしろ自然なことである。三教が互いに影響し合い、融和して中国独自の精神世界を形成しているとみることができるのである。

3. 儒教の死生観と身体技法

先秦時代の民衆生活を知る上で、欠かすことのできない希有の文献として『山海経』がある。各経の成立の時間的な関係は定かではないが、ここに描かれている世界の底流に、古代中国の民族社会の様相をうかがうことができる。

夏、殷、西周など中国上代の人々は小さな村落共同体を作って暮らしていたが、その村落を一步出ると、周囲は暗闇で、森や山、湖沼が広がり、野獣や猛禽の跳梁する危険な世界であった。しかし、そこにはそれらよりもはるかに恐ろしいモノが住み着いていたのである。それは人を喰う妖怪であったり、疫病や災禍を招く凶神であったり、あらゆる崇りを人間にもたらす悪神であった¹³⁾。これらの妖怪について、様々な説話を集めたのが『山海経』であるが、災いを恐れる気持ちは、古代人ならずとも当然のことである。先秦時代を代表する思想家、孔子はこのような妖怪や鬼神に関しては、“怪力乱神を語らず”〈『論語』述而篇〉と、意図的に多くを語らなかったが、それは知識がなかったからではなく、むしろ実体に良く通じていたからこそ、

それらを軽々しく語ることを避けたのだといわれている。事実、孔子は外界の超現実的な能力や鬼神について非常に博識であり、それによって災禍を免れたという説話がいくつか残っている。このような説話は人間の生死の本質に触れたものではないが、先秦時代の一般民衆の意識の世界はこうした呪いや崇りの世界であったのであり、このような意識背景と民衆生活が、その後の儒教と道教の生まれる素地となった。

（1）儒教の死生観・天命・宿命論

西周の時代には、人と対峙する外的世界の中心はすでに「天」であった。天は帝の最上位という意味で、中国が国家を形成していくにつれて、次第に上帝を志向していったその究極の結果である。しかし帝にしても天にしても、このような概念は民衆の間に自然に成立したものととはとうてい思われぬ。むしろ外的世界に対する民衆の畏怖や敬仰の念などの宗教的心情を巧みに利用して、意図的に構築された理論であると考えられる。天は至高無上の概念で、人間を含むこの世界の一切を生みだし、主宰する絶対者である。この天の思想は宗教理論としてもまた国の統治理論としても、非常に優れたものであったが、見落されないのは、これによって合理的思惟方法を発展させたという面である。合理的な思惟を発展させて、体系的な思想を構築したのは、孔子が最初であり、孔子を祖師とし、孟子、荀子と引き継がれていく思想の流れが儒家または儒教である。

儒教は、その成立の初期から国の統治理論としての性格を有していたので、社会制度の維持に大きく貢献したことは事実である。しかし、思惟方法が合理性、論理性を重視していたので、逆に理論にはころびが生じると繕うのは難しい。前漢の時代に国教となり、全盛期を迎えた儒教も、政治理論としては早期に役目を終えたが、宗教的「天」の思想は、政治の舞台とは別の世界に、確実に定着していったのである。

儒教の特徴はその現実の実践性である。また現実の社会体制を維持するために、礼、仁、孝などの道徳の重要性を説く、修己治人の理論であった。このことを考えても、死生観や生命観にはあまり関心がなかったことは当然である。孔子は、その徳性を深く愛した弟子、顔回が若くして病死した際、激しく慟哭して“ああ、天我を喪はせり、天我を喪はせり”と悲しんだと『論語』先進篇は伝えている。これをみても、死を天命として自覚はしていても、その悲しみ慟哭する姿は、死を超克した諦観とは程遠い感情の吐露である。すなわち儒教は、この現実の生をいかに生きるかという指針は示したが、死や死後のことは、天命として人知の及ばないことと捉えたということが分かる。しかし、孔子自身は、前述のように死後の靈魂や魂魄の存在を認め、祭ることを重視していたが、儒教の教義としては、それよりも現世の生き方の方がより重

要であったということである。それゆえ、逆説的にいえば、死を考えなかったということが儒教の死生観ということになる。

また、儒制に基づく先祖崇拜は中国では重要な意味を持っている。これも儒教の大きな特色とされるが、それはあくまでも現世の社会秩序を守るため、現世の家を維持するためのものであった¹⁴⁾。先祖を祭るために子孫の継続や繁栄は欠くことのできない要件であり、これを孝として貴んだのである。自分の生は、父母から身体を受けてこれを子孫に伝えるためのもので、遺形としての身体が重要視されたのである。たとえ自分は死んだとしても生命が連続していき、子孫を通じて生命が続いていけば、自分の生の意味も果たされることになる¹⁵⁾。個人よりも家や集団の存続が重要であり、社会体制の維持のために個人の生が捧げられるのであるが、しかし、それでも滅びることがあるとすればそれもまた天命なのである。

天命とは、天の絶対命令で、人間の生死もまた天命であり、それを宿命として受け入れればよい（『易経』繫辞伝）このように儒教の死生観は、宿命論であるともいえる。

(2) 儒教の身体技法

儒教の教義は、身を修め、家を斉え、国を治め、天下を平和に導くための思想であったので、それを具体化するために精神修養の重要性を強調した。儒家は静坐などの方法を用いて、身を修め、人間本来の性質を養い育て、知的な能力を高め、性を修養することに力を注いだ。これは社会的に有為の人材を育成し、仁や礼、孝を広めるためである。

また現実の生も、決して生きるための生存ではなく、人生の価値と抱負を実現させるためである。人の生命が重要なのも、理想を実現させる前提となるものだからである。孔子の『礼記』儒行には、“愛其死以有待也 養其身以有為也 其備豫有如此者”つまり、「身体を鍛えるのは現実の社会の中で役立てるための準備である」と記されている。この点が儒教の身体技法の出発点であり、道教、仏教と異なっているところである。

a. 修養・修身養性

儒家の身体技法の目的は、自己の素養を高め、修身養性することである。「至善の所在を知ることができれば、志は定まる。志が定まれば心が静かになる。心が静かになれば思慮が深まる。思慮が深くなれば至善を把握できる」と説く儒家の修行は、主に静功を中心にしたものである。また、宋代の蘇試と沈括の『蘇沈良方』には「問養生」という一編があり、儒教の身体技法の基本は「安」と「和」だという。「安」は心を清らかにして外来の誘惑に負けないようにすること、「和」は外来の刺激をうまく調和することをいう。すなわち、「安んずれば外の物事に刺激されることなく、和すれば何事にも適応でき、煩わしさがなくなり養生にかなうものだ」と

いっている。儒教は、このように精神や情緒を安定させる修養を積むことを多く教えた。

『言論語』李氏に“益者三楽 損者三楽”という言葉がある。有益な三つの楽しみと損な楽しみを述べたものである。「有益な楽しみとは、礼楽の節度ある暮らし、人の善行を話す、賢い友人を多く持つこと。損な楽しみとは、思い上がった楽しみにふける、気ままな怠慢な暮らし、宴会三昧にふけること」などである。

儒教の重要な徳目である、仁、義、礼、知、孝も心が発動するものである。心を正しくする者は人の道を知ることができ、天地に通じることができる。したがって、儒教では心を正しく養うことが何よりも大切なのである。「本来、若死も長生きも元は同じで別のものではない。ただ運命に帰するのである。すなわち修養して後のことは天命を待つだけである。心を養うには、欲望を少なくするのが最も良い。欲望の多い人で良心のある人はわずかである」と心の修養の根拠を述べている。

b. 静坐・学を極める

儒教では、学問を極めるための静坐の効能を説いている。四書の中の『大学』は、その関係を「雑念を止めれば穏やかになる。穏やかになれば静かになる。静かになれば思慮ができる。思慮すれば学問が得られる」と記している。また、孔子の弟子である顔回は「坐忘」を愛好した。顔回は、「身体を緩めて思考を止めて、身体から離れて無念して、大道と融解する」と述べているが、これが顔回の体得した静坐の奥義である。

また高名な歴史家、郭沫若は儒教の静坐に関して次のように述べている。「宋、明代の儒教に重んじられていた静坐は、仏教の坐禅からきたと思われているが、それよりずっと早く、春秋戦国時代の顔回の頃に遡れる。仏教がまだ中国に伝わっていない時期に、儒教の静坐はすでに行われていた。」

また、中国古代の詩人も、熱心に静坐を行ったといわれる。白居易は「負冬日」の中で、「世事を忘れ目を閉じて静坐をすると、気血が調和して生き生きとし、芳醇な酒を飲んだような気持ちになる。そのうち長い冬眠を終えた動物が春に目を覚ましたような心地になる。全身は溶けるような快感があり、心には少しの雑念もない。気分は広々としてわだかまりがなく、どこに居るかも忘れてしまう。まるで虚空と一つになったかのようなようだ」と詠っている。宋代の詩人蘇東波や陸遊も、静坐や静功の効果を『蘇沈良方』や『劔南詩稿』という書の中で述べている。また同時代の程頤と朱喜は、「半日静坐、半日読書」を理想とし、その著書『調息箴』で、具体的な静坐の呼吸法や入静法を紹介した。程頤は静坐の代わりに「敬坐」を考案したが、両者はほぼ同じものとみなすことができる。程頤は『元学案十二篇』で、「勉強はまず知識を得ることである。知識を得ようとしたら、敬を習得しなければならない。敬がなければ、心と脳は

愚鈍になる。したがって敬の習得に専念することも勉強自体とみなさなければならない。」と述べた。

明代の大儒者、王陽明は、生徒を教えるときに静かに座らせたという。静坐をすれば能力と知恵が増すことは、中国ではかなり古くから証明されていることで、特に儒教の説く精神修養に重視されたのもこのためであった。

4. 道教の死生観と身体技法

老荘思想は、儒教に対抗した思想と一般的にはとられている。儒教は長い間、公的に大きな勢力を持ちつづけたが、老荘の思想はその裏面を支える思想として生き続けた。また、古代の諸子百家の中で、儒教の政治や道徳に対し、最も尖鋭な対立を見せたのも老荘道家の人々であった¹⁶⁾。儒家の唱える仁義の徳は、本当のすぐれた道が衰えたために生まれてきたものとして、無為、無知、無欲を強調し、小ざかしい知恵や欲望を否定したのである。儒家が現実社会の中で、成否を抜きにして努力をすることを尊んだのに対し、道家はそのようなことの空しさを指摘した。

教団としての道教は、古くからある神仙道や民間宗教を母体として、儒教から論理性を学び、仏教から教団としての組織を学び、現実的性格の強い宗教として民衆の中に広まっていった。

(1) 道教の死生観・不老長生

道教はその教義を「道・タオ」という言葉で現している。そこから道教という名称も起っているのであるが、「道」とは、道教の教典『道徳経』の道体論に示されているところによると、宇宙本体、かつ生命本体をあらわす言葉である。道は宇宙万物の発生する根源であり本体である。生命は道から生まれ、また道に戻る。万物が万物として活動する現象、すなわち宇宙法則であり、人の生死もその一環として捉えるのである。荘子は、「生は死の仲間、死は生のはじめ、誰か生と死の筋道を知らん」〈『荘子』外編・治北遊編〉「死生・存亡は一体のものたるを知る」つまり生と死は一続きのものであり、恐るに足りないということをいっているのである。「道」の思想は、このような宇宙論によって、人の生死をはじめ万物生成の根柢を顕した。

『老子』には、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」と述べられており、しかも、この一なる「道」は、視ることも聴くことも手で触ることもできず、始めも終わりもない、永久に存在して名付けられず、無物に復帰するというのである。この「一」を漢代の学者は「気」と解釈しているのである¹⁷⁾。気概念も中国思想を理解する上で重要

な意味を持つが、中でも道教との関連が深いのはこのような理由によるものである。

さらに道教の生命観の基礎哲学は「順逆論」である。『道德経』『易経』『性命圭旨』など、道教の教典には、道と生命は本来は同じものであって、すべて道が変化、流動したものである。天に陰陽があり、地に剛柔があり、人に男女があるように、生命に生と死があるのも道が変化し流動した結果で、同じものの違う側面であると述べられている。

また、道教は生命の段階論として「四神説」を唱えている。四神とは、すなわち識神、元神、聖神、玉神である。識神は仏教でいう前六識に相当し、元神は陰神と陽神に分かれ、陰神は仏教の未那識つまり潜在意識に相当するものである。陽神は阿頼耶識で、これが人の最終一識であり、人の存在する根拠である。聖神、玉神は生命の最高段階であり、修練を極めればその存在が証明できるというものである¹⁸⁾。

また、『荀子』天論篇には心と身体の依存関係について、「身体があつてこそ心が生ずる」ということが記されている。『弘明集』第九巻には、「身体は心の本質、心は身体の作用である」という記述もみえる。作用はそれだけでは独立して存在し得ないので、身体が減れば心も消滅するのである。このように身体と心の関係を本質と作用に降り当てて論ずるのはなかなか含蓄の深い考えである。

また一方、道教の生命観は「神仙思想」といい、不老不死を目指すものである。この神仙思想の芽生えは、中国民衆の素朴で原始的な信仰や迷信の世界に求めることができる。病や死や災いは悪霊や妖怪のたたりであると信じ、その悪霊を呪術や魔術によって追い祓うといった時代には、死は人間の力の及ばないものであった。それだからこそ妖怪の仕業と考えたのであるが、そうした時代を過ぎると、次第に死の不条理を悲しむ気持ちが強くなっていった。こうした死を厭う民衆の気持ちから生じたのが、長生不死への願望であり、不死を得たとされる仙人に対する信仰である。

秦の始皇帝や漢の武帝が、不老不死にあこがれて、方士に命じて不死の薬を探させた話は有名である。神仙思想の根本は、人の永生を確信し追及することであるが、生身のままで不老長寿を願い、桃源郷などと呼ばれる仙界（理想境）は、他界ではなくこの世のどこかにあると確信していたのである。それゆえ道教の生命観は、現世利益的といわれるのである。

しかし長寿を最大の目的として、呪術や仙術をもって生を希求しながらも、最終的には生も死も宇宙法則の一環と受け止める。つまり道教は、人間が完全に死から逃げられる方法を伝授したのではなく、生きている限りは、自分の健康に注意をし、長生きをすることが神仙の道につながると信じたのである。

(2) 道教の身体技法

道教はその実践性によって最も多くの身体技法をもっており、身体技法と関連がある文献は道家から多く発見されている。代表的な書籍は『周易参同契』『道蔵』『太平経』などである。『太平経』には「精・気・神」を人間の生命の三大要素であると記されている。

a. 性命双修・形神共養

精・気・神は人間の生存の由来であるが、精・気を肉体生命の盛衰、強弱を決定する要素、神を生命の主宰であるとしている。道教の性命双修の思想は、形神統一、心身一体の生命観を背景にしたものである。性命と形神あるいは心身は、共通する概念で、性、神、心は、人間の精神活動や意識を指し、命、形、体は、人間の肉体の構造や機能を指している。道教の身体技法の特徴は、精神と身体をあわせて修練することであり、どちらが欠けても成り立たないのである。

また、精は肉体の本能と結びついた時の気の状態、神は訓練によって純粋な状態にまで高められた時の気の状態を指すこともある。つまり、精の状態にある気をコントロールすることによって、次第に神の状態に純化させ高める訓練をすることが性命双修の極意ともいえる。

b. 命功・身気修練

身体技法の原則は、道教も仏教も、調身、調息、調神という言葉で現している。調身は身体の姿勢を整えること、調息は呼吸のコントロール、調神は雑念を払って意識を集中することである。



図1 『場王堆漢墓のすべて』「導引図」より

道教の調身、調息は、動功または命功と呼ばれる。動功は、古代から伝わる導引術から発展したものである。動功は気を巡らせる行気、津液を飲み込む漱咽、按摩や体操、動物の動きを模倣した導引術体操などを結び付けた身体技法である。

導引は、老荘の時代から行われている健康法で、漢代の墳墓として名高い馬王堆3号墓から出土した帛書には、熊経、鳥伸、虎顧、鳧浴、魚躍、鴟視、竜導、龜咽、燕飛、蛇屈、猿拋、兔驚、狼拋などの導引図（図1）が描かれている。

清代に、吳尚先がその著者『理論駢文』で、「莊子のいった“呼吸吐納 熊経鳥伸”の八文字こそ導引法である。」と述べた中に、熊経は、熊が木に登ってぶら下がること、鳥伸は鳥が飛ぶときに足を伸ばすことという注釈がつけられていたことによって、その解釈がずっと継承されてきていたのであるが、馬王堆の導引図によって、はじめて熊経がぶら下がりではなく、熊のように歩くことであることが分かったのである。出土した導引図は、中国の身体技法の源流を解明する上で、非常に価値のある手がかりを提供したことになる。

導引図には沢山の動物が主題として取り上げられている。熊、猿、狼、竜、鶴、虎、鶴鷹などである。これらの動物と一体化し、そのイメージを演じるということは、神話的なトーテム崇拝の名残であると見る人もいる。しかし、これは、動物の姿を借りることによって、人間行動の限界を打ち破り、人間の生命領域を拡張しようとした試みなのである。

戦国時代の名医、華陀によって創案されたといわれる「五禽戯」は、虎、鹿、猿、熊、鶴という五種類の動物の形象を医療体操として編んだものであり、動功のルーツである。これは現代の中国の気功（身体技法）大雁功、鶴翔功の前身となった。五禽戯は、当時の人体生理学の知識に基づいて創られたもので、主な動作は、齒をかみ鳴らす、唾液で口をすすぐ、唾液を飲み込む、拳を握りしめる、かかとで踏みつける、両手を公叉する、足を伸ばす、目を押さえる、耳を引っ張る、顔面をこする、腰を伸ばす、腕を引き上げるなどである。

道教は、これらの導引体操を行うことによって病気を予防し、病気を治療し、健康体になれると考えたのである。道教の名人、葛洪は「導引は第一に精気の作用を調節する。第二は穀物の消化、第三は風のしりぞけ、第四は血気を盛んにする」と述べている。老子は、「天と地の間はふいごのようなもの、空虚だが尽きることなく、動かせば動かすほど万物が生じてくる」といったが、これらの導引体操によって体を動かせば動かすほど、人の精神がますます盛んになるという意味である。

道教は、不老長寿に導引を重視し、道士たちは、修行として日常的に実践した。道教の有する導引の文献には、百あまりの技法が登場し、各派それぞれの秘法があり、様式は実に多種多様である。

c. 性功・心神修練

道教の「調心」は、性功（静功）と呼ばれることもある。性功は、心神を修練する技法である。性と心はもともと一つのものであって分けることはできないが、性は生命の本質、心は知覚の中枢である。生命なければ知覚なく、知覚なければ生命は成り立たない。つまり、性は心の本質であり、心は性の作用なのである。心を修養するためには性を修養しなければならないし、性を修練するためには心を修練する必要があるのである。『登真隠訣』には、「身体の修行は、すなわち真理体得の修行であり、真理体得の修行は心の修行である」と記されている。つまり修練は性・心の修養が中心であり、純真の心を鍛錬して雑念に心を乱されないようにすることである。心神や性情は最も外物に影響されやすく、出世欲や名誉に溺れて気・血が損なわれると短命を招いてしまう。『淮南子』原道訓には、「喜怒は道の逸脱である。憂い悲しみは徳の過失である。愛憎は心の過誤である。」また、彭祖は、「人間はものを考えないではいられない。だから徐々にそれを取り除いていくべきである。身体がからっぽで、自由に運動をする気だけが存在する。呼吸と気が整えば、いかなる病気も生じない。」また『昌道真言』には、「内丹を修練するためには、まず心を修練しなければならない。心を修練するには、散漫な思考と棄想を心から取り除いて清浄にすることであり、仙家はこの方法を伝えてきた。他の道はない。」と述べられている。これらの記述はみな心を清浄にし、心性を錬養する事を最重要とみなしている。これこそ道教の基礎修行である。

道教では心性を錬養する静功ははととも豊富である。『莊子』に“心斉，座忘”『太平経』に“守一，存神，止念，収心，存思，定観，内視，守中，睡法”などと記載されているが、これらはすべて静功である。

道教の静功の特徴は、『性命圭至』亨集の付載によると、「歩いても座っていても禅はできる。結跏趺坐に固着する必要はなく、普通の座り方でよい。座り方は同じでも孔心門法を心得ておれば凡人とは異なってくる。孔心門法とは、常に心を命門に重ねて置くただそれだけである。耳や目は身体の門、心臓は身体の座敷、命門は身体の奥座敷である。凡人は座敷（心）で暮らしているため、いろいろな誘惑が簡単に門から入ってきて心を迷わせてしまう。修行を積んだ人は奥座敷（命門）で暮らすので、誘惑はつけ入る隙を与えない。心を奥座敷にひそめて養い、耳目を空虚にしておく、もし座敷で物事を処理する時は、耳目を道具として使いこなす。坐禅をする時、このような孔心門法を心得ておかなければ、姿勢はゆるみ、心はまとまらなくなってしまう。」と述べられている。『壇経』には、「雑念が起こらないのを坐といい、意識が集中して動揺がないのを禅という。」とあるが、この境地こそ坐禅の素晴らしさをあらわしたものである。

また道教には、安静な横臥の状態を特徴とする睡功がある。有名な睡功法としては「陳搏睡功」「虚靖先生睡功」「陳自得睡功」「伊清和睡功」「先天派睡功」「抱竜睡眠功」「小塔橋臥功」「大塔橋臥睡功」がある。

道教の身体技法は、以上のように「性」を練り、「命」を修め、性と命の修行「生命双修」によって安静、無為の心境に達することを目的とするのである。

5. 仏教の死生観と身体技法

仏教をひらいた聖者釈尊の説法は、常に例外なく「さとり」という豊かにして深い宗教体験を生きた自身の人格を通しておこなわれた。釈尊の人格の光に照らされて生き生きとした教えも、その入滅以後は、記録化された教法に基づくものになり、解釈をめぐる次第に多くの教派に分かれるようになっていった¹⁹⁾。中国に伝わった時点で、すでに多派に分かれて布教しており、したがって、中国仏教の正統思想を一つに求めることは困難である。しかし隋、唐初期は仏教史を画する大きな意味があるといわれ、この時代に中国仏教が形成されたことは間違いがないところである²⁰⁾。したがって、この時代の中国仏教に大きな足跡を残した天台と禪の思想を主に俯瞰しながら論を進めていく。

(1) 仏教の死生観・輪廻転生^{りんねてんじょう}

仏教初期の基本思想は「空」ということができる。空とは単に、ある、ないというような意味での非存在を指すのではない。形あるものの本質が実は空なのだという²¹⁾。これは「さとり」によって知られる超次元の境地とされている。

釈迦は6年間の難行苦行の末、菩提樹の下で坐禅し、ついに最高の境地「一定」「非想非非想処定」を悟り、“此有故彼有 此生故彼生 此無故彼無 此滅故彼滅”これあればこれあり、これ生ずればこれ生ず、これなければこれなし、これ滅すればこれ滅す、と語ったとされている（『雑阿含経』）。これは、ものごとにはすべて原因と結果があるという相互依存の関係を示した「縁起」の法として仏教を貫く根本原理となっている。

さらに、“万物皆由 因縁”と、すべての物事が、生まれ起り、変化し、滅する現象を「因縁」という言葉で説明した。生命の永遠性については“非断非常即生即死 而又因果相续不断的無窮 無境的流動過程”（『仏教史』）つまり、生命に関わる要素は、すべて「因縁」の結合であり、因縁によって生まれたり消滅したりするのである。これを「自性本空」といい、永久の自性が存在することはないのであるから、生命に執着することは間違いである。生命は“始

終生生滅滅 因因果果”流動している。これは人間の生命だけではなく、宇宙のすべての事象も因果関係をもって生起しているのである。人が現世で存在しているのは、前世の因の果であり、現世が因となって来世に果があるのも当然なのである。自因自果や因果応報の思想である。

釈迦は、人の生死についても諸行無常の道理によるものである。そもそもこの世の中に確実に自存しているものはなにも一つなく、肉体も因縁の和合の結果なのであるから、死を迎えるのも諸行無常の道理による。生まれて死なない者はなく、生老病死は何人も避けられないことである。これを直視して、生が無情であることを悟った時に無上の安穩を得る、すなわち死を乗り越えるのである。仏教本来の死生観はこのように、自分を死ぬものと自覚し、「この世にあって涅槃を得る」境地が無上のものなのである²²⁾。

また、仏教は同時に、古代バラモン教を發祥とする地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上の六道の輪廻転生説も教義として有している。本来、初期の仏教はこのような思想はなかったともいわれるが²³⁾、インドにおいて普及していく過程で取り込まれ、定着していったものと思われる。儒教や道教にみるように、現世中心の思想しか持たなかった当時の中国人に取って、前世や来世の因果や輪廻を説く仏教はなじみのない思想であったが、現世の矛盾を理解する一助となり、また、儒教の家族制度の中で先祖の来世での幸福を祈るという孝の精神に合致する部分があった。また、地獄絵図などとして残されたものを見ると仏教も道教も非常に酷似しており、二教ともインドの古宗教の影響を受け、次第に融和していったことが分かる。地獄の存在はさておいても、生死を超え、輪廻を超克することが仏教の究極の目的であることには変わらない。

生命意識の本体については、「唯識学」が意識を段階的に述べている。唯識学では、意識は八つの識(心の働き)に区切られ、その八識を「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿頼耶識」としている。前五識は顕在意識として感覚されるいわゆる五感で、色、声、香、味、触として意識されるものである。第六識は、思慮、分別、判断などをする意識、第七識の末那識^{まなしき}は、その奥にある潜在意識で、六識の拠り所となるものである。ここが自我意識とか我執を生み出すといわれるが、末那識は、深層入静の中では感覚することができる。最終の第八識である阿頼耶識^{あらいしき}は、人の根本の一識で、これだけは先天からあり、無限に輪廻転生してきた過去の経験と記憶を貯えている場所である。これは心のきわめて深いところに蔵されている深層意識で、これが人の存在の根拠なのである²⁴⁾。

意識をこのような重層的な構造ととらえるのは、脳の構造ときわめて類似していることに気づかせられる。

（2）仏教の身体技法

仏教の教えは、前世、現世、来世の「三世の因果応報」に加えて、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上の「六道輪廻転生」から解脱して、西方極楽浄土へ往生することが目的である。自分をも、そして他人をも救うための精神的な修行を重要視したが、精神面に比べて、実際の養生観念や身体技法は、儒教や道教より、その説くところは少なかったといえる。特に道教は現世の生を重視したので、長生法などの多くの技法を編みだしたが、仏教の身体技法としては、仏典の読誦、禪定、戒律の励行、行脚、肉体的苦行など、修行の苦痛を乗り越える中に意味を見いだすという傾向がうかがえる。

a. 禪定・仏性ぜんじょう ぶつじょうを見つめる

仏教の心身修練の特徴は「禪定」にみられる。仏教の修行の中で、すべての宗派にみられる特徴は、禪定がその基礎になっていることである。しかし禪は「不立文字」であるから、本を読んでもダメ、話を聞いてもダメ、禪の真髄は、禪定の実践を通して自分自身で体得しなければならぬのである。

禪の修行を簡単に例えていうと、水中に落ちた珠を探すようなものであるといわれる。珠を探すためには、まず波を鎮めなければならない。水面にさざ波が立っているのは水底の珠は見えず、取り上げることはできない。この水底にある珠とは「仏性」のことである。身体を整え心一つにして禪定をする。そして自己の本性である仏性を見つめるのである。仏性は鏡のようなもので、本来は空であり、自性を持たないものである。自己の内面に隠された仏性を探し、それを見つめるというのが禪定をする本来の意味である。

禪定の要点は、安らかに静坐して呼吸を沈め、雑念を払うところにある。中国では「和尚打坐」といわれ、心を空にして涅槃の境地にひたるというものである。涅槃はすべての煩惱を寂滅し、一切の清浄功德を円満（達成）にすることである。このような不生不死の涅槃に達するために禪の修行が欠かせないのである。

b. 錬心れんしん・明心見性めいしんけんせいと解脱自在げだつじざい

仏教は禪定を通して明心見性の境地と解脱自在に至るため、さまざまな禪の技法を考案した。まず身体を坐らせる「調身」の方法としては、もっぱら結跏趺坐を用いる。これは自分の身体で三角垂体を作ることによって、最も安定した姿勢を得るためである。身体が坐ったら次に心を坐らせないと坐禅にはならない。そこで、「調身」から「調心」への橋渡しとして、「調息」が大切になるのである。心を坐らせるためには、まず呼吸を調えなければならない。呼吸が坐らないと心が坐わないからである。つまり、呼吸が坐わることを媒介として心身が坐わる。そこで、はじめて心身が統一されるのである。心身統一のために呼吸を練ることの大切さがこ

こにあるといわれる。

「調息」や「調心」の技法として、有名なのが随代の天台宗創始者、顕智和尚が考案した「六妙法門」と「止観法門」である。六妙法門は、主に「調息」を通じて入静させていく方法で、数息法、随息法、止息法、観息法、還（転）息法、浄息法など六法ある。数とは、出入息の数を数えること、随とは、体内を流れやがて体外に出ていく息の動きに心を追従させること、止とは、その息が鼻から咽喉、心胸、臍輪とめぐり、息の留まるところに心を集中させること、観とは、息の留まるところにおいて、その息を観察することである。還や浄は難解であるが、調息をさらに高次の境地に転じ、清浄を得るための特殊な修法である²⁵⁾。勿論これらは、頭で学習するものではなく、禅定の実践を通じて体得していくものである。

止観法門の止観とは、止と観を併称したものであって、両者は相俟って修禅の二面を示すといわれる。『成実論』止観品には、「止は能く心を修して貧愛を断ち、観は能く慧を修して無明を断つ」と述べられている。止観は六妙法門中の第三、第四に相当するともいわれるが、それに留まらず、この二文字によってあらゆる行法を統括し得るという調心の最終的教説である。

このように仏教にとって、禅定は非常に基本的な修行であり、仏教の三学「戒、定、慧」の一つ「定」の修行である。原始教典に“心が定に在るとき、能く如実に了知す”とあるように、悟りに不可欠なものが禅である。

(3) 道教と仏教の死生観の相違

仏教が中国に根付く過程で、教義を老荘の思想に置き換えて分かりやすく解説したり、逆に仏教の体系を道教が取り込んだり、互いに影響があったのは当然のことである。しかし個有の特徴は残されており、死生観にみる道教と仏教の特徴を簡潔に比較してみることにする。

儒教では、宗教哲学として人の生死は重要な関心事ではないが、むしろ儒教に死生観がないというのではない。招魂や再生という概念はあったが、それがこの世で修行する目的にはなりえなかった。死後は子孫の執り行う先祖祭祀によって生の世界に回帰すると考えたが、そのために現世で修行を積まなければならないという考えはなかった。

本項ではそのような理由で、道教と仏教の比較にとどめた。

a. 飛昇と解脱

生死を超越するための方法を簡単に述べると、道教は「飛昇」、仏教は「解脱」ということができる。共に、人間の内心深層にある死に対する焦慮を解決し、肉体生命の長寿と精神生命の永遠を追求するものであるが、両者の生命観には隔たりがある。

道教は、『莊子』逍遙遊篇で語られる大鵬の飛翔という美しい比喩で、その境涯を述べている。

「北の果ての海の魚が突然に変化して大鵬となり、三千里の水上を滑走して九万里の上空に舞い上がり、南の果ての海を目指して飛んでいく」という話である。それは俗人の及びえない「無窮に遊ぶ」境地であり理想である。小さな知恵であくせくせず、自己を放ち捨てて絶対的なものに心身を任せきる。そうすると現実のわずらいから解放され、とらわれのない自由な精神で世界を飛翔することが可能となるのである。このように人間社会の束縛から解放された絶対的な精神の自由を理想とした。

仏教の解脱は、現世の生の死後にあの世として成立するものではなく、「現世において不死となる」ことを確信するのである。これは生死からの解脱が現世において実現されるということで、現世において生きながらすでに涅槃しているというのが無上の境地である²⁶⁾。解脱を得て、はじめてその生は輪廻における最後の生となるのである。

b. 命と性

一般的に「性」は、人の精神活動の本源を意味し、人間の心や理性を指し、「命」は、人体の活動機能の基礎で、生命や身体を意味する言葉である。また性は真意、真神など、命は元精、元氣なども称せられる。さらに、性は心身を修練すること、命は精気を修練することを指すこともある。この性命の解釈が道教と仏教では異なっている。

道教では、先天の自性と後天の肉体の対立統一の中から生命を解析していき、仏教では本空を強調し、自分自身の内在的な体験から生命を解釈していくのである。

南宋の内丹派の開祖、張伯端は『歴世真仙体道通鑑』の中で、「道家は命宗（呼吸法などによってまず命を修練する修行法）を基本として教義を確立したので、命については詳論するが性にはあまり触れない。仏教は性宗（精神修養からはじめる修行法）を基本として教義を確立したので、性については詳論するが、命にはあまり触れない」と述べているのである。つまり、道教は生命の客観性を重要視し、仏教は生命の主観性を重要視しているということである²⁷⁾。

仏教の性命の因果関係によると「外在的な形体」にあまり着目しないのは当然であり、その修行も修性が主である。道教は当初は修命を主にしてしたが、性命の認識を深化させて、「性無命不立 命無性不存」の思想に至り、宋元時代以降の道家は以後「性命双修」を唱えている。精神の働きは形体から生まれ、また同時に形体に働きかける。従って両者は切り離すことができず、相反しかつ相成っているからである。

c. 楽と苦

「生」に対する受け止め方は、道教では「楽」と考え、仏教では「苦」と考えている。この点も大きな相違といえる。

道教では人の生命は富貴であると教えている。東漢時代の道教の教典『太平経』には、“凡

天下人死亡、非小事也、死、命重事他、人居天地之間、人人得壺、不得重生地”と記されている。つまり、生はそれぞれの人に対してただその一回しか与えられないものであるから、人間の生命は最も貴ぶべきものであり、宝である。「長生」も道教の目標であるが、『周易參道契』には、「修行の最高の境地に達すると、老化の過程を遡って原初の状態に帰ることができ、不老長寿が可能となる。」また、『老子』には、「不老長生の道を知らなければ、体は死んだも同然だ。道に志し、ただひたすら長生きすることを願う」と述べられている。このように生命を尊重し、身体を養い、人生を楽しむことが道教の特徴である²⁸⁾。

仏教では、人の生に「八苦」があるという。その八苦とは生、老、病、死、怨、憎、愛、別離である。この世に生まれたことが、そもその苦しみの始まりであり、生まれた後は、老いも苦しみ、病も苦しみ、死も苦しみの種となる。さらに、いろいろの欲望に対する妄執と生存に対する執着が、苦しみの生起の原因である。過去にこだわり、未来に妄想し、現実の真の本質を見ようとしなからである。このように諸欲に執着し続ける人間の愚かさを釈尊は自身の死を通して人々に教えたのである。

以上、道教の生死観と仏教の生死観を比較してみたが、道教は「現世」志向、仏教は「来世」志向と要約することも可能である。また方法論では、道教は「性命双修」仏教は「性」を重視する。つまり道教では、この世での不老不死を目的とするが、それは人の生き方全体で目指す境地で、精神も身体も含めたものである。そして天と地と人が一体化した調和の取れた境地に至ることが最終の目的である。仏教は来世を願い、解脱を求めて修行をするが、明心見性（心の本質を見きわめる修行）、定慧双修（禅と智慧の双方の修行）、止観双運（意識の集中による宇宙の観察）など、おもに心性の修行が中心であった。そして道教のように命の修行あるいは精、気などを修練する技術に言及することは少なかったのである。

6. 三教融和の身体技法

儒教、道教、仏教の三教は、中国という国土に根付く過程で、他教と教義上の対立をしたり、逆に他教の教義を受容したり、時代ごとに各教団には隆盛や衰退があった。しかし民衆の意識は最終的には融合して一つになっていった。これが漢民族の民族性の原型になっている思想である。三教は中国人の観念、行為、習俗、信仰、思惟、感情などのすみずみに渾然一体となって染みこみ、現在でも生活の手引きや基準になっているのである。

三教は、それぞれ宗教としての教義は違いながらも、共通の土台として認識しているものは、その自然観「天人合一」と「気」の思想である。

自然については、西洋では自然学として客観的自然観が強く成長していき、やがて人と自然ははっきりと分けられてしまったのに対し、中国では終始、人と自然は一体であった。これが天人合一思想に代表される中国の自然観である。人間の死生についても、我々の個体的な生命は、どこか大きな未知の世界から出てきて、やがて死に入ることによってまたその全体世界の中へ帰っていくのだという。かりそめの生に対する執着を断ち切って、自己の生命の根源に立ち帰れば、人は天地と共にある大きな存在になれるのである。これが宇宙自然と一体となることであり、天人合一の思想である。そして死生を一つとみる死生一如の境涯である。この思想は、儒教、道教、仏教いずれの思想でもあり、いずれの思想でもない。いわば中国という国の死生観である。

「気」の概念は、より中国独特の思想であり、その資料は膨大である。まさに、過去から現在まで、中国文化は「気」なくしては語れないのである。

(1) 気功の伝統と養生

前章まで述べてきたように、三教の身体技法は、すでにそれ自体高度の心身科学であり、現代にも充分通用する説得性を持っている。気功の歴史をたどると、古代に生まれた素朴な気功を理論的にも完成させ、身体技法的にも洗練させていったのは、体系だった組織と知力を持つ宗教団体と医家達であったといえる。宗教者は教義を体現する修行として、医家は治療や養生として、それぞれの必要性から気や気功の深化に貢献したのである。

a. 気と気功

「気は万物を構成する質料で、全世界に充満している。しかし単なる質料にとどまらず、物と物との相互作用の媒介者でもある。気には固有の性質として、陰と陽の二面があり、両者は相互に転化しあうが常に一体で離れることはない。」気を定義すればこのようになる²⁹⁾。この中国独特の概念である気は、天・地・人を貫いて絶えず流動し、人の体内にも気が流れているという。『論語』にも「気」の文字がみられ、『老子』にも気についての根源的な思索が述べられている。古医学書『黄帝内経』は、気の医学書であり、病気は体内を流れる気の不調という。そのほか『孟子』『淮南子』『論衡』『列子』『抱朴子』など、儒・道・仏の三教を超えて「気」の議論は拡大した。そうして気に対するこのような考えを土台にして登場した養生法が気功であった。

気功の目的は人体の「真気」を強め、体内の隅々まで流れさせ、「精・気・神」を合一させることである。人間の生命を保証するものは、精、気、神の三宝であり、生命を純化し昇華する身体技法として気功を編み出したのである。

b. 宗教気功

気功の原型ともいわれるものは、漢代の馬王堆墳墓から出土した「古導引図」に求められるといわれるように、はるか古代に遡ることができる。

儒家功

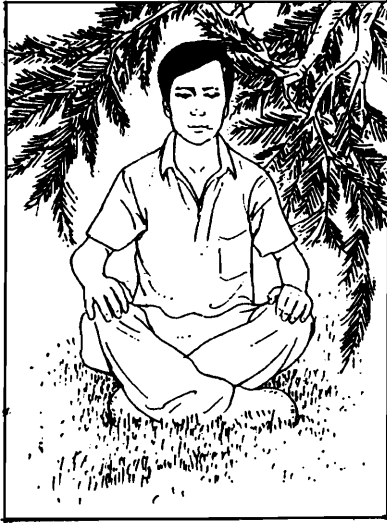


図 2 儒教気功・修業修身養性

道家功

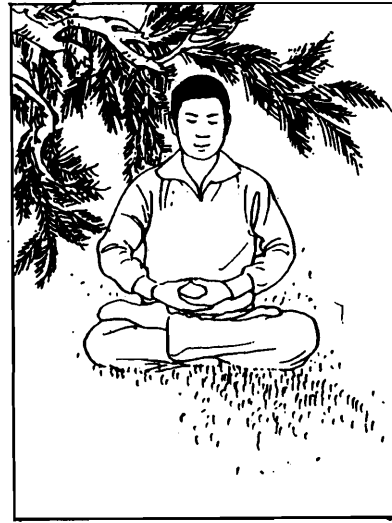


図 3 道教気功・性命双修形神共養

佛家功

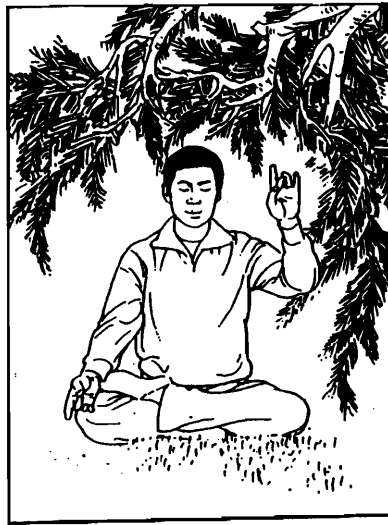


図 4 仏教気功・精神的昇華の追求

導引という言葉が、気功と同じ意味であることはよく知られているが、歴史的には、気功、導引の他、吐納、行気、服気、按摩、煉丹、玄功など多くの呼び方をされてきている³⁰⁾。そしてこれは行者の修行だけではなく、一般的な大衆の健康法でもあった。

唐代に入ると中国は、国家も安定し文化的にも黄金時代をむかえるが、三教もそれぞれの哲学を深め修行スタイルを完成させた。静功の身体技法も儒教の静坐(図2)、道教の内丹(図3)、仏教の坐禅(図4)など独自の境地を開き、現在の宗教気功の源流はここに求めることができる。その目的とする境地も三教異なっていたのであるが、いずれも内気功の技法、すなわち自分自身の身体の内側でおこなう気の鍛錬が中心であった。

儒教気功は、世に有為の人材を育成するために、身を修めて人間本来の良い性質を養い育てることが目的である。脳を鍛えて知的能力を高め、潜在能力を引き出すことに主眼をおいた。道教気功は不老長寿を目指し、永遠の生命と合一し、不死を獲得することが目的である。自分の身体の中の「丹(薬)」を育てることによって、一種の超常的な心身状態を発揮するのである。永遠の生命はもちろん不可能であるが、健康と長寿には効果があり、道教気功は心身鍛錬としては高いレベルにあったことを示している。仏教気功はさとりを得ることが目的である。実利的な効果よりも自己の本質や自己の内側の仏性と出会うためであり、精神昇華という高い理想主義の色彩があった³¹⁾。

このように所期の目的は違っているが、方法論的には、調身、調息、調心の技法であり、呼吸と意念の調整による気功である。後にはまとめて宗教気功と呼ばれるようになり、教義色が薄められて一般人も錬功をおこなうようになった。

c. 医療気功と武術気功

医療気功(図5)は、中国では少なくとも三千年の歴史を持つといわれている。有名な医学の古典『黄帝内経』は、経絡理論に基づいて、気功を治療と養生の主な手段として応用している。他にも、『諸病源候論』『奇経八脈考』『鍼灸大成』などの医学書にも、気功についての論述が多くみられている。また歴代の偉大な医学者は、皆、気功に対する造詣が深く、扁鵲、華佗、葛洪、張仲景、陶弘景、李時珍などは、多くの気功療法を残したことで有名である。

気功理論体系の大部分は、中医理論をベースにしている。したがって中医学と気功は、密接な関係を持ちながら発達してきた。医療気功の目的は、病気の予防や治療および滋養強壮であり、科学性と実用性を兼ね備えているのである。宗教的な難解さや唯心論的な見方が少なく、気功の源流の中では比較的理解しやすい分野といえる。

武術気功(図6)は、調身の技法を戦闘の武術の型からとった気功である。武術は、軍事や戦闘の必要性から発達してきた技術であり、とくに古代においては高い実用性があった。さま

医 家 功



図 5 医療気功・保健, 養生治療と予防

武 術 気 功



図 6 武術気功・打撃や力を養う鍛練

さまざまな武術の型の組み立ては、力学的に非常に合理的で気功の型としても有効であった。しかし唯一異なる点は、武術は格闘技術であり、より強く相手を攻撃し、自分を護らなければならない。そのため技術だけを追求するが、気功は、身・息・心の「三調」の融合がなければ気功にはならないのである。したがってどの動作も気功に取り入れられるわけではない。武術動作を基本として分析工夫をし、動作を洗練させていくのである。

武術気功の代表的な功法は、峨眉十二桩で、ここから後に多くの武術気功が派生した。その中で宗教教団でおこなわれた武術気功が、武当気功、少林内功、太極気功などで、特に宗教武術気功と呼ばれるものである。

武術気功の調身は、武術の動作と一体である。調息は、武術の型である昇、降、開、合と連動しておこない、呼吸の数や深さも大きい。また発声呼吸も多い。調心についての要求はあまり高くはなく、極静、虚無、皆空といった境地には達しにくい。もっとも内家拳（気を体内にめぐらす武術、太極拳）のように、意念との結びつきを重視する功法は、調心が最も大切である。

このほかに、芸術気功という分類をすることもある。優れた文学や美術など芸術作品の創作には、作者のインスピレーションが強く関わっているが、気功を鍛錬することによって、この感覚をさらに鋭敏にすることができるといわれている。歴史に残る有名な芸術家は、気功の愛好者であり、自ら気を鍛錬していたといわれている。この境地を反映したその作品は、芸術的

な遺産であるだけでなく、気の文献としても大切な資料となっている。気功によって研ぎ澄まされた感覚から生みだされた数多くの芸術作品が、現在でも我々を感動させるのである。

(2) 伝統気功と近代気功

気功の功法は大きく分けて、伝統気功と近代気功に分けることができる。さらに新編気功を追加して、三つに分類する考え方もある。しかし、近代気功も新編気功も、その功法の多くは伝統気功をもとに考案されたものである。したがって功法の流派を論じるには、まず伝統気功から始めなければならない。

馬斉人は、伝統気功を、吐納派、意定派、存想派、周天派、導引派に分類している³²⁾。

a. 吐納派

気を吐いたり入れたりすることを重視する派であり、おもに調息（呼吸の訓練）の功法が中心である。呼吸法の違いによって、さらに納気法、吐気法、胎気法の三つに分けられる。

(a) 納気法

息を吸ったら、一定の時間止めておいてから吐く。止めている時間が長ければ長いほど、身体機能は強く盛んになる。しかし効果をあせって、あまり無理に止めていると、不快な感覚に陥り逆効果になる。息を止めていることによる単調さを防ぐには、心で数を数えたり、一定の言葉を唱えたりするとよい。比較的分かりやすい功法である。

(b) 吐気法

吐く息を長く吐き、吸う息を短くする。これを練習する一つの方法は、声を出しながら息を吐く発生呼吸である。呼吸六字訣はその代表的な方法である。息を吐くとき、呵、呬、呼、嘘、吹、嘻という声を出し、それと共にそれぞれの音に対応した六つの臓腑の働きを強める。この臓腑も中国医学は、独自の経路医学に基づいて分類しており、心、肺、脾、肝、胃、三焦である。

(c) 胎息法

胎児のようにゆるやかに静かな呼吸をする。呼吸がゆっくりしてくると、身体機能のリズムもゆっくりとなり、心の中も静かに落ち着いてくる。練習には臍の内部に意識を集中して、息を全身の毛穴の先までめぐらせるようにする。すると、次第に、霧の中にいるような潤いを感じたり、微妙な暖かさを感じるという。

b. 意定派

意守と安静を重視する派である。すなわち、意識を集めてじっと保持し、安静を保つことによって、次第に心を落ち着かせ、空虚と静寂の状態に導くのである。練習の初歩段階では、身体のある部分や外界の対象に意識を集中させることを練習し、次第に呼吸と結びつけて意守を

導くようにする。具体的には、数息(呼吸を数える) 墮息(呼吸に従って意識を集める) 懸息(呼吸を時々止める) 止息(じっと長く止める) 観息(呼吸と共に体内を見る) 空観(無念無想)などの方法を用いる。意識のめぐらせ方には、仮観(すべては仮の姿と見る) 修浄(浄らかさを体験) 無為(一切のことをやめて自然になる)の方法がある。天台の止観や六妙法門などもこの意定派の方法の代表的なものである。

c. 存想派^{そんそうは}

意守をさらに発展させて、イメージを用いることを主とする。存想派の訓練では、意識を集中させる対象を静止物だけではなく、動いているものをイメージすることもある。例えば、身体の中を気が流れるさまとか、自然界の風景や現象などである。こうした技法を用いて、入静やリラクセスの状態に自己誘導するのである。また、冬には火が身体を取り巻いているとか、夏には氷雪が降ってくるなどをイメージし、体温を調節することができる。代表的な功法として、禅観法(静かな空のイメージ) 丹田注気法(丹田に気を集める) 存想技法(多様なイメージ)などがある。

d. 周天派^{しゅうてんは}

周天功は、道家の代表的な功法である。身体を小天地とみなして、体内の気を経絡にめぐらせ、隅々まで気を通じさせることを基本鍛錬としている。これは身体背面の脊柱と前面の胸郭の間に長い円を作り、それに沿って気が流れるようにイメージすることを主眼にする。

周天派功法の最も基本的な技法は、小周天と大周天である。小周天は任脈、督脈に内気を巡らせことで、大周天は、内気をさらに十二経脈の隅々まで巡らせることである。

周天派の歴史は長いので、流派も多く、道家の歴史と地理的關係から、北宋派、南宋派、中派、東派、西派の五派に分かれた。

e. 導引派^{どういんは}

導引派とは、動功を主とする流派で、最も長い歴史を持っている。古代の導引技法は、この流派に属している。各動作を単独におこなう段式導引派、いくつかの動作を組み合わせておこなう套式導引派、練功者の自発動現象から発展した自発動の三種類に分けられる。

以上のように、各流派の特徴を整理したが、どんな流派あるいは技法でも、気功における最も基本的な点は、「練精化気」である。練精化気とは、食物や大気として体内に取り入れた物質である「精」を浪費することなく、生命エネルギーである「気」に転換することである。

次に、近代気功についてであるが、近代気功とは、主に現在の中国で愛好されている気功で、その流派は中国気功科学研究会の調査によると500以上、愛好者は5,000万人以上にのぼるといわれている。気功を練功する目的は、健康増進、身体強化、病氣治療、老化防止、精神鍛錬な

ど様々であるが、健康面での効果ばかりではなく、頭脳の動きを活発にするなどということから、気功を学ぶ人は、現在でも着実に増えつづけているといわれている。実際、中国に医療費の削減をもたらした功績は大きいといわなければならない。しかし、気功は中国国民の日常生活に、あまりにも深く溶け込んでいるだけに、整理しなければならない問題も数多くある。それは、気功理論の確立、気功の科学的な研究、功法の整理、教育方法の統一などである。

また現代おこなわれている近代気功も新編気功も、元を正せば、みな伝統気功と血縁関係があり、変化したのは現代社会の生活の必要性や医学的目的によって改められた部分が少なくないということである。例えば伝統的な六字訣では、前述のような発生呼吸をするが、新編六字訣では、それぞれの発声に応じた動作を加えている。八段錦、十二段錦などは、武術と医学をあわせた動功であったが、保健気功の分野に吸収されている。放松功は、存想派の特殊な功法であったが、これも現在ではリラックスをするための保健気功である。武術の一種であった太極拳、武当拳、少林寺拳もその中の多くの動作が、今日の動功の中に吸収されている。

このような各技法の変遷については、簡単に述べることは難しい。大雑把にまとめると表1のように分類される。表は、紫剣字による分類を用いた。

表1 紫剣字による気功の分類

		伝統的功法の例	現代の例
医 学 儒 道 教 佛 武 芸	静 功 (静止)	吐 納 派	胎息功等 ……六字訣
		意 定 派	六妙法門等の静坐による方法 ……内養功
		存 想 派	禪の瞑想等 ……放松功
		周 天 派	道教の内丹等 ……周天功
		導 引 派	
	動 功 (運動)	套 式 (流動的)	五禽戯等 ……郭林気功
			峨眉十二 <small>とう</small> 桩 ……大雁功
			峨眉山十二 <small>とう</small> 桩 ……鶴翔功
		段 式 (区切るやり方)	八段錦・十二段錦 ……太極気功
		[自然発生]	
		……自発動功	

「気と人間の科学」より引用

7. おわりに

人間は必ず死ぬ。これは中国でも仏教発祥の地、インドでも同じことである。しかしインド人は、例えこの世が苦であったとしても、再びこの世に生まれて来れる可能性があると言く輪

廻転生の死生観で、死の恐怖を少しは紛らわすことができた。しかし、中国人には仏教が伝えられるまで、輪廻転生という考え方はなかったのである。それまで中国人は、この世を苦と考えずに、楽しい所とみなしてきた。この楽しい世界に少しでも長く留まりたいという生への希求が、思考の出発点にあったのである。しかし、死は必ず訪れる。それに臨んで、死や死後のことを教える宗教者は、その国やその地域の死生観にふさわしい説明をして死者や家族を弔ったのである。

「儒教の招魂再生」「道教の不老長生」「仏教の輪廻転生」この三者の死生観は明らかに異なっている。儒教は生死天命、道教は生死一体、仏教は生死超越ともいえる。儒教の招魂再生は、生命の連続性を前提にしており、自分の生を子孫の生に重ねてみて意味を見出すのである。道教の不老長生は、魅力のある教義であるが、ただ願うのではなく、食事、運動、祈祷などあらゆる方法を取り入れて努力をしなければならない。ここから導き出された長生術は、現代の医学療法の原型といえるものを形作っている。仏教の輪廻転生は、苦しみの連続である現世から解説して、涅槃に入ることが目的である。しかし、このさとの境地は、禅などによる心的修行によって深い精神世界に達して、はじめて得られるのである³³⁾。

このような儒教、道教、仏教の死生観は、人間の死について、そして翻せば、人間の生について、我々に実に多くのことを示唆してくれる。中でも道教が、最も多くの理論と技法を有していることも死生観に照らせば理解できる。生と死は、人生を相照らす鏡のようなものである。そして生を養う、いわゆる「養生」は、皇帝から庶民にいたるまで、中国では長い間、生活の最も基本的な課題であった。心身一元の中国の人間観では、養生は心と肉体の両面から考えることは当然のことであり、身体技法も心身両面にわたっての豊富な技法を蓄積してきた。

身体技法は、「儒教の静坐・修身養性」「道教の導引・形神共養」「仏教の禅定・精神修養」ということができる。それぞれの教義の目的を達成するために、長い時間を費やして改良を加えられたさまざまな技法が、現代に引き継がれ、さらに洗練されて現代気功や健康法として親しまれている。

しかし、この分野の研究は、中国という国の歴史の長さや技法の量の多さで、十分な整理が難しい状態である。その中には、現代の日本の死の現場に照らして、役に立つ情報が多く眠っているものと思われる。それらを探し出し、少しずつ陽を当てる努力をすることで、現在の東洋医学ブームを真に定着させることに寄与できれば望外の喜びである。

参考文献

- 1) 日野原重明「死生学」技術出版1988.p.19
- 2) 湯浅泰雄「身体」創文社1997.p.16
- 3) 福永光司「中国宗教思想」岩波書店1990.p. 3
- 4) 雲井昭善「死後の世界」「仏教思想10・死」平楽寺書店1988.p.262
- 5) 青柳ほか「医学大事典」金原出版1958.p.924
- 6) 山本俊一「死生学」医学書院1996.p. 9
- 7) 川畑愛義「死をめぐっての医学と仏教」「仏教思想10・死」平楽寺書店1988.p.413
- 8) 川畑愛義「死をめぐっての医学と仏教」「仏教思想10・死」平楽寺書店1988.p.444
- 9) 小川政修「西洋医学史」1945.p.71
- 10) 塩入良道「シナ仏教における人間観」「仏教思想4」理想社1975.p.70
- 11) 玉城康四郎「中国仏教思想の形成」筑摩書房1971.p.90
- 12) 塩入良道「シナ仏教における人間観」「仏教思想4」理想社1975.p.67
- 13) 伊藤清司「中国の神獣・悪鬼たち—山海経の世界」東方書店1986.p. 2
- 14) 塩入良道「シナ仏教における人間観」「仏教思想4」理想社1975.p.66
- 15) 加地伸行「沈黙の宗教—儒教」筑摩書房1994.p.61
- 16) 金谷 治「中国思想を考える」中公新書1993.p.40
- 17) 池上正治「気で読む中国思想」講談社1995.p.24
- 18) 柳 希泰「中国道教」第三卷、中国東方出版社1994.p.161
- 19) 藤堂恭俊ほか「漢民族の仏教」「アジア仏教史中国編Ⅰ」佼成出版社1975.p.28
- 20) 藤堂恭俊ほか「漢民族の仏教」「アジア仏教史中国編Ⅰ」佼成出版社1975.p.243
- 21) 秋重義治「禅の心理学」「仏教思想4」理想社1975.p.353
- 22) 高崎直道「死と永遠」「仏教思想10・死」平楽寺書店1988.p.123
- 23) 丹治昭義「生死即涅槃」「仏教思想10・死」平楽寺書店1988.p.144
- 24) 中国仏教協会編「中国仏教」中国東方出版社1982.p.194
- 25) 楠山春樹「漢語としての止観・中国思想の研究」「道家思想と道教」平河出版社1992.p.573
- 26) 丹治昭義「生死即涅槃」「仏教思想10・死」1988.p.141
- 27) 頼 永海「仏学与儒教」1992.p.56
- 28) 李 遠国「道教気功養生学」四川省社会科学院出版社1988.p.68
- 29) 三浦國雄「気の中国文化」創元社1994.p.35
- 30) 薛 永斌「養生気功法」ベースボールマガジン1994.p. 5
- 31) 閻 海「中国伝統気健康法」大修館1994.p.14-20
- 32) 湯浅泰雄編「気と人間科学」平河出版社1990.p.119
- 33) 加地伸行「沈黙の宗教—儒教」筑摩書房1994.p.48

日本における太極拳の現状分析

—— 中国太極拳から見た日本太極拳の特徴 ——

張 成 忠

Abstract

40 years passed in the history of "Japanese Taikyokuken". "Japanese Taikyokuken" makes rapid progress during the 20 years. This technique, therefore, reach the high level, I think. All the more because "Taikyokuken" presper in Japan, I consider the characteristic of modern "Japanese Taikyokuken", I try it in the view of the "Chinese Taikyokuken". Particularly, about lack of it, I refer to doctrin of "Onmyo Gogyo" in Chlinese and make a proposal of the solutions.

概 要

日本の太極拳はすでに40年の歴史を刻んでいるが、この20年間で飛躍的に発展し、技術的にも高いレベルに到達していると評価できる。日本における太極拳の更なる普及と発展を期すために、中国太極拳からみた現在の日本太極拳の特徴を考察したものである。特に不足部分については、中国思想の陰陽五行説に基づく中国太極拳の基本的な考え方からの課題を浮き彫りにして、その課題解決のための提案を試みたものである。

1. はじめに

日本における太極拳の発展は、今日まですでに40余年の歴史があり、特にこの20年において、太極拳は著しい発展を遂げており、この事は、太極拳に対して熱い思いを抱く日本の多くの愛好家が、共に協力し合い努力し続けてきたことと切り離せない。全日本選手権大会の前身である第1回全日本太極拳・中国武術表演大会（於：大阪府立体育会館）が1984年に開催されて以来、今年はすでに15回目の挙行となった。大会参加の人数は毎年増え続け、また太極拳の全国

的レベルも向上したことにより、本年の第15回全日本武術太極拳選手権大会から、従来の太極拳規定套路の24式太極拳と総合太極拳に加え、新たに楊式・陳式・呉式・孫式の各種太極拳規定套路も都道府県選抜の形式で導入された。このことは間接的に、日本における太極拳人口の増加とレベルの比較評定が精密化されたと考えられる。日本の太極拳水準は、今日までの発展過程においてすでに優勢で特有のものを持っているが、今後更に飛躍することができるように、日本における太極拳の現状を観察、分析することが今回の目的である。しかしながら長所の上には、問題点も同時に存在すると思われるので、その問題点を抜き出し、今後の国際大会において、更に優れた成績を勝ち取るための参考に供したい。

2. 太極拳と中国文化の関連性

太極拳といえば、多くの人には至極当たり前のように「健康」と結び付けるのが昨今の現状である。しかし中国では特に長期にわたり太極拳に携わる者や指導者は、その一般的な理解については半分は正しいとしているが、実際には他にも広い意味を持っていると認識している。

太極拳は中国文化と密接に結びついている。中国哲学の中の陰陽五行学説は、中国文化理論のよりどころとなる中樞である。特に、陰陽五行学説の事物に対しての観点とは、世の中の万物はすべてに陰と陽が含まれているとし、この陰陽関係は永遠に変化するもので、それは自然の規律のようであり、如何なる人もこれを変えられないのである。それは例えば四季の移り変わりのように、このような自然の変化を人は停止させることも逆行させることもできないのである。ただ人々はそれらに順応、協調するより仕方なく、雨が降れば、天に対し停止を望むのではなく、傘をさして自然界に順応するという道理である。しかもこの雨が降ることを陰陽変化の観点から認識してみると、世の中の一切はすべて変化の中にあり、雨は降り続くのではなく、やがては止んでいくものであると考える。

太極拳は中国文化の一部であり、おのずと陰陽五行学説の特徴を兼ね備えている。太極拳動作は「雲が行き水が流れるが如く、連綿と絶えることなく、終始絶対的な停止や中断はない」という特徴を持っている。自然界の四季の移り変わりという形のないものが、太極拳においては、滑らかにつなが合わされた動作によって具体的に表現されている。その他に陰陽共存の関係を具体的に表したものは、身体の「内外」が共存することである。すなわち、ただ外形の型だけを重んじるのではなく、同時に内在の意識や想像力も協調させることである。具体的な運動の過程では単に動作の柔らかさだけを要求するのではなく、「柔」の中にも「剛」の意識を含むことを非常に重視しており、これも二つの対比があって初めて存在する陰と陽の関係であ

る。その対比を太極拳の言葉では、柔らかな動きの中にも力強さを秘める「柔中蓄剛」、力強さと柔らかさは相助け合う「剛柔相濟」、外形だけでなく精神も兼ね備える「形神兼備」、リズムの「緩と急」、動作の柔らかさと張りを表す「剛と柔」、重心の「虚と実」、動作の収縮を表す「開と合」等と言い、これらは太極拳の中での陰陽共存の重要性が明瞭に説明されたもので、実際の動作或いは動作過程に反映されている。

3. 太極拳本来の目的と特徴、現代の役割

太極拳とは、中国伝統文化の一つであり、緩慢で柔軟な動きを特徴とする運動である。具体的には護身や健康面、また余暇を過ごす娯楽としても優れた効果があるが、その発展は、今日に至り新たな目的が形成されている。例えば太極拳を練習する仲間達との交流を深めることもできるし、また太極拳はスポーツ競技へと発展したことにより、競技参加を通じて自己満足が得られたり、同時に技術面等の自己評価もできることである。

太極拳本来の特徴からいえば、その運動は自然に任せることが最も大切なことといえる。動作は緩慢で柔らかにする、姿勢には芯があるが硬張らずゆったりと構える、重心の虚実は明確にする、身体は余分な力を抜いて緩める、思想を集中させる、緩めと締めを結び付ける、運動過程は滑らかにする、すべての動作は弧形で進み直線的な動きは避け、また、姿勢においても各関節をやや緩めて弧形を保つ等、幾つの特徴がある。このような特徴は、つまり太極拳の概括であり、太極拳は特に動作が堅く硬張ることや、弧形で進まなかったり、上下肢がうまく協調されず運動しないことを極力避けているのである。このことから学習者はまず、太極拳運動の特徴を正確に理解してしっかりと把握し、一つの「套路」の繰り返し練習を重視することが大切である。套路とは、数十の武術単独動作の組合せにより編成されたもので、決まった順序に基づき、的確につなげられた道筋・メソッドであり、始まりと終わりの動作があって、一つの完成された練習過程が形成される。

太極拳は武術の一部分に属しているため、本来太極拳を練習する目的には護身の意味が含まれており、昨今でもまだこの目的は失われてはいない。したがって、これまでの太極拳の練習といえば、型を学ぶだけでなく格闘の意味や実践的な運用をも理解することであった。そうでなければ全面的な達人とは称されなかった。なぜならば、太極拳は武術であって舞踏ではないからである。太極拳の練習過程において、各動作の用法を理解し身に付けることは、技術レベルを向上させる良い手助けとなる。

太極拳には確かに身体を健康にする作用があるという一面もあり、太極拳を練習することに

より、身体は健康が保たれるという効果が得られる。特に年齢と共にだんだんと激しい運動が身体に適さなくなっていく中高年者が、年齢制限もなく、身体への影響が優しいため負担もほとんどない、この健康的なスポーツとしての太極拳を好んで楽しんでいる。また太極拳を練習することは気晴らしを兼ねて余暇を楽しむという役割もあり、これが年配者に広く受け入れられている一つの要因ともいえる。太極拳は全身運動であり、全身を運動させるということは、身体の「気血」を停滞させないことである。気血とは、中国医学の専門用語であり、中国医学理論においては、人体内には「気」と「血」を有し、人の生命とは人体内の気と血の流動や流通によって維持されていると考えられている。武術には「外は筋骨皮を鍛え、内は呼吸方法を練る」という言葉があるが、古人の知恵ともいべき賜物である太極拳を行うことにより、筋骨を鍛練することができるだけでなく、更に重要なことは身体内部の気血をも鍛練する働きがあることである。太極拳を練習する際に求められることは、高レベルの域に達した場合に、後々には動作と呼吸を結びつけていくのだが、これは、呼吸をすることにより内臓機能を刺激して、一層活発に増強させていくことと、体の鍛練を通じて健康体をつくっていく目的とが一体化されているのである。

太極拳の練習過程では、精神を集中させて全身の動きをコントロールし連動させていくので、実際、他事を考える余裕がない。これは言い返せば、一心不乱に太極拳に没頭することにより、平素のストレスによる緊張状態の神経が、実は良好な休息を得ているということである。太極拳本来の目的の一つである、余暇を利用した娯楽としての役割、更には楽しみながらも身体を健康にさせるという点から見れば、今後益々深刻化していく高齢化社会の中で、歓迎される運動文化といえるだろう。

4. 現代における太極拳の変化と発展

現在に至り、太極拳はすでに四百年近い歴史がある。しかし今日、太極拳はもともとの基盤を保ちながらも、微妙な変化が生じていることは確かである。「太極拳の現代化」または「太極拳の変化・発展」ともいべき現象といえる。これは具体的な動作に限ったことではなく、思想においての変化の現れが更に顕著となっている。古人が太極拳を練習した目的は非常に単純なものであった。それは護身のため、健康のため、更には余暇を過ごす娯楽としてであった。しかし、現在では過去に比べるとずっと複雑なものとなってきており、これは太極拳の発展変化と密接な関わりがあると思われる。前述した三つの目的以外に今日新たに現れてきたことは、1) 伝統文化を継承すること、2) 太極拳を練習することにより、技術面だけではなく、練習

者間の感情の交流を行うこと、3) 新式の太極拳競技に参加できること、等のような新しい内容が加わっている。例えば動作難度についてはバランス動作が増えたり、難度の高い動作が組み合わされたりと、過去に比べて新たな発展がある。特に太極拳がスポーツ競技に進出してからは、新しい生命力と目標を得たようであり、多面的な発展や変化がもたらされた印象を受ける。本来は護身、健身、娯楽を一体としていた太極拳が、目的別分枝の形勢にさしかかっているといえるだろう。各々が異なる目的を持てば、おのずと思考にも差異が生じることは自明なことであり、このような変化は太極拳発展を幅広く促進させていく上では、積極的な役割を果たすことができるであろう。継承や発展を続けながら、不必要なものを取り除き神髄を取り入れていくという土壤に、更に優れた経験を総括していくことができるならば、太極拳本来の姿を保ちながらも、新しい息吹きが加わることにより、太極拳界にはなお一層燦然とした光が放たれることであろう。

5. 日本における太極拳の特色と課題

どんな国家であろうとも、その国独自の特徴、習慣、伝統と文化があり、しかもこのような特徴等は知らず知らずのうちに国民の思考から国の様々な分野や領域に至るまで影響を及ぼし、人や物事に対しての接し方や、また更には人間関係等に浸透していると思われる。太極拳は、もちろん至る所に中国文化の影響を受けているものである。

5-1 日本における太極拳の改善点

5-1-1 動作は自然に緩め、勁力を淀みなく

日本の太極拳動作における丁寧さ、明確さ、緩慢さ等の面では、比較的高いレベルで表現されているが、同時にすぐにも解決しなければならない課題も存在していると思われる。その中で「動作を自然に緩め、勁力は淀みなくする」ことが第1の問題である。

太極拳では上肢の動きは至る所弧形であることが要求され、直線の動きを避けている。これは、各関節が自然に緩められている状態であり、実は人体の生理構造に符合している。弧形運動を主に鍛練していくことは、動作が自然で円滑に行われることに有利であり、またそれは、柔らかな動きを十分に体現することができる。特に武術の立場からは、相手の攻撃をかわすことに有利なのである。

太極拳の技術向上において追求していくものは、高レベルに達したその段階に応じて変化していくべきであるが、太極拳の根本という点については始終従わなければならない。この根本

とは「自然に緩め放す」ということであり、いつのときでもこの根本を忘れてはならない。「自然に緩めること」が内包する意味を、完全に理解されていない太極拳は、動作をただ緩めているだけで不自然さを感じさせ、それは「緩める」ことをぎこちなく模倣しているのであり、自由自在にゆったりと、自適に思いのままに行うという程度には達していないのである。だから見たところ動作は堅苦しくて、その気持ちも同様に緊張しているように見受けられ、人には、押さえつけられた重苦しい印象を与えてしまうことになる。実際太極拳を行うことによって、自分自身が受ける感覚や人へ与える印象は、どちらも軽やかで自然であるべきで、人にも自分に対しても緊張感を与えるものではないのである。自然に緩めるという真の美は、人にだけではなく、同時に自己も味わい楽しむというものであるべきなのだが、動作に対して、その完成度の結果を過度に考慮しすぎてしまうと、精神面や身体にもほとんどゆとりがなくなり、当然のことながら、このような状況下で体现された「自然に緩めること」は、いかにも無理強いにみえてしまう。しかしながら特に競技大会では、往々にして精神的な緊張により動作が堅苦しくなり、自然に緩めたり、ゆったりという感じが表現できないのが現状である。いずれにせよ自然に緩めることは太極拳の根本であるから、その特徴を失ってしまえば太極拳の真の姿を失うことになる。

「勁力を淀みなく」することは、武術において非常に強調されている内容である。勁力とは、意識支配下での呼吸と意識の統一により、一定の動作規律に基づき順序化、調和されて生じる力である。その勁が動作に沿って連動していかなければ間違いなく力不足になり、おのずと勁力はその作用が失われてしまうのである。力不足ということは、闘いにおいて相手を脅かすことができず、それ故勁力が淀みなく流れることは、武術、特に格闘技の基礎となっている。勁力を簡単に説明することは実際非常に難しい。太極拳動作の重心移動を取り上げて説明するならば、例えば太極拳動作の「搂膝拗歩」では、図3から図4への重心移動の過程で、後ろ足かかとを蹴り出した後、かかとから発せられた勁力は、大腿に伝わり腰へと導き、腰から肩を経て腕へと達し、順調に流れてきた勁力は最後には手に集中され、合成された勁力で以て掌を押



「搂膝拗歩」の動作

し出す、すなわち、相手を攻める、という動作で表現される。これは「勁力の過程」と呼ばれ、この過程が非常にスムーズに拳や掌へと伝えられれば、その力量は相対的に大きくなるが、どこかで滞ることがあれば小さくなってしまふ。勁力の大小を決める重要な一点は、ほとんど動作過程の流れによるものといって良い。日本の多くの練習者は、しばしば単純に手を押しているだけに見受けられる。また、時には手を押す過程で勁力が分散されて、手を押していく速度も落ちたり、逆に早まったり、停止さえも見られることがある。これは結局、腿や腰等の運用がされていないからか、タイミングがずれているからと考えられる。一部の選手はこの道理を分かってはいても、勁力が流れていく技巧を知らない為に、腿～腰～腕への三つの勁の力のつながりが切れて、合流された勁力が形成されていない場合が多い。そのような状況であれば、当然最後の末端である手に集まる勁力は弱くなってしまふのである。このような勁力の流れは、あたかも小川の支流のようであり、他の支流と合流して、そしてまた別の支流と集まって、最後には強大な川の流れとなり、河へと流れていくことをイメージすれば良い。勁力の淀みない流れと河川の流れの道理は同じであり、勁力のつながりがスムーズで、呼吸と意識とが合わされば、それは強大な合力を生み出すのである。太極拳の勁力は、いつのときでも如何なるところでも勁力は途切れてはいけないとしている。勁力が断たれるということは、力の中断、停止、つながりの途切れ、突然の変化を指している。勁力を連綿と絶えることなくするには、動作が連環的、協調的、円滑的であるという基礎の上に、勁力の入れ具合の法則を把握することである。太極拳において勁力を用いる際に要求していることは、腿や腰から発せられたのが両腕、両手に巧く運用されて指まで到達されることであり、動き始めたら腰を要として、体全体は一つのつながりとして連带的に完成させるのである。また一方では勁力のスムーズな流れと体を自然に緩め放すことは、実は密接に結びついている。自然に構えて筋肉が緩むことは、勁力が滞りなく流れることに有利となり、それは勁力をスムーズにさせる先決条件といえる。今後の日本の太極拳は、勁力の過程において一層改善されれば、きっと新しい形勢が現れるであろう。

5-1-2 表現力と武術意識

太極拳の発展は、今日に至り芸術的な面においても大きく変化してきた。現代の太極拳は護身、健身、娯楽としての特性を備えているだけでなく、芸術面についても高く要求されている。太極拳の芸術的な審美の基準は、中国陰陽五行学説を根拠に、自然で流暢の変化の美しさを強調しており、それは柔の中に剛あり、剛には柔を秘め、剛柔相助け合うといった陰陽平衡の美であり、独特な東洋の審美意識の文化である。それ故、東洋文化芸術の表現法を極めたいのなら、先ずはその東洋の審美意識を理解すべきで、それは太極拳における表現力にも大きな手助けとなるはずである。

武術の武芸美と技巧美は一体となって溶け合っている。人々は武術を鑑賞する際に、形によりその心が伝えられる武術の演武によって、形と精神が兼備された調和美を感じるができる。その美とは、第1は「動」と「静」が交互にくり返され、「剛」と「柔」が相助け合うというような相反された状態において、互いが求め合うという技法から感じる対比の美である。第2には、動きの過程においても平衡を求め、平衡時においても動きを求めているという動態の平衡美がある。第3には、武術の格闘技からは、強壮な力の美や自らに打ち勝つ精神面の美しさを、また、技巧により無鉄砲な力を打ち負かし、小さな力で以て大きな力に打ち勝つことから、武術の技巧の美を感じるができる。更には、「相手に対抗するのではなく、相手の力に従う」「自己が非常に危険な状態でない限り相手に対し危険な攻撃を行わない」「寸止め」等という基本理念から感じられる武徳の美である。

太極拳とは、自己の身体、つまり外形で以て表現する一種の芸術なのだから、十分な外観を作り出す表現力がなければ、太極拳の美を体現することはやはり難しいと思われる。太極拳の美しさを表現することは実際「自己を忘れる」ということも非常に重要なことである。大会等で太極拳を披露する時に、もし「自己を忘れる」ことができれば、観客と一緒に太極拳の芸術美を享受することができるであろうし、しかも一種の献上の精神、つまり太極拳の持つ芸術性を観客に見せて差し上げるという気持ちは必要なのである。この点に関しては一般的に経験の少ない選手は苦手のように、他人の前、特に大会のような重要な場面では自己の表現力を忘れやすく、見せて差し上げるという気持ちは薄れ、時には、全くただ動作を作り出すために行っている状態が散見される。緊張が主な原因であると察せられるが、内在の思想意識や自由自在の美の表現力、動作の奥深く存在する意味等が十分に表現されず、堅苦しく抑圧され、気楽且つ自然にできなくなってしまっている。意識の表現は脳での想像により創造され、それが身体によって表現された一種の心の活動なのであり、このような活動の想像力は豊富であることが要求される。また、各動作に実際に含まれている攻防等の意味を理解しながら、動作については豊富な直感力や想像力、創造力を兼ね備えながら、しかもそれは協調的で余すところなく、身体で以てすべての思考を表現するのである。この点については実際非常に難しいことであり、これは平素身体で表現するという習慣性に関連しているだけでなく、内向的な性格や運動神経の敏捷性等にも、すべてに密接に関係してくると思われる。だから意識の表現力を増強させるためには、まずは身体によって自己の思いを表し伝えるという習慣を養うことである。その次に内向的で恥ずかしがり屋の性格であるとか運動神経面においては、地道に練磨鍛練を行うことである。身体での表現を主とするため、太極拳に関わって間もない人にはやはり一定の難しさが伴うが、中国文化にも理解を深めながら実践を行っていけば、意識を身体で以て表現する

という不足点を、最終的にはきっと克服できるであろう。

5-1-3 抑揚は明瞭に、上下肢は相従う

「抑揚ははっきり、上下肢は相従う」とは太極拳では一般的な言葉である。この抑揚対比をはっきりさせるという意味は、抽象的な陰陽平衡の強弱等の対比が、太極拳において具体的に表現されたものということができる。例えば、太極拳五大流派の一つである陳式太極拳は、弧形で螺旋を描く動作を特徴としているが、速いとゆっくりの動作の起伏や、剛と柔が融合された風格を、全過程において貫いている。また他流派である楊式太極拳は、動作がのびやかで緩やかという特徴を持っているが、動と静を明瞭にすることや重心の虚実や動作の収縮によって、動作の抑揚をはっきりとさせて表現している。異なる流派ではあるが、このような対立や対比は太極拳動作の如何なる場面にも存在している。陰陽対立とは、陰陽がおのずと鮮明な対立を形成しながら、しかも相互に消長し合い転化をしている。太極拳はこの理論を根拠に、陰陽共存・対立・転化を各動作の中へ溶け込ませて、太極拳の緩慢な流れの中に抑揚の風格を形作っているのである。一般的に太極拳は、速度は大体均一性を保つことが強調されている傾向にあるようだが、実際には均一性の中には「速い、ゆっくり」や「強い、弱い」の対比の分配が含まれており、それは全過程において、相対的な均一性を生み出している。

初心者は往々にして太極拳のこの特徴的な理論が理解できていないので、太極拳の速度の均一性とは、全体的に同じ速度で行うものと誤って認識している人が多いようである。太極拳を始終、完全で均一な速度や姿勢の高さで行うことは、機械では可能であろうが、実際人間ならば少々無理である。均一な中にも抑揚に形を変えた陰陽が存在しており、それはつまり微妙な変化を意味している。しかもここでいう速度の均一性を指すものは、太極拳の全体的な相対速度であって、局部的なものでなく、これが正に陰陽学説の全体的平衡観といわれるものである。陰陽学説の、互いを抛り所とする理論で以て事物を認識観察すれば、深い哲理性を感じることができるし、しかも理解しやすく、感覚の上でも承服することができる。この理論を用いて太極拳を認識検証するならば、是か否かは、比較的正確な結果が得られるであろう。このことから日本の太極拳愛好者は、速度の均一性、姿勢の高さの均一性等の面を理解するには、陰陽哲学理論を用いて量れば、明らかに確実な回答が得られる一番の近道なのではないかと思われる。もし、ただ一般的な認識や観点で以て太極拳を理解しているならば、それは太極拳に対して誤解が生まれやすいであろう。その誤りの具体的な主な点は、いつの時でも太極拳の速度は絶対均一的であること、腰の高さは始終完全に同じであること、動作姿勢の変化は断固、中正と安定を保つという基本に背いてはならないという内容である。機械的に太極拳を理解するのは誤りであり、もしそのようなことがあれば、連綿と絶え間なくすることや、自由自在の「生

きた」自然太極拳ではなくなり、それは機械的なロボットのような太極拳となってしまう。

次に「上下相隨」（上下肢は相從う）は、上半身と下半身の動作を連動させて体全体をバランス良く統一し、協調させることを意味している。それを実行するために中枢となることは、腰を軸にすることである。特に上下肢がそれぞれ複雑な動作を作り出す時、上下肢の協調性だけを重視するのではなく、体のどこか一部が動き出せば全身すべてが連動されて動くことや、また、その逆の、体の一部が静止し始めたら全体的に静まっていく、ということまでも集中力を注ぎ込む等、非常に繊細な、相当に難しい要求をしている。事実太極拳は、身体全体を鍛錬する体育種目である。太極拳では、「全身は、動き始めたら動いていないところはない」「練習時、全身は足先から腿、腿から腰へと、いつも連帶的につながって動作を完成させなければいけない」という言葉が示すように、これらは共に「上下肢は相從う」「体全体が協調される」ことを形容している。もし下肢が動作進行中であるのに、上肢が従わず動いていなかったり、或いは腰も動いていないとなれば、「上下相隨」の真の含意は崩れるのである。初心者にとっては、動作は腰を軸とし、胴体が四肢を導いて活動を行うことを理論的には理解していても、頭の中の考えと手足の動作とがまだ密接につり合っていないために、全身を協調させることには相当な難度を伴う。熟練していくことにより、上下肢が協調され連動していけば、動作は滑らかに流れ、おのずと連貫性もよくなる。

太極拳の練習過程では、根気強く反復練習を行って、正確に動作が形成されるようにし、習慣化させることだけでなく、実際は良好な運動神経や力強い下半身、足の力量や柔軟性等、体の基礎能力面までもが必要とされている。スポーツが苦手であったりあまり興味がない人、また運動神経も良好であるとはいえない人であっても、太極拳の「上下肢は相從う」という要素については、幾度かの反復練習をすることにより、習慣的に身に付けることが可能である。

日本の太極拳選手は今後、上下肢の調和や協調性、自然に流れ連動していくという点において、一定の修練が必要ではないかと思われる。太極拳はとかく健康面が強調されている傾向にあるが、やはり武術の一部である以上、武術は格闘であるという前提において、上下肢の調和や全身の協調性、動作の最終に形成される全体的な勁力等が意味することは不可欠な要素であり、この点が存在しなければ太極拳の勁力、ましてや武術とは何であるかなどを理解することはできない。このことから腰を軸にすることの重要性を解いている「上下肢は相從う」の道理は、座右の銘に値すべきことである。

5-2 日本における太極拳の特色

5-2-1 動作の均整と明晰度

動作の丁寧さに関しては、日本の太極拳の最も優れた特徴であるといえるのではないだろうか。少しもおろそかにしない真摯な思想が動作中に反映されており、それが動作の丁寧さに結びついているのであろう。実際、日本の太極拳で動作規格については、他の種目に比べても抜きん出ており、全体的な動作の構えはととも正確で、綿密ではっきりとして、忍耐力さえ感じられるし、少しもおろそかにしない真剣な心が反映されている。動作規格においては動作を丁寧にはっきりさせることと、まじめに行う精神とは直接的には関係がないかもしれないが、綿密に且つ真剣に行うことは、完成度の面では有利な条件であることはいうまでもない。

5-2-2 動作の緩慢さ・均一さ・穏やかさ

動作は緩慢で均一的、そして穏やかにというのは太極拳の大きな特徴であり、この原則を遵守することは太極拳修練者としての職責のようなものであり、この点において日本の太極拳は特に強調されており優れていると評価できる。

太極拳動作が要求する全体的速度の均一性、穏やかさ、緩慢さは、現代の日本の慌ただしい生活リズムの習慣とはあまり符号しないようであるが、日本ではこれらの太極拳本来の特徴を非常に際立たせて継承しながらも、またそれが優れているのは、中国文化である太極拳の精華を吸収することにおいて、勤勉に取り組み研鑽を重ねてきた過程があったからではないかと思われる。

6. ま と め —日本における太極拳の将来的展望—

日本の太極拳はここ20年来、非常に喜ばしい成績や多くの貴重な経験を得ることができたのではないだろうか。日本での発展状況において優れた点は、単に技術面のみならず、動作の丁寧さや明瞭さ等の利点がある。各関節を暖めることは、全体的な柔らかさを表現することに有利であり、基本の歩型や歩法練習によって腿部の力不足を克服すれば、動作の構えを落ち着かせ、全体的な安定性が高められる。自然に緩める、ゆったりと自適に、気持ちの上で楽しさを享受する、形と精神を備え持つ、勁力は流れに沿って連動させて自在に繰り、連貫し流れが合流していく全体的運動である、等という太極拳の特徴を、意識的に理解し練習の過程にも反映していけば、レベル向上の大きな手助けともなる。

「上下肢は相従う」に至っては、反復練習・習慣の形成・運動神経・腿部の力量にまで関連するので、まずは反復練習を行うことにより、正確な運動の軌道・位置・時間・身体の協調性

等を固めることであり、それは上・下半身動作が協調できないということを改める有効的な措置である。この点が改善されれば連貫性も生まれ、堅苦しき・緊張感・ごごちなさ等の弱点については、動きが自然で円滑になることにより、おのずと解決されると思う。

日本の太極拳水準は、特に一部の太極拳種目はすでに高いレベルに発展してきたが、今後ますます発展していくために、また世界の舞台において更に優れた成績を納めることができるよう、他国の長所にも学び研究、分析すべきである。自己の不足点を抜き出し改善することは、レベル向上の前提であり、日本の太極拳は現在ある基礎の上に、指導のあり方と練習方法が適切でありさえすれば、技術面において必ず新たな形勢が現われてくるものと信じている。

参 考 文 献

- 1) 康 戈武「中国武術実用大全」今日中国出版社（1990）p.17～18
- 2) 中華人民共和国体育運動委員会運動司編「太極拳運動」人民体育出版社（1962）p.7
- 3) 中華人民共和国体育運動委員会運動司編「太極拳運動」人民体育出版社（1962）p.10
- 4) 中華人民共和国体育運動委員会運動司編「太極拳運動」人民体育出版社（1962）p.22
- 5) 呉 如高等著「孫子兵法与養生治療」新世界出版社（1997）
- 6) 張 傑主編「中国伝統文化」武漢大学出版社（1993）
- 7) 張 成忠・植屋春見「中国武術における中国選手と日本選手の相違」愛知大学体育学論叢 第5号 16～20（1995）
- 8) 張 成忠「日本における長拳技術の現状分析」中央大学体育研究 第32号（1998）66～70

レスリングの歴史的な経緯と 現代レスリングの課題

鶴田友美

Abstract

レスリングのルーツは古代レスリングにある。古代レスリングを掘り起こして、現代レスリングの発展に役立てたいと思う。日本における現代のレスリングは、アマレスとプロレスに分枝しているが、今後の両者の更なる発展のために何らかの形で「交流会議」の発足を具現化することを、日本のプロレスリングの当事者の一人として提案して行きたい。

1. はじめに

レスリング (Wrestling) は、「組討ちをして争う」という意味を持ち、古代から継承されてきた運動文化である。世界各地の広い地域にみられ、古代中国、インド、メソポタミア、エジプト等の考古学的遺跡から実証されている。古代レスリングを純粋な格闘競技として形成したのは、おそらく古代のギリシャ人だったろうと推定されている。その後さまざまな変遷を経ながらローマ時代を経て、「武術」としての性格を強めながら中世、近世へと継承されて近代に至った。近代の「レスリング競技」は、近代オリンピック大会では第1回大会(1896, アテネ)から公式種目として採択され、現在に至っている。

日本のアマチュアレスリング(以下「アマレス」という)は、1931年(昭和6)早稲田大学に「レスリングクラブ」が結成されたのが始祖だという。そして翌年(1932)「大日本アマチュアレスリング協会」が設立され、1934年「全日本選手権大会」(フリースタイル)が開催されて定着普及して行った。日本のオリンピック大会への参加は、第8回大会(1924, パリ)であるが、ただしこの大会はアメリカ在住の日本選手が参加している。そして、第18回大会(1964,

東京)ではフリースタイル5種目優勝, グレコローマンスタイルでもフライ級優勝という成績を残したことは周知の通りである。

今日のレスリングは、アマレスに加えて「プロフェッショナルレスリング」(以下「プロレス」という)が加わり多様化現象を示している。プロレスは、文字通り「みせるスポーツ」(See sports)として発展した。『40年ばかり前、「伝家の宝刀」といえば「空手チョップ」と決まっていた。反則の限りをつくす外人レスラー。耐える力道山。最後に胸板めがけて炸裂する水平打ちが炸裂し、外人レスラーの巨体がリンクに沈むと国中が溜飲を下げた。……』に代表されるように、日本におけるプロレスは力道山(1924~63)によって開始され、テレビ・メディアの発達と軌を一にして発展したといえる。

プロレスはアマレスとは同根異種のスポーツとされているが、古代から今日までのレスリングを通観したとき、多くの共通点や変容の過程を見いだすことができる。

ここでは、古代レスリングの特性を考察し、今日のレスリングがプロレスとアマレスに分枝しているが、広い視点に立って両者の更なる発展と共生の方向性を探りたい。

2. 古代レスリングについて

古代レスリングは、古代エジプト第5王朝(紀元前2463~2322年)のピジエル・プターホテップの墓から出土した6組の「少年レスラーによるレスリング」のレリーフが最古のものだとされている。このレリーフを見る限りでは、すでに競技としての性格を持ち、卓越した技術展開を読み取ることができる。しかも、レスラー達は理想的な美しい身体をもち、技術的にも熟練していた様子がわかる。

また、ベニ・ハッサンにある中王国時代のケティ王子の墓(紀元前2050年頃、この古墳群は王子や官僚の墓といわれている)から出土した約400の鮮やかなレスリング図からは、葬祭儀礼、服従儀礼としての古典レスリングを堪能できる。このレスリング図をよく観察すると、殴打技・蹴り技・関節技などがなく、すでに近代レスリングに近似した様式が完成していたものと推察される。

これまでの考古学の知見から俯瞰すれば、古代レスリングは日本の相撲に通ずるところがあったと推察される。もちろん相撲のような「まわし」や「土俵」の存在の有無は不詳であるし、「寄り切り」や「押し出し」による勝敗の決定はなかったと思われる。

エジプト・レスリングを寝技のある格闘技、寝技のない格闘技を相撲だとすれば、考古学的な面から見る限りレスリングの方が古いのかも知れない。

発掘された遺跡や遺物を見る限りでは、相手の腕をとらえたり胴を持ち上げたりして相手を奇麗に投げるのが特色といえるだろう。日本の相撲のなかでの「投げ技」と同様のことを楽しんでいたのではないと思われる。出土した陶磁器の中に、奇麗な「背負い投げ」が決まった絵があるからである。一部の学者の説によれば、3度投げられれば負けというルールがあったらしい。投げるために片足をつく程度は許されたかも知れないが、ともかく立って行う競技であり、相撲との類似点を見いだすことができる。また、腕のとらえ方1つにしても色々な伝統的な型があったらしい。

太古の時代からあった、シンプルな「力くらべ」に飽き足らなくなった人間が技術やスピード、そして持久力を比べたくなり、人間の総合力を試す方法として格闘競技が考案されたのだろう。子犬や子猫が互いにじゃれつくような遊戯からの誕生だったと推察される。古代社会では、格闘競技は「占い」を伴う儀式の一つとして多くの民俗の間で実施されてきた運動文化であった。

古代社会に密着した宗教儀式は「鎮魂儀礼」、「服従儀礼」、「豊穰儀礼」といった意味を持って最も神聖な行事として行われていたが、格闘技がその儀式の一つとして位置づけられていたと推察される。また、世界の他の地域にも同質と見做すことができる運動文化が存在していたといえる。日本の相撲、朝鮮半島の朝鮮相撲、モンゴルの蒙古相撲等がそれにあたる。

古代ギリシャのレスリング（パレー、Pale）では、体重による等級はなかったと考えられている。当時の彫刻に見られるような均整のとれた肉体を理想とした思潮から、競技者はみな鍛え抜かれた均整のとれた肉体の持ち主だったのだろうと想像される。当時のレスリング競技は、日本の相撲のように、長い間に生まれたすっきりしたルールと技術が構築されていたと推測される。均整のとれた競技者がルールに則って華麗な技を駆使して闘ったとすれば、プラトンならずとも、これを「理想国のスポーツ」というに相応しい競技だったと思われる。精神の極度な緊張、頭脳の判断、それに体力、これらが一体となった闘いが行われたに違いない。

ギリシャ人は神々を擬人化し、人間の持つ能力をその神々に託した。調和のとれた身体と人間では如何に努力してもなり得ない神々に、如何にして近づくか。この命題こそが信仰であり、そのために人間は精神活動の1つとしてスポーツや格闘技に興じたといわれている。

古代ギリシャでは、大小さまざまな祭典競技会が開催されて、全ギリシャ的祭典競技会もオリンピアの他にピュティア、イストミア、ネメア等の競技会があったという。いずれも神を称える宗教的儀式とかがわっていた。

オリンピア祭典競技会は、ゼウスの神に奉る祭典競技会であり、第1回競技会が紀元前776年に始まって、実質的には紀元前40年頃（地震によるゼウスの神殿をはじめとする建造物の崩壊）まで続いた。オリンピア祭典競技の隆盛期は、紀元前468～400年だといわれている。レス

リングのオリンピックへの登場は、異説もあるがボクシングと共に第1回競技会からだという。

オリンピック祭典競技会には、レスリング単独種目の他に「ペンタトゥロン」（5種競技）があり、レスリングはこの種目の最終種目であった。この5種競技の優勝者の決定は、古代競技史の専門家たちを大いに悩ませていて、どのような方法で優勝者を決定したかは今日でも未解決だという。

近代オリンピックの十種競技のように、合計点ではなかったことは確かである。数字や哲学をあれだけ発達させ、五種競技というすばらしいアイデア生んだ古代ギリシャ人が何百年も競技を続けている間に、どうして総合点という考えに達しなかったのか不思議である。ランニング、走り幅跳び、円盤投げ、槍投げでは一等二等を点数に換算することができるし、レスリングでは予選、準決勝、決勝という形で順位を決められるはずだが、何か古い「しきたり」が固まってしまって不合理な点に気づかなかっただろうか。

五種競技優勝者の決定が、最後に残った人達の間でレスリングで競われたことは、五種目の間にいわば値打ちの格差があったとも推定されるが、均整と調和という点からみて全くわからない。レスリング以外の4種目は、いずれかの3種目に勝つことが条件だったらしいが、どのようにして決めたのか未だに定説はない。私見では、この時代の人々の男性全員がレスリングを行い、レスリングが最重要視される文化だったのではないかと推察している。

ギリシャレスリングでは、レスラー達は全身にオリーブ油を塗ってレスリングをするために、泥まみれの競技だったという。全裸の男二人が組み合って格闘する風景は、現代に生きる私達には男性美の限界を越えたものとして写るが、それは儒教、仏教、キリスト教などによって軟弱に育てられた私達の精神のせいなのだろうか。当時は男子人口総数そのままレスリング人口という世界だったと推定されるし、それが古代ギリシャの文化であったと思われる。

当時の祭典競技には「パンクラチオン」（pancratation）という競技があった。パンクラチオンは、レスリングやボクシングよりも遅く、紀元前648年に誕生した。もっと多彩な競技をとという時代の要請を受けて、レスリングにボクシングを合わせた上にもっと荒っぽさを加えたような競技であった。全裸で、もちろん手は素手である。殴る、蹴る、投げる、押さえ込む、股すくい、何でもおかまいなしで腕をねじ上げ、指を折り曲げることも許されたという。さらに、首を締めることも許されていたことから、ある学者は日本の柔術との類似性を説き、パンクラチオンにもルールがあったと弁護するが、この比喩説は疑問が残る。ともあれ禁止条項は、噛みつきことと眼その他に指を入れることだったといわれ、今日のプロレスに似た競技だったように推察される。

パンクラチオンは、神聖な祭典競技として行われていたが、紀元前200年頃から興味本位の「見

世物」に変質していった。高額賞金や職業競技者、巡回優勝者が出現して墜落して行った。特に帝政ローマ時代では残酷な「見せ物」になり、ヘレニズム時代（紀元前336～30）まで継承されたが、やがてキリスト教が台頭して、オリンピア祭典競技禁令が出されて終焉を迎えるに至る。西暦313年のことだったという。

以降、レスリングやボクシングは時代や社会の要請によって「武技」の性格を強めて継承されるが、中世から近世を経て近代に至る長期間、レスリングに多くのローカルレスリングを派生させた時期でもある。

3. 近代スポーツとしてのアマレスと近代オリンピック大会

レスリングの近代化は、近代オリンピック大会が負う所が大きい。近代オリンピック大会は、各地にある千差万別のレスリングを単一規則に統一し「国際アマチュア・レスリング連盟」（1921年）を設立させたからである。

レスリングは、第1回オリンピック競技大会（アテネ、1896年）から採択されているが、欧州で行われていたグレコローマン・スタイルで、体重区分制もなく、参加選手はわずかに5人だったという。以後、回を重ねるに従って体重区分制が採られ、種目もグレコローマン型の他に、第4回セントルイス大会（1904年）からは、英国で生まれ米国で育ったキャッチ型（catch as catch can style、現在のフリー・スタイルの原型）も採択され、第5回ストックホルム大会（1912年）からは「罰点法」が採択されて、現在のアマレス競技規則の大枠が構成された。

日本レスリングがオリンピック大会に参加したのは、第8回パリ大会（1924年）からであるが、日本が画期的な成績を収めたのは第18回東京大会（1964年）であろう。八田一朗（日本レスリング協会会長、監督・風間、コーチ・笹原）が率いる日本チームは、フリースタイル、グレコローマン・スタイルを併せて5人のゴールドメダリストを誕生させて「レスリング日本」の名を世界に知らしめた大会であった。

4. 日本プロレスの発展の経緯と今後の課題

力道山は、大相撲（関脇）を廃業して、1952年にプロレス修行のためにアメリカに渡り、1953年「日本プロレス協会」発足、同時に「日本プロレス興業(株)」を設立して、日本のプロレスが誕生した。その後、女子プロレスも誕生して「観るスポーツ」（プロスポーツ）として定着し、一応の発展を見せて現在に至っている。

プロレスに対しては「アマレスとは同根異種の運動文化」「エンターテインメントやリング上のパフォーマンスが先行して純粋なスポーツとはいえない」等の認識が一般的で、同質と思われるプロボクシングや大相撲への認識までには至っていないのが現状だと思っているのは筆者一人だけなのだろうか。

プロレスの場合は、リング上で発現する技術が一般人のレベルをはるかに越える過激な「大技」が多いだけに、このような偏った認識が一般化するのにはある程度止むを得ないと思われるが、一般観衆に見えない所で実施している「技術の研鑽」や「競技力向上のための基礎トレーニング」は、他種目のスポーツマンと同等にもしくは同等以上に行われている。プロレスラーは、他種目のスポーツマンと同様にスポーツを愛し、プロレスという運動文化の向上に向けて真摯な努力を続けている。

確かにプロレスは興業性が強いし、ファンも浮気で次々と違うスタイルのレスリングを求める傾向が強い。このような日本のプロレスの現状を打破して環境を改善し、プロレスを「より質の高い運動文化」に高める努力をしなければならないことを、当事者の一人として痛感している。このままでは、世間的な偏見をクリアしないで終わってしまう。日本プロレス界にとってもマイナスだし、筆者自身も承服できないと思っている。

5. 現代レスリングの課題 —プロレスとアマレスの交流会議設立の提案—

筆者は、今後の日本のプロレス界の発展のために、もう一度レスリングの原点にかえてアマレスの世界に目を向け、アマレス教育の理念と方法を再学習してプロレスの発展を図ることに、残された人生を賭けたいと考えている。筆者は、レスリングという本質にはプロもアマもなく、全く同じ価値の追求、価値の創造を行っていると思っているので、何らかの形でプロレスとアマレスの交流の場を持ちたいと考え、何か良い方法を見いだして具現化したいと望んでいる。

それぞれのレスリング・スタイルがあっても良い。プロとアマの交流を深めてルーツのところで手を結び、お互いが啓発し合って両者の発展と共生に資することを念願している。

少なくとも、先行プロスポーツのプロボクシングや大相撲のような発展を期待したいと考えているからである。

6. まとめにかえて

アマレスとプロレスの交流の場をつくり、理念的な共通意識や方法論の情報交換等を行って両者の更なる発展と共生の道を探りたいと考えているが、具体的な方策に関してはまだゼロの状態といってよい。しかし、今こそプロとアマの枠をはずして大局的な視点からの大同団結がなければ発展は望めないと考えている。この提案は全くの私案ではあるが、日本のプロレス界に身を置く当事者の一人として具現化する努力を続けて行きたい。

引用文献・参考文献・資料

- 1) オリンピックアカデミー編「オリンピック辞典」プレスギムナスチカ, 1982
- 2) 日本体育協会監修・岸野雄三代表編「最新スポーツ大辞典」大修館書店, 1994
- 3) 「100人の20世紀・力道山」朝日新聞1998年12月6日(日曜版)
- 4) 鶴田「男の美学」中央評論226(50巻4号), 1998.12.