

# 野口晴哉における「いのち」の思想

—近代的自己実践からの解放の思想として—

前川 理子

## I はじめに

八十年代に「気功ブーム」というものがあった<sup>(1)</sup>。それは、中国人気功師による奇跡的治療や「人を飛ばす」見せ物的なものとしてはじめ現れ、ブームが落ち着いた現在は代替医療として、あるいは予防医療的なものとして一般に認知され多くの愛好者を得るにいたっている。これまで気功に関しての学術的研究といえば、その実践と効果についての実証的検証をすすめる自然科学的・心身医学的アプローチによるもの<sup>(2)</sup>がほとんどであり、その思想的内容や背景に焦点をあてた研究は皆無に等しいといってよい<sup>(3)</sup>。ところが、書店に行けば気功関連書は宗教書コーナーに隣り合った「精神世界」コーナーに配置されている。また、例えば八十年代気功ブームの火付け役となった『東洋体育の本』(宝島社、1988年)<sup>(4)</sup>をみても、気功思想が宗教的モチーフと関わりのないものではないことは明らかである。拙稿は、気功の宗教的・思想的側面を積極的に評価するという立場に立ちながら、今日、日本の気功界をひきいるリーダーたちの多くが、実践的にも思想的にも最も影響を受けたとされる野口晴哉(1911~1976)の思想を取り上げてみようと思う<sup>(5)</sup>。彼の思想は、「いのち」への全幅の信頼を基礎にした「全生」思想として総括される。

前半でその思想を概観する。後半では、晴哉や現在の気功がそもそも出現するに至った社会文化的背景についてその一端を描き出したいと思う。それは具体的には、晴哉を反発させた独自の人間観を含んでいる近代的な自己実践<sup>(6)</sup>の形態を抽出する試みである。この考察は、野口晴哉の思想の輪郭をさらに明確なものとするのに役立つだろう。

## II 野口晴哉の思想

### 2.1 「全生」論

野口晴哉の思想はその「全生」観につきるといっても過言ではない。興味深いことに、後の気功家たちによって「日本の気功」の先駆的存在として高く評価されている晴哉の「気」の思想は最初からみられるものではなかった。ここではまず、「全生」思想を掲げるに至るまでの晴哉の子供時代を概観し、その後で彼の「全生」思想の考察に入ることにする<sup>(7)</sup>。

晴哉は、明治四十四(1911)年、八人兄弟の二番目(次男)として東京入谷に生まれる。二歳のときジフテリアに罹って発声できなくなる。二歳から九歳まで針灸師の伯父にあずけられかわいがられて育ち、その後実家に戻るが、他家から帰った晴哉は家族に暖かく迎え入れられるという事は決してなかった。声が出ないため誤解を受けることが多く、他の兄弟は習い事をさせてもらえても晴哉はクレヨンさえ買ってもらえないというような辛い子供時代を過ごす。孤独な少年は次第に自己暗示や催眠術の実験に興味を持つようになる<sup>(8)</sup>。思念して人を動かす実験はよく成功し、しばしばいたずらをして楽しんだという。この経験は、「口で言わなくても心は通じ、意識は

通さなくても気は伝わる」ということを晴哉に確信させた。彼は生涯、どんな逆境に立たされても直観的な判断で切り抜け、前向きの明るさを失うことはなかったと伝えられるが、晴哉における「全生」思想形成の前提として子供時代にこうした体験を持ったことは見逃せない。その後、関東大震災直後の焼け野原で疫癘が流行っていたときに、苦しんでいた女性に自然に手を当て快癒させたことは、以降の人生を方向づける重要な出来事となる。評判が伝わり、多くの病人が集まるようになった。それは晴哉が十二歳のときのことである。小学校卒業後、奉公に出される。そののち弱冠十五歳で独立した晴哉だったが、ほとんど天性的な自らの才能を生かし、治療家を天職とする決心をさせた転機となったのがこの時期であった。よく読書をし<sup>(9)</sup>、また、武州御嶽山で厳しい自己鍛錬を積んだようである。「活元運動」<sup>(10)</sup>を最初に体験したのもこの頃である。肺結核で手遅れだと宣告されたとき、「活元運動」に打ち込むことで克服したという同じ頃の経験も、生命への絶対的信頼を核心とする「全生」思想形成の基盤となったものだったろう。大正十五(1926)年、「万人をして自然健康を獲得せしめ、社会のあらゆる行き詰まりを打開する」として東京入谷に「自然健康保持会」を設立、人々の治療に当たるようになる<sup>(11)</sup>。

彼の評判が当時の民間治療の世界においていかほどのものであったかをみておくことにしよう。昭和九(1934)年に発行された『靈療術聖典』(靈療術研究団編、天玄洞本院)に「野口法」の創始者として晴哉が紹介されている。「靈療界の第一人者たる野口法の野口晴哉氏は、群雄割拠の治療界に立つや、教えを乞ひ求むる者、門前市をなすの活況を呈し、老大家をして茫然自失たらしめつつあり」とある。「野口法」については、「一言にして言えば『坐して瞑目し』我あり」と想うことである。捉はれぬ心を持ち、滞らぬ生命を悟り、健康や疾病に心を煩はさぬこと之である。それ故、精神療法家の所謂暗示療法とは趣を異にするのみならず、寧ろ正反対であって、この点に独特無双な所以があり…理論的、哲学的に注目すべき特徴がある」と評価している。明治末から昭和初期にかけて勃興した靈療術家たち<sup>(12)</sup>の中で、晴哉の治療法は、その「独特無双な」哲学において他の大家たちが持っていなかったものを持っていたという。それが「全生」哲学と呼ばれるものであった。

「我あり、我は宇宙の中心なり。我にいのち宿る。／いのちは無始より来りて無終に至る。／我を通じて無限に拡がり、我を貫いて無窮に繋がる。／いのちは絶対無限なれば、我も亦絶対無限なり。／我動けば宇宙動き、宇宙動けば我亦動く。／我と宇宙は渾一不二。一体にして一心なり。／円融無礙にして已でに生死を離る。沉んや老病をや。／我今、いのちを得て悠久無限の心境に安住す。／行往坐臥、狂うことなく冒さるゝことなし。／この心、金剛不壊にして永遠に破るゝことなし。／ウーム、大丈夫。」

(日暮里道場に掲げていた「全生の詞」(「全生の会発足に当って」昭和八(1933)年、『野口晴哉全集』1「雑篇」576頁所収)。／」は改行を示す)

ここで語られているのは、悠久無限の「いのち」を得て宇宙の中心に位置する自己である。「全生」思想とは何よりもまず、自己の絶対的肯定の思想である。子供の頃「金もなく、何もなく、自分の心以外に、全く頼るものがなかった」ために、「その心を明るい方へ向けて拓いてゆこうと決心し」、それ以来「念ずれば現す／我が思う如く、我が事成る也」をそのまま生きてきた晴哉の、幼いころからの生きかたがそのままこの哲学につながっているといえる。

ただし、「全生」哲学を「我」の肯定の思想として結論づけるときに注意しておかねばならない

のは、それが「いのち」の働きを反映するものとしての「我」の肯定であるということである。これを、いわゆる「我」への把われとは一線を画しておかねばならない。それは、「個人の主義主張を強ひるのではな」く、原初としての宇宙から「いのち」を与えられた存在、「円融無礙にして已でに生死を離」れた存在としての「我」の肯定である。「全生」思想とは、人間の生活をよりよいものにするために「いのち」の力を利用しようとするものではない。人間という存在自体がまず「いのち」の働きの一つのあらわれなのであり、であるからこそ「いのち」の具現化である自分を精一杯生かして生きねばならないのだ、という逆転的思考に基づいたものなのである。

こんな晴哉にとって最も嘆かわしかったのは、「自分の裡の力を信じられなくて、だんだん自分以外のものに頼るようになってきて」いる人々が増えてきていることであつた。晴哉にとって、医療に頼らない治癒法、養生法を指導するという仕事は、同時に「いのち」の全能性を広く知らしめるとともに「全生」の生きかたを人々に説いていくという仕事でもあつた。以下では、治療家としてまず出発した晴哉において、「全生」思想がどのようにその健康観—病気観に結びついていたかを見ていくことにしよう。

「全生」思想にもとづいて、晴哉の治療の要諦はまず、「生を委縮せしめるすべての既成概念を打破すること」であるとされた。

「本来、健やかであるべき生命に生きている多くの人は…もがいている。健康になろう、丈夫になろう、病気を治そうと、努め焦る程に、却って本来の生命の働きが発揮されなくなる。生命の合目的性や、適応作用を、十分に働かせるには、やはり本来の健康に目覚め」るのが一番だ [c:57]。

生命は全能のものであり、「病気」という考え方も本来ありえない。少なくとも、治さなければいけない、抑えねばならないものとしての「病気」というものはありえない。

「病気自体は体の中の自然の働きで、体に悪い物があるから下痢するのです。微菌が入ると困るから喉が腫れて熱を出すのです。それは大掃除の働きなのです。それを気張って辞めさせようなんていうのは可笑しい。どんなに気張っていても、人間は自然に年を取るのです。そういう体の働きに喧嘩をふっかけるのは可笑しいし、まして体の働きである病気に喧嘩を売るのは可笑しい。」 [b:37]

「病気」とは排除すべきものではなく、むしろ「いのち」を活性化させるための浄化作用であるという理解が成立している。例えば腐ったものを食べて下痢をするのは、体に悪いものを排出しようとする「いのちの智慧」が働いていると見るべきである。風邪をひくということも、疲労で硬直したり鈍くなったりした身体を再調整、再活性化する役割を果たしているのであつて、風邪がうまく経過すれば、身体にさっぱりした感じや生き生きとした感じが与えられる。風邪により身体がより丈夫になる場合さえある。とすれば「病気」は、「いのち」の合目的的作用であり、積極的に「更正利用」すべきものなのである。「病気」は自然の調節作用であるということを見せず、「病気」を無理に抑えつけ、症状を取り除くことのみを続けていくなれば、体の働きはだんだん鈍くなっていく。癌や脳溢血などの大病は、風邪すら引けない状況にまで体の働きが鈍り、内部からの掃除がなされずゴミやススを溜めに溜めた人たちが起こすものであると晴哉は説いている<sup>(13)</sup>。

こうした健康—病気観にしたがえば、生命の働きを見失わせ惑わせるものこそ、真の健康の大

敵であるということになる。晴哉はそれを「生を委縮せしめる既成概念」を吹き込もうとする「衛生」であり、心を縛りつけ人間を委縮せしめる「精神療法」であり、「いのち」の働く場である人体を「物」として扱う「医術」や「体育」であるとしている<sup>(14)</sup>。

例えば「衛生」とは、「寒暑を避け、飲食に怖れを抱きて、その質を選びその量を測るが如き、着るに暖衣を以て衣し、労するを憂ひて生を護るが如き」消極的な養生法である。晴哉はこうした「衛生」に自らの「全生—生を全うするの道」を対決させる。それは「生命力の強い現はれ」を活かすものである。「即ち寒暑に冒さるゝことなく、粗衣粗食を厭ふことなく、労して疲るゝことなき積極的の意味を有してゐる」[a1:3]。

晴哉が「衛生」に向けた批判において興味深いのは、「いのち」の自由な働きを疎外し、鈍らせるものとして「知識」や「形式的な可し可からずの規則」をあげていることである。晴哉によれば、「病理学や衛生的知識にこだはって」いる人のそもそもの問題は、彼らがいろいろの「知識—形式的な可し可からずの規則の世界」に生き、「意志を以て」養生が行われるものだと考えている点にある。本当の健康は「形式や知識をもたぬ処に存在するのです」。そうした人たちは「一切の外的条件によらずして、自づから健康であり得る生命の妙能を保持し、堂々と、又悠々と、生命の力を發揮伸展」すること、「自分に潜む強い力を教へ悟らしむこと」こそが真の衛生法であることを悟らねばならないのだ [a1:69,82,108,146]。

さて、晴哉が単なる治療家としては終わらず、後に独自の教育思想を展開するようになることの片鱗は、既にこのころの「生を委縮せしめる既成概念」の撤去という主張にも現れはじめている。つまり、晴哉独自の治療哲学としての「全生」思想が、治療や健康の領域を超えて、人間の精神的・倫理的領域にまで適用される原理と考えられていた点においてそれが現れてくる。「いのち」は、「衛生」的言説のみではなく当時の「修養」や「道徳」や「宗教」の言説と対立するような真理と考えられていたのである。

「今までの修養も教育も宗教も生命を閑却してきた」と晴哉は述べている。本来は「人の武器」であり「意欲を遂行する力」である「知」が、「人間の行動を支配し」だして「人間の自縄自縛」となっている。「之が積み重なって人間の自由が阻まれ、人間が可し可からずの故に、潑刺と生きることが出来なくなったら、鹿の角と同じこと。一旦切り捨てて身軽になるに若くはない」[a1:569]。

「自然健康保持会」に少し遅れて昭和八(1933)年に「いのちの真理に目覚めたる心の連盟」として結成された「全生の会」<sup>(15)</sup>での活動は、晴哉にとっては、「道徳や宗教を強調する必要のない円満人」を世の中に増やしていく仕事としての意味を持っていた。会結成にあたっての宣言文では「医術も衛生も行はれずして健康」を維持するだけでなく、「道徳も修養も強いられずして、自づから人の道に適ひ、而も幸運に恵まれ、楽しみ多き生活を有ち得る」「全生人」をめざすべく、「いのちの真理を解明し、存在の実相を究め」ていこうという趣旨がうたわれている。そこでは、「全生人」は「外から形式を強いらるる必要はない」、「内が調えば、行なふこと自づから道に叶ひ、欲するに従ひて則を踰え」ることのない人間であると規定されている [a1:572]。

この頃発行された会の雑誌にも、自己に内在する真理にこそ耳を傾けるべきであるという主張を見ることができる。「真に正しい信仰は裡から自然に生ずるもので教へ込まれて信ずるものではない」、あるいは「信仰は自づから生ずるもの 努力して造るべきものではない」として一般的な信仰観を退けた後、「捉はるゝな 自身の大なるを信ぜよ…認識以上の実在を信ぜよ」そして「我

正しと信じるなら正しきなり 他の言に耳をかす必要なし」と晴哉は断言する [a2:517-26]。「全生人」はただ「心を静かに落ち着けて、体の裡の生命の声に従え」さえすればよいのだ [b:99]。「既成概念」として固定化してしまった「意識の智慧」に代わって人を善導するのは、全能の「いのちの智慧」——「よりよくなる、より明るい方へと伸びる」働きなのである。「いのちの自然律」を生きるという「全生」の生活は、以降「整体」の指導へと収斂されていくことになる。

## 2.2 「整体」論

晴哉の道場は昭和三十一年(1956)年に「整体協会」という体育の団体として社団法人の認可を受けた。「生命の自発性に支えられて、自らの心と体を悠々と使いこなして生活すること」(整体協会「入会の栞」)を掲げた協会は、それが「整体協会」と名乗っているように、「体」を前面に押し出した指導を展開するようになる。しかしながら、ここで「いのち」でなく「体」が強調されるようになったことは、必ずしも晴哉における「全生」思想の後退を意味するのではない。「体」が強調されたのは、それが人間の裡なる「いのちの働き」を視角化して表現する媒体であると考えられたからである。以下では、この頃から晴哉において徐々に語られるようになった「気」概念<sup>(16)</sup>についての考察を交えながら、「体」の重視について検討していくことにする。

### (1)人間の実体としての「気」

人間は「意識の智慧」によって動くべきものではなく、「裡」の原理にしたがって生きるべきであるというのが「全生」の主張であった。人間の主体は「裡」なるものであるということも繰返し述べられた。ここである疑問が生じてくる。「裡にあるいのち」の要求は実際にはどうやって知ることができるのか、というものである。晴哉は「いのちの要求」は「気」として感じることができるのだとする。「裡の要求」は、具体的には「気」の向きとなって表現されるというのである。

晴哉が「気」というものを語る文脈は、まず第一に、「意識」というものを中心に人間存在を語ることへの反発であり、その勘違いを正そうという意図によるものである。晴哉にしたがえば、今までの教育はすべてこの点において間違っている。学校の教育、家庭の躰は「意識」を相手に説得を行うことで、人間が成長・矯正されるのだと考えている。体育は体を意識的に操作することを教えることで規律ある人間が育成されると考えている。いずれも「意識」偏重の教育法といえるが、これらは人間の実体というものを見間違え、全く無駄な体系をなしている。これに代わって晴哉が打ち出そうとする教育は、「意識」は人間行動を決定する10%の要素でしかない、ゆえに真の人間教育は残りの90%——意識下の領域を対象としたものでなければならないという基本方針に基づくものであった<sup>(17)</sup>。したがって本気で人間を相手にしようとする教育は、この意識下の領域を相手にすべきだということ。ここに至って「気」の人間学というものが希求されることになる。人間行動の90%を決定する意識下の領域を支配しているものこそが、「気」であるからだ。

「気」とは何か。「人間の体の中には、意志とか、物としての力でない働き」があり、それが人間の意志とか体の動きを強くしたり弱くしたりしていると晴哉は述べる [b:34]。「なんとなしに、理屈ではない、後からつけければ理屈はつくけれども、その前にある何かでそう感じてしま」ったり、行動してしまったりするときの、その「何か」が「気」である。「右の道へ行こうか、左の道へ行こうかと迷ったら…右に行くにしても、左に行くにしても、特別な理由があるわけではない、漠然とした何かでフッと行動してしまう」ような場合に、そのもととなっているのが「気」の動

きである。

「気」は、体や心が動く前に存在する。先行する「気」にしたがい、誘われて、心や体が動き、行動をなし、思考する。心のなかで意識されたり体の運動として表面に現われてくる前に、それを裡で動かしている「勢い」のようなものとして「気」は定義される。

それは時には「意志に背いて動く」。「自分の心では大丈夫だと思っても駄目なことがある」。口では「大丈夫だ、恐くない」と思っている手も動かなくなったりする。やる気になると普通の倍の力が出るのだが、逆に「気が減入ると普通の力も発揮できなくなってくる」ということは、われわれが普段経験して知っていることだ。心で努力しても、体で工夫してもできないことが、「気」ではできる。だから、「全生」しようとするとき——人がいきいきと生きようとするときは、どうしてもこの裡にあって見えない「気」というものの研究が必要になってくるのだ [b:28-30]。

「人間の实体は気である」と晴哉は断言する [b:28]。座禅には悟りという目標があるが、自分たちの目標は「体が無くなってしまふ。心も無くなってしまふ」状態を達成することであるという。「悟り」などということ意識している間は、悟りではない。無になっていない。体も心も無くなって「気」だけが感じられ、生活自体が「気」の働きそのものになるという状態こそが、自分たちの目指すべきものなのだ [b:137]。体と心がなくなって「気」という実体のみになった自己は、「裡の智慧」を体現する。「人間、気が満ちているときは、自然に、よいように、よいように動いてゆくもんだよ」 [c:37] という晴哉の言葉は、この考え方をよく示している。

## (2) 体と「気」

しかしながら、「気」は、それが目に見えない、言葉にならない働きであるがゆえに、それを把握するのは容易なことではないというのもまた事実だった [b:30]。協会は指導者を養成する機関でもあったが、指導者たるものは相手の「気」を正確に掴むことから出発しなければならないというのが晴哉の方法であったため、協会における指導者の養成は、この意味で最初から困難な問題にぶつかっていた。

晴哉は生まれながらに超感覚的能力が鋭かったが、彼のような直観力を身につけるのは普通の人間にとっては並大抵のことではなかった。それは弟子たちにとっても同じである。晴哉は、「気」を直に感じとり「裡の勢い」をみることでできない弟子たちにやり場のない歯がゆさと焦らだちと悲しきとを持ち続けていたという [c:83-90]。

試行錯誤を繰り返す中で、この問題を解決する突破口となったのは、「気」の勢い、「裡」の生命の欲求をストレートに反映するものとしての「体」の発見であった。「気」が例えば、思考の要求として働く場合、上肢や指や頸部などに固有の運動が起きる。言語活動は脳や神経だけでなく手や口などの運動と切り離すことができないが、それは同時に体の局所的な変化、具体的には腰椎一番や脊椎一側（脊椎から指一本分外側の筋）に無意識的緊張の現象を引き起こす。したがって、腰椎一番という部位は、思考とそれに伴う体運動の状況をストレートに表現する「処」であるとみなされるのである。このように「体」の無意識的な現れ、状態は、「裡の勢い」の状態と一致する・連関して作用するという発見によって、「気」の動きは「体」の観察を通してすべての者にとって理解可能な形に翻訳されていったのである。後に晴哉が発表した「体癖」論は、以上の原理に基づいて観察された「気」とその体への現れ方との相互付置連関についての集大成であった<sup>(18)</sup>。

「体」を通して「気」の傾向（「いのち」の要求）が把握されるのだというこの発見は、一方で、「体」に働きかけることによって「気」を積極的に整えていく方法——「整体」法を生み出した。「整体」法を、それ以前に行われていた観念的な自己治療（「我」の偉大さを自覚する）とか「活元運動」と比較するとき、この発見が晴哉の人間指導において新たな展開の可能性を導き出したものであったことが理解される。

以前は「いのち」の働きの重要性というものは分かっていたとしても、これに直接働きかけるということは実際には不可能とされていた。人間はただ心を静めて「いのち」の働きを曇らせないように努めるしかなかった。あるいは「活元運動」は、体の全体に揺さぶりをかけることにより、内側からの自律的な運動を起こして「裡」の働きの調整を行おうとするものだったが、これもまた「整体」法に比べれば、間接的な方法でしかなかった。これらに対して「整体」法の画期的な点は、それが体の特定部位に働きかける——ほぐしたり刺激したり「気」を送ったりする——ことによって、その部位と関連したある特定の作用を「裡」に対して与えることが可能になったということにある。この方法によって、例えば、人間の心の方向を変えたり自発性を養ったりすることを、「意識」に対する”説得”というやり方以外の方法で無理なく行うことができるようになったのである。

\*

晴哉が五十数年にわたって指導してきたのは、「衛生」であれ、「修養」・「道徳」であれ「躰」であれ、人間においてその本来の姿を失わしめるような外在的諸秩序を総て退け、人間に内在する真理——「いのちの智慧」に基づいて生きる、ということであった。「整体協会」設立以後の晴哉において、「体」への言及が増え、その指導も「体」を中心にしたものになっていくのは、「体」に具体的に働きかけることが「いのち」の働きを活性化させることにつらなるのだという発見によるものであった。「整体協会」の掲げる「整体」を、こうまとめておこう——「整体」とは、単に体を強健にするという体操あるいは健康法なのではない。”体を整える”ことによって裡の「いのちの智慧」に学び、人間の可能性を拓けていこうという晴哉独特の人間学・教育体系としてのみ理解されるものなのである。

### III 近代的自己実践——「体育」を中心に

晴哉が「いのち」の神秘とその重要性に目覚めたのは、まだ幼い頃のことであった。これを積極的に世間に訴えかけていかねばならないと考えようになったのは、「生命」を閑却無視する「衛生」や「体育」、「修養」や「道徳」の無理解が人々の日常に広く浸透しているのを目のあたりにし、憤りを感じるようになってからのことである。II章では、「いのちの智慧」=「裡の要求」を見失ってしまった人々に対する自らの使命を自覚することが、晴哉における「全生」思想の出発点となっていたことを見てきた。

II章での考察をふまえて、晴哉における「整体」および「気」の概念は次のように位置づけられる。「整体」とは、身体の物質的な見方では包含されない、近代的身体観により捨象され忘却されてしまった「いのちの働く身体」を指し示そうとする晴哉独自の概念であり、また、「気」とは、「意識」の背後にある人間の「裡」の部分を言わんとしたものである。両者とも、われわれが自然に思い浮かべるような自己観——「意識」および意志で動かされるものとしての「物質的」身体

からなる自己——を打破するような概念である。いわば晴哉の仕事は、われわれに肉化している、極めて普通の人間観に対する意義申し立てとしての意味をもっているのである<sup>(19)</sup>。

そこで次のようなことを考えてみる。自己が「意識」としての心と「物質的」肉塊としての体の二つから成り立っているということ——「衛生」、「体育」、「修養」、「道徳」が持っていたこの当たり前の見方について改めて問うてみたい。これによって、晴哉の思想がさらに理解しやすいものになるに違いない。彼の思索は、当時において広く浸透していた「衛生」、「体育」等に異義を唱えることから始まったのだった。次節では、晴哉が直接目にし憂えてきたところの「体育」<sup>(20)</sup>を試みに取り上げ、この実践に内在する自己意識の型を抽出してみようと思う。

### 3.1 「体育」の心身思想

「体育」を次のように捉えてみる。つまり、「体育」はその中に、ある特定の人間観を含み、さらに「体育」を実践する人々の中にこれを受肉化せしめる、というものである。

十九世紀末以降、学校を通してほぼすべての国民児童に教えられただけでなく<sup>(21)</sup>、軍隊や民間体育団体、あるいは「全国体育デー」(1924年～)、「ラジオ体操」(1928年～)といった国家的な諸イベントを通じて国民全体に広く伝えられた「体育」は、それ独自の人間観を人々の中に受肉化せしめるのに十分な規範力を伴っていたといえる。この意味で、「体育」は人々の自己形成の一つの模範型となりえた。「体育」に注目する理由のひとつはここにある。

#### (1) 「体育」概念の成立

日本の教育に初めて「体育」(はじめ「体術」と呼ばれた)が教科として加わり、洋式体操が取り入れられたのは「学制」が發布された明治五(1872)年であり、体育研究所と教員養成を兼ねた公的機関としての体操伝習所が設立されたのは、明治十一(1878)年のことである<sup>(22)</sup>。明治二十年代までの「体育」は実施の状況としては大して見るべきものがなかったとはいえ<sup>(23)</sup>、「体育」という新しい概念とともに、「身体」が教育の対象として自覚されるようになったことは体育思想史においてだけでなく、より広く、近代的な自己意識の形成を考える上で注目に値する出来事であったと考えられる。

欧米の教育制度とともに紹介された知徳体の三育主義ののち、日本において「体育 physical education」は明治十(1877)年「身体(之)教育」と示され、「精神教育」に対応する概念として定着するが、この「体育」——「身体をしつける」という考え方はそれまでの日本にはない新しいものだった<sup>(24)</sup>。それは人間全体から「身体」だけを切り離して対象化するという認識的な技術を前提とするものであったが、これ自体がそのころの人々にとっては自己に対する新しい態度の形成を意味するものであったと考えられる。

「体育」が人間を見る視線とはどのようなものか。一例を引いてみよう。

「体操トハ一定ノ規律ニ由テ齊一ニ身体ヲ操練スルノ法ニシテ其心身ニ及ボスノ功驗ハ実ニ驚クニ堪エザルモノアリ。今一たび体操ヲ試ムレバ先ツ呼吸ノ度ヲ増シテ肺内ノ瓦斯速ニ交代シ心臓ヨリ肺臓へ輸出スル濁血忽チ酸化シテ鮮紅色ニ変シ之ヲ心臓ニ輸出スルノ力モ益其勢ヲ加ヘテ胃ノ張縮運動ノ如キモ亦益増進セン。(中略)乃チ全身ノ發育ヲ助ケテ漸ク其肺量ヲ増シ又漸ク其胸囲ヲ増シ身長指極モ共ニ増シテ握力体重モ亦共ニ増加スル事ヲ得ン」(高橋義雄『日本人種改造論』石川半次郎、明治十七(1884)年)



これを読んでまず気がつかされるのは、体操実践の効果が解剖学的・生理学的な変化として表現されていることである。人間に対する解剖学的・生理学的視線が見事に描き出されている。

学校体育において当初よく行われたのは、「兵式体操」と「普通体操」、そして「スウェーデン体操」であったが、そのいずれにもこうした解剖学的・生理学的人間観は通底している<sup>(25)</sup>。例えば『普通体操法』(坪井玄道・田中盛業, 大日本図書, 明治三十一(1898)年)では「普通体操」中の「整容法」を、「胸部及両肩ノ位置ヲ整正シテ全体ノ正シイ姿勢ヲ得サセル」ものと紹介し、続けて行う呼吸運動は、「肺臓ノ運動デ同器ヲ強健ナラシムルニ最モ有力ナモノデ肺臓ノ伸縮ヲ容易ニシ、ソノ弾力及ビ空気受容量ヲ増加シテソノ官能ヲ充分ナラシムルニ最モ効益アル」と説明されている。

「普通体操」が理想として掲げたのは、左右対象の身体、上半身下半身の「均斉」のとれた身体であったが、このことが示しているのは、「体育」における身体の評価基準の第一が外側から見た姿形に置かれていたということである<sup>(26)</sup>。身体機能の活性化もその効果としてあげられているが、上記の引用部分に見られるのは機械的な人体の把握であり、ばらばらにされた部品として了解される内臓器である。

## (2) 「体育」実践

日清戦争以降の体育教育は、国家主義的傾向が強まっていく世情を反映して、徳育と体育との一体化を訴える色彩の強いものになった。このために、生理的解剖学的知識を応用するのみでなく心理学的にも考慮の行き届いた体育指導が渴望された。「体育」は、単なる運動として行うのではなく、ある目的をもって主体的に行われるような自己規律の訓練法として生まれ変わるよう求められたのである。明治後期にいたって、生理学や解剖学のみならず心理学的基礎に立脚しているとして、スウェーデン体操が日本体育界に歓迎されたのも理由のないことではなかった。スウェーデン体操が、体操をどのように定義していたかを見てみよう。

「体操トハ規律的運動ナリ、人体ハ一ノ器械トシテ物理学ノ原則ニヨリ、一ノ有生物トシテ生理学ノ原則ニヨリ、一ノ思考者トシテ心理学ノ原則ニヨルモノナルガ故ニ規律的運動ハ是レ等ノ諸学ノ原則ヲ基礎トシテ予メ定メタル方向、速度、目的及ビ方法ニ従ヒテ動作セサルヘカラス」(川瀬元九郎『瑞典式体操』大日本図書, 明治三十五(1902)年)

スウェーデン体操は、意志の「予メ定メタル方向、速度、目的及ビ方法ニ従ヒテ」身体を動作させる訓練として体操を定義づけた。単なる運動で児童にも人気がなかった従来の体操に比較して、人間の心理という部分に着眼したスウェーデン体操は総合的な意志-身体操作体系として歓迎される。

号令に従って速やかに機動するような精神と身体習慣形成をねらうスウェーデン体操の視点はまた、当時の体育理論家たちの視点と呼応するものであった。体育理論書の刊行は明治三十年代からラッシュを迎え、そして「心身一体」をキーワードとする体育理論は昭和に入ってから盛んに論じられるようになったが、それらは「スウェーデン体操」が基本的に示したような、総合的な意志-身体操作としての体育観を共有していた。

例えば、「運動技術の習得を主とするフィジカルトレーニングをもって体育と解するような技術偏重的な」二元論的立場をのりこえ、「新しい身体論、体育観を提示した教育学者」として名を知られていた篠原助市(1876~1957)の体育論などはその代表的なものである。篠原は、その「意

志的体育」論<sup>(27)</sup>において、身体は意志の「顕現様相」あるいは「表現形態」であるという主張を行った。それは、“身体は意志実現の機関である”とする持論に基づくもので、身体の衝動が意志によって統制され、意志の内に融合されることによって人間は「全一的」存在となるのだ、体育の目的はそこにこそあるのだというものだった。「全人的」あるいは「意志の顕現様相としての身体」という言葉で概念化されているのは、「衝動体」であるところの身体を意志の力によって編成しなおしていこうという自己規律的自己実践としての「体育」論であったといえる。

\*

意志—身体操作を本質とする「体育」と、「体」の局部に働きかけることによって“体を整えよう”とする「整体」との間には重大な違いが存在する。両者とも分析的・客観的な知をもとにして、ある種技術的に身体に働きかけていこうとするものである。しかし「整体」が、人間に内在する真理——「いのちの智慧」を活性化させることにより、最終的には特別な配慮をしてやる必要のない、「裡の声」にしたがって自己調律される心身を基本的に目指しているのに対して、「体育」は、ある目的のために自己を意志の力で統制しようとするものである。そしてそれは「いのち」の条理を無視して不断に追求される。

「裡の生命の声」は無意識の運動として反映されてくるものである。晴哉が「体育」というものを憂えるのは、それが体の運動というものを意志の支配できる運動にのみ限定し、意志でもって動かせる部分だけを鍛え、結果的に生命体の無意識的な運動を抑制することになっていると考えるからである。これに対して「整体」は、「気」—「体」間の無意識の働きの徹底的観察を用いながら、人間における無為の運動を活発化させていく方法として編みだされたのであった。

「整体」法がある意味で意識的な技術を介した身体技法でありながら、しかも「体育」と異なるのは次の点においてである。つまり、「体育」というものが、意志によって体を動かそうとするものであるのに対して、「整体」は体を通して裡の「いのち」に訴えかけようとするものなのだ。

### 3.2 近代という自己変容

われわれの考察にとって、「体育」という自己実践が重要と考えられるのは次の点においてである。不自由な「衝動体としての身体」を統制するものとしての体育実践は、実践主体としてのわれわれに「衝動体としての身体」を発見させ、これを統制すべきものとして対象化していくプロセスを強いるということである。「体育」とは、身体に対する自主的な統御の習慣を形成するものであるが、それは同時に、身体の不自由な面、気ままな面を“発見”し抑制する訓練でもあったということである。そして、それは本節で示されるように人間存在の根本的形態が鑄なおされてしまうような経験でもあった。「体育」は新しい身体の使い方、身体に対する認識の変容を促すものであったが、それは、自分の身体への視線の変更を強いるものであるだけではない。「体育」という実践の中で、われわれは実にそうした人間へと“成り変わって”いったのである。

学校や軍隊を通じて広められた「体育」実践がいかに馴染みのないものであり、人々に対して自己の変容をせまるものであったか。三浦雅士は『身体の零度』（講談社メチエ、1994）の中で、近代化とともに整備された学校で、音楽に合わせて行進する、整列して歩くといったことが体操の授業で教えられていたということに注目して、当時においては集団で歩くことすら非常に困難なものであり、学び取られねばならない一つの技術であったということを指摘している。

三浦が書中で述べている「体操」とは「兵式体操」のことを指していると思われるが、本書の指摘は単に「兵式体操」に特有のある身体所作が日本人にとって修得困難であったということに留まるのではない。意識でもって身体を外側から統御するという、ある普遍的な自己統御の技術について述べられているのである。それは、体操や体育の授業においてだけ必要とされたものではなく、近代的な生活様式そのものと切っても切れない関係にあり、工場・軍隊・学校の整備にともなって不可避免的に導入され強化される自己統御の基本型である。これらの近代施設が整い人々がそこで生活に自らを慣らしていくということはすなわち、ある自己統御の型を不可避免的に身につけていくということの意味するのである。

もう一度言うておこう。われわれにとってはもう特別のものとは思われなくなっている近代的な身体所作が、十九世紀末から二十世紀初頭にかけて生きていた日本人にとっていかに馴染みの薄いものであったか。T. フジタニは「近代日本における権力のテクノロジー」(『思想——近代の文法』1994.11)において、十九世紀末以降推し進められた近代的身体所作と自己規律の訓練はまさに人々にその自己変容をせまる問題であったこと、そしてそれは一つの歴史的経験として普遍的に体験されたことであったと述べている。

フジタニは同論文の中で、十九世紀末以降の日本においては兵士こそが一般国民に対する規範となったと前置きした後、兵士的な身のこなしや基本的な自己統御の技術を身につけることが当時の人々にとっていかに困難なものであったかということを描き出している。それは「十九世紀から二十世紀にかけて起こったひとつの歴史的経験であり」、それまでの彼らの村落における生活とは著しく異なった新しい自己を形成する過程であったという。それは「兵舎や学校といった規律訓練的諸制度を通じて学習されねばならないものだった」。

村落の生活と兵舎の生活の違いがあまりにも大きく、新兵に対してこの落差を説明する必要が生じたため、新生活における身体の使い方に関する基本的な習慣を列挙し、これを事前に練習しておくよう勧める内容のパンフレットやハンドブックが十九世紀末に多数作られたとフジタニは報告している。それは身体とその動きに関する習慣について学ばねばならないことがいかに多くあるかを示し、新しい生活に参入することの難しさを説いたものだったという。

例えば、軍隊においては「不動の姿勢」と呼ばれる一つの姿勢が存在し、それは前もって学習されるべきであるとされた。なぜなら、この姿勢は「我が日本人には殊更に困難」であるからであり、実際、新兵の間では、長時間の緊張により、「気絶して倒るゝ者多し」というありさまであると説明される。「行進」もまた、練習されるべきものとして挙げられ、その際の適切な身体の動きに関して詳細な注意が与えられている。その他にも、われわれにとっては簡単に行われ得る身体的所作の数々が、新しく学び身につけるべきものとして細々と説明されているのには驚かされる。左目だけを閉じる(ライフルを撃つために)、整列する、排便のコントロール(郷土においては何時でも脱糞できたが、これからは朝食前か午食のときか操練後の三時か夕方以降でなければならない)といったことはそのほんの一部にすぎない [170-71]。

近代における学校あるいは軍隊の教育は自己規律の人間の形成という本質的な点において共通するものであった。その修得過程は、修得する人の側からみれば、それ自体がある種の「自己変容」を“強いられる”経験であったといえる。このことによってわれわれは、晴哉によって提唱された実践が、こうした近代的「自己変容」を、再び転倒させようと企図されたものであったこと

を確認するのである<sup>(28)</sup>。

#### IV 結語

—近代的「自己変容」を転倒させる試みとしての「野口整体」そして気功運動へ

「体育」についての手短かな考察からわれわれが導き出したのは、それが自己を解剖学的客体として捉えるということ、そしてこの定義からはみ出した身体の諸相は「衝動体」として意識の前にさらされ、意志によって統制されるべく位置づけられたということ、さらにこのことが学校や軍隊を通して規範化されていくということだった。「意識」と「身体」の二つのものとして分節化される以前の自己の実体について、人々の注意を喚起し、「裡」なるものこそが本当の主体なのであると叫ぶ晴哉の「整体」指導は、こうした近代的自己形成の浸透を前提として成立したものであるということは看過されてはならない。

いっぽう、「野口整体」の理念を基本的に踏襲し展開している現代日本の気功運動を考えるときにも、拙稿の視点は生かされてくるものと信ずる。近代的「自己変容」のインパクトは、近代化途上の日本という特殊歴史的状況における一過性の出来事として片づけられるべきものではない。むしろ、自己へのまなざしの近代的変容と、それに伴って引き起こされる「生」の非意識的様式における変容こそが、近代化とそれを支えた様々なイデオロギーが去った後も残続するものとして注目されねばならない。

晴哉において「体育」や「修養」の過剰が人間を抑圧していると説かれたように、今日では気功運動の推進者たちが「受験戦争」、「企業戦士」という言葉が暗示するものに対して、それがわれわれを過剰に規律化しその本来の姿を失わしめていると警告を発している。今日のこうした状況に不満を訴える、多くの若者の憤懣を吸い上げながら展開する気功運動は、近代化はじめの日本人が体験した「自己変容」の延長増幅線上に——そのジレンマをさらに鋭敏な形で浮かびあがらせながら——位置し、それに対する意義申し立て運動としてあるのだということを考慮しておく必要があるだろう。

#### 出典略記号

- a1 = 野口晴哉『野口晴哉全集』1巻, 全生社, 1983年
- a2 = 同 2巻, 全生社, 1983年
- b = 野口晴哉『健康生活の原理—活元運動のすすめ』全生社, 1976年
- c = 野口昭子『朴歯の下駄』全生社, 1980年

#### 註

- (1) 「気功」とは、1953年に、中国唐山気功療養所の医師であった劉貴珍が使用し出した言葉である。導引（体を動かして気を調整する古代の養生法）や行気（呼吸に伴って意識で気をめぐらせる養生法）、および何千という武術や宗教などの流派を「気を用い気を練る」という共通項においてまとめ、これらを一括して表現するために用いられるようになった。新しい言葉であり、はっきりとした定義は未だない。
- (2) コンパクトにまとまっており内容的にも優れたものとして、例えば湯浅泰雄著「『気』とは何か」(NHK

- ブックス, 1991年) があげられる。
- (3) その他に、医療人類学的アプローチによる気功研究があるが、近代医学の限界を指摘することに論が集中し、近代医学を補完あるいは代替するものとしての気功という位置づけは、自然科学的・心身医学的研究の視点と基本的には変わらない。また、いくつか存在する国語学的アプローチによる「気」の文化論は参考にはなるが、筆者の立場は、「気」概念をその本質的内容を探究するに留まらず、それが使われる社会文化的文脈に即して理解することをめざすものである。一方、大正時代前後の日本に勃興した「靈術」的实践を「気功」の先駆的形態として捉える場合、参考になるのは田邊信太郎『病いと社会——ヒーリングの探究——』(高文堂出版社, 1989年) および井村宏次の『靈術家の饗宴』(心交社, 1984年) である。
  - (4) 宝島社から刊行された気功関連書として他に、『気は挑戦する』(1989年) 『気で治る本』(1995年) がある。いずれも多くの版を重ね、気功の啓蒙書的な役割を担った本であり、また一般書のわりには内容の濃いものになっている。その中心執筆者である津村喬は気功界の大御所的存在であり、彼の仕事を追っていくと現在の日本の気功界の動向を概観することができる。
  - (5) 『気で治る本』(宝島社, 1995年) は、野口晴哉の思想と実践が日本の気功界で大きく評価されていることを示す一例である。
  - (6) 自己の心身を自分でコントロールしようという意志に基づいて行う心身実践。近代に入ってから国民の間に広がった「衛生」、「精神衛生」、「体育」などの実践を指す。
  - (7) 以下、晴哉に関する伝記的記述は、妻昭子が著した『朴齒の下駄』(全生社, 1980年) によった。
  - (8) 当時話題をよんでいたメスメル (Mesmer, F.A., 1734~1815) の心理学・催眠術書をよく読んだという。
  - (9) 『朴齒の下駄』では、晴哉の座右の書として、「荘子」、「臨濟録」、「碧巖録」などをあげている。
  - (10) 現在、「整体協会」で行われている実践には、「活元運動」、「愉気」法、「整体操法」などがある。今日、「活元運動」は「錘体外路系」運動(意識されずに行われる運動)として生理学的に説明されている。この運動は自然治癒力の活性化とか直視力が働くようになるといった効果をもたらすとされる。気功に即していえば「自発動」というジャンルに分類される実践である。昭和初期頃において「活元運動」は「靈動」とも呼ばれていたようである。例えば昭和五(1930)年に書かれた「風邪の話」参照 [a1:178]。
  - (11) 以後、道場は三度移転した。順番に、入谷、日暮里、下落合、代々木である。現在は瀬田に本部道場を構えている。
  - (12) 医師免許をもたず、医療機械や医薬を使用することが許されなかった靈療術家たちは、同じ「非医者」として互いに同業者意識を持っていたようだ。「日本治療師会」(昭和七(1932)年結成)、「大日本連合治療師会」(同十四(1939)年結成)といった民間療法師団体を結成し、機関誌を発行するなど活動を展開していた。田邊(前掲書)参照。
  - (13) 『風邪の効用』(全生社, 1962年)では、風邪には風邪の目的なり効用があるということが論じられ、晴哉独特の病気観—健康観が分かりやすく説かれている。
  - (14) 「自然健康保持会」機関誌『全生』(昭和五(1930)年~) 『全生之友』(昭和十(1935)年~)において、昭和五(1930)年から同十一(1936)年にかけて晴哉が書いたものの多くが、「(西洋) 医術」、「衛生」、「精神療法」、「体育」に対する批判を展開したものとなっている。「衛生」とは、のちに「養護」とも呼ばれた予防医学的行動のことであるが、それが医学的知識にもとづいたものである点で信憑性が大きく、通俗衛生書あるいは家庭衛生書という書物が多く出回るなど(田中祐吉『間違だらけの衛生』大阪屋号書店, 1920年, 117頁)、「衛生」の知識はかなり広範な人々の日常生活に浸透していたことが窺われる。「衛生」とは例えば、これを批判的に捉えていた『間違だらけの衛生』によれば、「肉食を沢山取らなければ身体の滋養にならぬとか、何々の食物は消化が良く、何々の食物は消化が

悪いなどと無闇矢鱈に食物の選択を厳にし、又た夏は海辺や山地のやうな涼しい所に転地して暑熱を避け、冬は暖かな場所に赴いて寒気を避けたりする」ことであつた [4-5頁]。

- (15) この会の会員は「全生（生を全うすること）」掲げて「潑刺として生くる全生人」になることを目指していた。三十人ばかりの者が毎週一回集合して、真理の瞑想を行っていた「導きの会」をその前身とする。彼らは「お互いの生活を光明化する目的で、朝夕、相互の健康、幸福、繁栄を相互に思念しあう」という活動を行っていたが、その効果次第に明瞭となり、会員数も千名を超えてしまったので、『全生』雑誌の発刊を機会に「全生の会」と改称して一般の人にもこの福音を伝えることにしたという。昭和八(1933)年現在で会員は十万に垂んとしている状態であつたという [a1「全生の会発足に当って」:577-78]。
- (16) 独立初期のころの晴哉は、「人体放射能」という「気」に類似した概念を使用していた。それは十代のころ晴哉が師事していた霊術家、松本道別に倣つたものと思われる。しかし、本節で問題にするところの、「整体協会」設立後において晴哉が使われるようになった「気」概念は、「人体放射能」概念とはその意味内容において大きく異なるものである。それは、松本道別流の「人体放射能」概念（松本道別『靈學講座』第三冊「學理篇」、靈學道場、昭和三(1928)年）を晴哉流に解釈しなおしたものと見ることができ、ここでは二つの概念の異同についての考察には入らない。
- (17) 1959年「整体指導法高等講習」会における発言。『月刊全生』昭和五十六(1981)年四月号所収。
- (18) 人間の「裡の要求」はすべて体の運動系の働きに表現されると考えるのが「体癖」論の基本である。人間の体を、吸収・循環・排出を司る内臓系、筋肉を中心とした運動系、感覚・伝達・思考を司る神経系に分類したとき、裡なる「気」の動きはこれらのいずれにも反映して無意識的な変化を引き起こすとされているが、「体癖」論はこのうちで最も観察しやすい運動系を特に取り上げ、その「気」の動きとの関係を探つたものである。
- (19) 近代的な人間観に対する晴哉の批判の例として、以下のものをあげておく。「人間は心と体との総合体であるとも云ふが、大いに然らず。人間は生命の客観であり現象であるとも云はうか、生命は生命であつてそれ以外の何ものでもない。心とか体とかは、生命の観察に於て方便的に仮に附したる名辭に過ぎない。その本質は生命——生きる力であつて、心、身、力の集合や総和ではない」（「自我は全一なり」『野口晴哉全集』1, 266-68頁, 昭和十二(1937)年）。「吾らは、解剖生理の側から生きた人間を観ることを止め、生きた人間を生きたまゝ直観することが大切だ。」（「治療といふこと」『野口晴哉全集』1, 324頁, 昭和十七-十八(1942-43)年）
- (20) ここで扱う「体育」とは、明治十年代以降戦前までの学校体育を中心にしたものを指す。
- (21) 明治二十年年代の後半から三十年代にかけて義務教育の就学率は急速に上昇し、明治二十四(1891)年には平均約50%（女子32%）であつたものが、同三十五(1902)年には90%（女子87%）をこえている。なお、国民の健康増進・体力増強政策は、昭和に入つて国民体力問題が大きな国家的問題となり厚生省の創設をみるまで、文部省が一括して管轄した。
- (22) 体育史に関する全般的な記述は、主に次の文献によつてゐる。  
今村嘉雄『日本体育史』金子書房、1951年  
同『修訂十九世紀に於ける日本体育の研究』第一書房、1989年  
今村・宮畑『新修体育大事典』不昧堂、1976年  
入江克己『日本近代体育の思想構造』明石書店、1988年  
竹之下休蔵『体育五十年』時々通信社、1951年  
水野・木下・渡辺・木村『体育史概説』体育の科学社、1966年
- (23) 富国強兵を打ち出した伊藤内閣の文相森有礼（1847~1889、明治十八年~二十一年在職）の登場によつて、「体育」は臣民の育成の手段として位置づけられ、国策として推進されるようになる。「体育」が学校で重要な教科となつたのはこれ以降である。

- (24) 「養生」は、日本に伝統的な「体育」の一種と考えられるだろうか。それは近代以前の日本において広く行われていたのだろうか。宮川透によれば、健全な身体の形成が人間形成の基礎であるという観点から、徳川期の一部庶民思想家によって「養生」思想が説かれた形跡を文献上確認することができるが、精神主義的な「修養」が広く説かれたことに比すれば、これは日本思想史上、稀な事例に属するという（宮川透「日本精神史における〈修養〉思想」『日本精神史の課題』紀国屋書店、1974.132頁）。三枝博音もまた同様の指摘を『日本哲学思想全書 修養篇・茶道篇』（「序」5頁、平凡社、1956年）で行っている。両者の議論の再検討も含めて、「養生」と「体育」、あるいは東洋医学的心身観と西洋医学的なそれとの比較分析はこれからの課題のひとつとなろう。また、武芸稽古などに見られる伝統的な身体操作・鍛錬の形態についても、「体育」的身体操作との間の異同を議論しておくことは重要だと思われる。

ここでは、自己が自分の身体を解剖学的視線のもとに晒し、機械的に操作しようとする何らかの具体的な技術が、広範に合理的に上から公的な指導のもとに行なわれるようになるのは、やはり近代に西洋から移入された「体育」が最初のものであった、という仮定的前提のもとに議論を進めることにする。

- (25) 「兵式体操」は、明治十九(1886)年「学校令」により正規の教科内容となる。軍歌を用いた隊列運動や整列中隊運動などの修得を中心としたもので、後に「教練」と呼ばれるようになった。「普通体操」は体操伝習所のリーランド(Leland, G.A., 1850~1924)が伝習した手具中心の軽体操で、明治二十三(1890)年から公式に行われるようになった。「スウェーデン体操」は、スウェーデン人リング(Ling, P.H., 1776~1839)の創始した体操で、明治三十五~三十六(1902~3)年に川瀬元九郎、井口あくりらによって日本に紹介され、明治三、四十年代に広く行われるようになって後、大正二(1913)年に正式に認められ「普通体操」に代わっての地位を確立した。
- (26) 「活力検査」の導入以降、細かい数値データによる身体の評価が一般的に行われるようになる。「活力検査」とは、運動の身体的効果を測定する目的で明治十一(1878)年に始まった、いわゆる身体検査のことである。生徒たちの身体各部(胸囲や身長、体重の増加、肺活量など)のサイズを計測してデータ化するこの手法は、客観的な身体評価の方法として明治二十一(1888)年から全国で定期的実施されるようになった。
- (27) 「意志的体育」論はまず昭和七(1932)年に雑誌『教育学研究』上の論文「体育私言」で発表され、のちにいくつかの体育論文集、教育学概論などに再録された。
- (28) 晴哉は、自分のやっていることの価値は日本人においてよりも、むしろ、より近代化のすすんだ西欧人の方がよく理解してくれるとしばしば述べていた。以下の引用にも、彼が自分の仕事をどう位置づけていたかがよく現れている。「戦時中、フィリッピンやマカオに療術家は進出す可しといふ意見があったが、未開の地は医薬を拵げた方がよい。自然に還る必要のある人にこそ、無薬の健康法が必要なのだ。」(「中期文集」『野口晴哉全集』7, 498頁。傍点引用者)

## The Conception of “Inochi” in H. Noguchi’s Mind-Body Practices

Michiko MAEKAWA

This paper examines the philosophy of “Zen-sei”, which H. Noguchi (1911~1976) a founder of the “Seitai Kyokai” association developed in his body work practices, with an emphasis on its central concept of “Inochi” meaning “life”. “Inochi”, however, does not simply mean a biological continuity, but conveys a source of wisdom: moral, intellectual, and biological. Noguchi stresses the self-adjusting, self-sufficient, reflexive nature of “Inochi” both biologically and intellectually. The entity does not only have a natural self-healing power within itself, but also has the intelligence that knows and tells us what to do. The aim of Noguchi’s body work is to calm ourselves in order to hear the voice of ultimate wisdom of “Inochi” coming from inside. “Inochi” is thus regarded as an irreducible principle of living that guides us biologically and mentally simply by virtue of its teleological instinct.

Noguchi defined an ideal life as embodied in the philosophy of “Zen-sei” to be free from all socially-given moral obligations, but still maintaining naturally the harmonious relations with society. What induced him to teach body work was his frustrated observation of oppressed and thus non-functional people who simply did not use their inherent abilities that derive from “Inochi”. Shrunk under the weight of moral duties and the increasing number of scientific discourses related to self-discipline deployed in modernizing Japan held sway over people. He pays special attention to popularized medical discourse and also to a physical education in schools that invite our psycho-physical improvement for constructing an unbending body and mind. He claims that exercising the practices they espouse indeed leads to disastrous effects that actually diminish our autonomous potentials, since those practices undermine the work of “Inochi”, and suppress natural bodily functions.

Noguchi’s motive of “Inochi” derived from such insights on the surroundings of our body and mind, and his efforts were directed for avoiding the force of this contradiction. For a socio-cultural study of body-mind practices, we must remember that our bodies emerge in different kinds of engagement and intervention; pedagogical teaching and writing, medical and other social practices. Body and mind are discursive, social constructions. In this respect, efficacy aside, Noguchi’s attempts are valuable as they aim at the reconstruction of our bodies and minds against the prevailing scientific discourses and practices that have dominated our everyday life in the first half of this century.