

藤女子大学紀要, 第 47 号, 第 II 部: 9-18, 平成 22 年.
Bull. Fuji Women's University, No. 47, Ser. II: 9-18, 2010.

安藤昌益研究序説

— 栄養療法の知的枠組についての研究 7 —

藤井 義博

Abstract

The goal of this study was to detail the characteristics of Andô Shōeki's philosophy from the standpoint of modern medicine. Andô asserted that a human being, as a microcosm, must face nature as macrocosm before he or she can establish human relationships in society, and he rejected any societies or nations that seek to intervene between a human being and nature. He developed his own concept of relativity by observing the processes of cooking, food intake and swallowing, indicating that his concept was a conscious expression of his gut feelings rather than the result of a logical thought process. Further, his treatment of rice on equal terms with human body is consistent with the idea that it was based on the intuitive recognition through chi of what the concept of the dynamic state of body constituents by Rudolf Schoenheimer implies. Andô also resisted the spread of the agricultural ideology by considering rice not as a metaphor of any specific group or society but simply as a metonym of an individual body. His insistence on the World of Nature is not incongruous with the idea that through his observations, in his role as a physician, of the stagnant human relations in the society of his period, he realized the implications of the structural codependency in Japanese society.

From the above it is evident that Andô Shōeki, a physician, lived with nature as macrocosm, diagnosed the loss of relations between humans and nature as the fundamental mechanism underlying the pathologies of the individual, of interpersonal relations and of society itself, and, as the remedy for them, left for us his aspiration for the World of Nature, in which the relativity of all things and the inseparability of matter and motion would be vividly realized.

1. はじめに

この序説は、明治時代後半に狩野亨吉により偶然に発掘され、そして第二次世界大戦後にはハーバート・ノーマンにより必然的に再発掘されたこの二つの安藤昌益像を咀嚼の開始点とし、現代医学の見地に立脚しながら安藤昌益の思想を味わいなおす試みである。

1.1. ^{かのうこうきち}狩野亨吉による安藤昌益の発掘

狩野亨吉(1865-1942)は、安藤昌益(1703-1763)と同じく秋田の大館の出身である。漢学者の家に生まれ、上京して東京府第一中学(現在の都立日

比谷高校)変則科に入学、大学予備門、東京帝国大学理科大学数学科を卒業、さらには帝国大学文科大学哲学科に編入し同学科を卒業した。在学中、英文科在学中の夏目漱石と親しくなった。物理と数学と日本思想を専門とし、蔵書 10 万冊に達するほどの大読書家でもあった。大学院に進んだ後、教育者の道を歩み、1892 年金沢の第四高等中学校教授。1896 年、夏目漱石の薦めで熊本の第五高等学校に赴任。1898 年、34 歳の若さで第一高等学校の校長(1898-1906)となった。1906 年、京都帝国大学文科大学初代学長(現在の文学部長に相当)。1908 年、神経衰弱を理由に辞職。以後、学校関係の定職にはつかず、「目利き」を専門にした。すな

わち 1923 年東京市小石川区大塚坂下町の長屋に「書画鑑定並びに著述業」の看板を掲げ、書画や刀剣の鑑定で生計を立てた。

1899 年頃、狩野は古本屋から「自然真営道」100 巻、92 冊の原稿本を呈示されて、ただちにこれを入手した。これは、もともと足立区千住の穀物問屋「藁屋」の橋本律蔵 (1824-1882) が旧蔵していたものであった。それが古書店に買い取られ、そこで狩野の知るところとなった。この文巻を読み始めた狩野は、この人物が狂人ではないかと疑い、精神医学者の呉秀三に鑑定を頼んだりしたこともあった。その後改めて読みなおし、それが昌益の思想の特徴であると認めた。1908 年に、実名を明かすことなく、某文学博士による「大思想家あり」と題した談話を教育雑誌に公表し、世に安藤昌益の名を知らしめた。匿名の理由は、「この人の哲学観が一種の社会主義、または無政府主義に類している」ことによる懸念であった。それから 20 年の歳月を経た、1928 年になって、ようやく実名にて昌益の思想を紹介した。¹⁾

その冒頭において狩野は以下のように昌益を提示した：「今から二百年前、安藤昌益なる人があつて、萬物悉く相對的に成立する事實（注：互性活真）を根本の理由とし、苟くも絶對性を帯びたる獨尊不易の教法及び政法は皆之を否定し、依て此等の法に由る現在の世の中即ち法世を、自然の道に由る世の中即ち自然世に向はしむるため、其中間道程として民族的農本組織を建設し、此組織を萬國に普及せしむることに由つて、全人類社會の改造を達成せしめようとしたのである。」²⁾そして三教(儒教、道教、仏教)以外に何事も考えなかった当時の学者の中で、「斬新なる思索を徹底せしめ、大膽なる抱負を實現しようとした」昌益を「破核的な人物」として評価した。この言葉は、出会いの当初に狂人でなかつたかと疑い、そうではなからうと 3 つの証拠を挙げて自らを説得しながら、最終的に狩野亨吉の腑に落ちた昌益像の表現である。

科学者狩野亨吉は、デカルトの二元論哲学に基礎を置く自然科学なかでも物理学に将来の学問の可能性を託していた。その眼には、昌益の「自然真営道」の哲学は、独創的だが不十分なものと映った。「虚心坦懐に自然に聞かうとした所は實によく科學者の態度に近かつた。然らば彼は科學者であつたかと云へば、勿論その傾向はあつたが、今

日の科學者と比べられる様な精確なる知識を持つてゐた譯ではない。」さらには、「想ふに本當に正確なる救世策はまだ中々出来る迄に世の中は進んで居ない」ので、「物理学の見方に立脚した救世案が出る時にならなければ望むことは出来ない」という。自然を「互性活真」とのみ取り、自然科学にとって根本的に大切な因果関係の究明を全く行なわない昌益は激しく糾弾される。そして「此間に處する彼の信念の篤き意氣の盛なる實に驚歎すべきものがある。しかし是は自惚れから出た暴舉と取れないこともない」とまでいう。

懐の深い狩野亨吉は、自然を因果関係だけでなく「互性活真」を加えて、この二つの観点から把握すべきであるという。そしてこの二面性を欠如するが故に、昌益を批判する。「自然を横斷的靜的に觀ずれば彼の云ふところに道理はあるが、之を縱續動的に觀ずれば一切の事物は因果の形式に現れ來り、皆必然性を帯びて何等誤りのないものとなるのである。而して歴史の意義は此見方よりして生じ來ることを忘れてはならない。私は今此以上に穿ぐる事は止めるが、安藤は重大なることを見落してゐたことを指摘して置くのである。」この二つの観点の指摘は重要である。なぜなら、われわれは自然を因果関係にのみ還元してしまい、自然の豊かな姿を“こころ”において感得することをおろそかにしているのではないか。むしろ自然を因果関係の観点からのみ把握しようとする態度こそ「是は甚しい片手落と云はなければならぬ」のではないのか。なによりも昌益の「互性活真」は、自然の豊かな姿を“こころ”において感得することではなかつたのか。

互性活真を一切の事物は相對して成立することと把握した狩野亨吉は、近代社会における互性哲学の有用性を指摘する。一つは、「我道には争ひなし、吾は兵を語らず、吾は戦はず」の平和主義においてである。昌益が「妥協的態度を維持し、決して争を爲さないと云ふことは、彼の存在をして大に意義あらしむるものと云はざるを得ない」という。何となれば「與ふるものと受るものとに於て此妥協的態度を學ぶことあり」とすれば、「忌々しき争鬪の起るごときことがなくなる」からである。このように狩野亨吉は、互性活真を相對的な共存共立の論理ととらえ、紛争の当事者間において「互性」哲学の応用を行なうべきだという。明治新国家が、大政奉還後、時を経ずして軍国主義

へ、そして第二次世界大戦の破局へとつき進んだ歴史的事実を思うとき、慎重な態度で十分な時間をかけて、安藤昌益の思想を紹介し、世に訴えかけた狩野亨吉の真意が見えてくる。

互性哲学のもう一つの有用性は、「足食」(不十分な「粗食」でもなく、十二分な「飽食」でもない、十分な食の状態)における昌益思想の現実主義についてである。昌益以外の旧来の「救世策」、「改造策」は、安心を説き、修身を説き、救霊を説いてきたが、その説の確かなる証拠は「地獄の入口で分らせる」というやり方であった。一方、昌益はただ「足食救生」を喚ぶのみであり、帰農を勧めるのみであり、「直耕」をとうとぶのみである。しかし、その説の確たる証拠は現世に在るとするのである。すなわち「與ふるものと求むるものと別の別なく平心坦懐、己れを省み人を察し、皆この足食を以て第一義と成さねばならない」という。狩野亨吉は、互性哲学に、もはや生の向こうに死を見据えなくなった近代社会に相応しい「足ることを知る」生活哲学を見出したのである。

1.2. ハーバート・ノーマンによる安藤昌益

カナダの外交官、歴史学者であったハーバート・ノーマン(1909-1957)は、1909年に、布教中の来日していたおりにカナダ人のメソジスト派の牧師、ダニエル・ノーマンの子として長野県の軽井沢で生まれ、15歳までを日本で暮らした。その後、トロント大学、ケンブリッジ大学、ハーバード大学、コロンビア大学で日本史と中国史を修め、研究にも入った。1939年にカナダ外務省に入ってふたたび来日し、東京のカナダ公使館に勤めた。戦後は、外交官として、外務省極東局長、情報局長を歴任し、対日講和条約のときは首席随員にもなった。さらに1954年にはエジプト大使に就任したが、マッカーシズムに抗議したあたりから共産主義者との疑いをかけられるようになり、1957年4月、カイロで突如として自殺した。

日本の封建時代に関するある仮説に該当する歴史的人物を見出そうとして果たせなかったハーバート・ノーマンが、最後に発見したのが安藤昌益であった。この意味においてその出会いは必然的なものであった。ノーマンは15歳まで過ごした日本の歴史に興味をもち研究していたが、とくに日本の数百年の封建時代間に専制権力と抑圧に対する反抗を擁護するような思想が何かなかった

かどうかという点に興味をもつようになったと述べている。そしていろいろ検索した結果、封建制度に対する批判が余りにも少ないのであつげにとられまた失望せざるをえなかったという。ところが、探すのをほとんど諦めかけていたところで、安藤昌益を同定した。このノーマンの仮説が示すように、彼の昌益研究の方法は、西洋での歴史的展開という鏡でもって日本での現象を照らし出すという方法であったが、ノーマンの昌益研究の特徴と限界はその後の昌益研究の方向に大きな影響をもたらしたように思われる。

昌益の思想が封建時代間に専制権力と抑圧に対する反抗を擁護する唯一の思想であることを見出したノーマンは、昌益の方法が従来中国や日本の哲学思想と異なり、客観的であることに気づいた。^{3,4)}「中国や日本の正統派の哲学体系とちがって、昌益の方法は、常に具体的なものから抽象的なものへと移行し、その反対をしなかったという意味で、客観的である。すなわち、昌益は事物についてアприオリの図式を作り出しそれによって客観的実在を主張するのではなく、むしろ周囲の世界を観察しそこから批判し解釈しようと試みた。」昌益の方法は客観的であると評価したが、昌益が「氣」の概念を使って自然を説明しようとしたことをノーマンは不完全であるにとらえた。すなわち、「物質の運動を究極的にいかに説明しようかと思ひめぐらしたあげく、昌益が再び落ちていったのが『氣』の観念であった。」西洋医学は、古代ギリシャ以来の体液説に基づいた伝統医学から、自然科学に根拠を据え機械的方法論に基づいた科学的医学に衣替えをした。昌益の「帰納的能力はその時代の科学知識の水準に制約されていた」と見るノーマンの眼には、昌益の用いた「氣」の観念は、古代ギリシャ以来の体液説のように、機械的方法論に基づいた自然科学により淘汰されるべき不完全さとしか映らなかった。しかしながら、昌益による「氣」が、二十世紀後半に明確になった生理的な神経伝達や血液循環によるホルモンなどの液性因子の情報伝達概念と密接な関係がある概念ととらえるならば、物理学的な自然科学観に立脚したノーマンの非難は的外れであろう。ハーバート・ノーマンも狩野亨吉と同じく、昌益の自然哲学を、西洋の自然科学の発展段階という色眼鏡で評価したため、それを発展途上にある不完全な思想ととらえた。ノーマンによると、自

然科学の方法は、人間を自然と対置してあるいは人間を自然と対決させて、かつ実験を行なうことでより完全なものになる。ところが昌益は、「人間を自然の範疇に入れ、人間を自然と対置しなかった当時一般の東洋的思考習慣と手を切っていないかった。」この姿勢に対して、例えば、「ペーコンは人間と自然の対決を考えた点で昌益よりも進んでいた。」さらに、「昌益はこれら三つの原則（観察・思索・実験）の最後のもの、すなわち実験の手前で立ちどまった。かれは自然を観察し、その運動を理解しようとしたが、次の実験の段階に進んだという証拠は何ら示していない。デイドロと昌益に見られるこの相違は、西洋では科学的知識がより進歩した状態にあり、自然にその秘密を洩らさせ人間のためにより大きな富を生産させようという希望がすでに最も進歩的な精神をもった人々の目標に上っていたところから来るといえよう。人間が自然に働きかけるという考えは昌益の思想にはなかったように思われる。そして、ここに同時代の東洋と西洋の哲学者の大きなへだたりがある。」このようにノーマンは、完成へと向かって進歩してきた自然科学という色眼で見たが故に、昌益の「自然真営道」を発展途上の不十分な自然哲学と評価した。

昌益は、人間に自然を説明することこそ自分の役割であると見ていたとノーマンは把握した。そして「昌益に、いかなる流派いかなる師にも学問上の負い目なしと確信をもって主張させたのは、昌益の愚かしい自負心といったものではなかった。自然はわが師である、わが知れるところは自然よりまなんだものであるというのが昌益の言い方であった」と指摘した。しかしノーマンによる昌益の自然観の説明は、昌益の独特の表現と社会制度への強烈な批判精神のエネルギーの出所を示唆するものの、なぜ昌益が人間に自然を説明することこそ自分の役割であると見たかの理由を十分に説明できなかった。昌益の哲学では、「人は自然の謙遜で感謝にみちた見習徒弟」でなければならないとノーマンはいう。また、昌益の書いたものには、「人間は自然に対して永遠無限の負い目があることを悟らねばならないという熱烈な関心 (passionate concern)」がいたるところに現われているという。昌益が、米を讀んでいるのは「誠実な祈り」というべきであって、「ある古代の儀式をうつしたような響き」がある。昌益は、しばしば意

識してかしないでか、その辞句のなかに「先史時代の人間の生活や心理」を神話や信仰に象徴される自然との密接な関係とともにいきいきと再現する。昌益が人間生活における食物とくに米の第一義性をくりかえし力説しているのは、「原始的唯物論者」らしいところがある。このように述べるノーマンは、昌益の「自然世」や「直耕」の思想と農業イデオロギーとの差を明確に意識していないように思われる。実際、18世紀の江戸時代は、国学派学者による農業イデオロギーが一般の人々の間に広く浸透しつつあった時代であった。^{5,6)} この事実との関係で昌益の思想をとらえる必要がある。

ノーマンは、医師昌益に沈鬱 (pensiveness) と平静 (serenity) という素質を見抜き、昌益の思想を医師昌益の思想としてをみる意義を指摘している。すなわち、「そこ (C.ワグマンの筆になり、ある日本の医師の印象的な銅版画) に画かれた医者は外出用の外套をしっかりと身にまとい、腰のところから刀が突き出ているのがわずかにその身分を物語っている。そして立ちながら書物に目を注いでいるその顔は、きりりと締まっていて読書に余念がない。全体から受ける感じは沈鬱 (pensiveness) と平静 (serenity) である。——そしてこの二つとも昌益のもっていた素質である。」ここにおいてノーマンは、狂人から破核的人物へと変化した狩野亨吉による動的かつアンビバレントな昌益像をいわば振り出しに戻してくれた。ノーマンは西洋の哲学や道徳思想における近代以前の医師の果たした役割を昌益にも見いだした。すなわち「医学が極度に専門化してから近代の医師は、自分の専門をおろそかにする決心でないかぎり他のことに深入りすることがほとんど不可能になっているが、そうならない前の時代には、学問好きの医師は同時代科学、哲学および一般文化の最高水準に到達するに理想的な地位にいたものである。」医師は、社会の制約に呪縛されない地位にいたのである：「この眺めのきく高地ともいべき地点に立って、医師は、実り多い思索と創造にぜひとも必要なあの超然とした態度と広い視野とにめぐまれて、自然界および人間界のもろもろの現象を見下すことができたのであった。」そして「見事に要約されている」デイドロの言葉に自らの考えを託している：「解剖学者、博物学者、生理学者、そして医学者というものがいなければ、立派な形而上学も立派な道徳の研究はきわめて困難であろう。」

形而上学と道徳の分野における思想家と見る前に、臨床医としての昌益を見る視点の重要性をノーマンは指摘した。

1.3. 臨床医としての安藤昌益

昌益は八戸で町医者をしていたことが記録から判明している。1744年8月、八戸郊外の櫛引八幡宮にて恒例の秋の大祭に、遠野から流鏑馬を奉納にきた総奉行、射手奉行、射手の三名が病気になったため、御町医安藤昌益に藩命で治療が申し付けられたことが八戸藩政日記に記載されている。また、1744年12月中旬に、天聖寺にて数日に渡って講演を行い、人々に感銘を与えたことが記録に残っている（詩文聞書記）。

1745年2月には、家老の中里清衛門が前年の夏の大病以来体調がすぐれず、執務に支障を来たし、藩お抱えの専門医師や盲人の鍼灸師ら複数名に診てもらったが、よくならないので「御町医安藤昌益」に相談し、薬を処方してもらったところ、四、五日で薬効があらわれ、少し快方に向かった旨が記されている（八戸藩政日記）。八戸城下の宗門改め記録によると、1746年、昌益44歳、息子、妻、娘二人の五人家族であったことがわかる。

1744年、春に昌益の和歌が収録されている（詩文聞書記）。

人のあかほどに吾が身の恥づかしく
嵐昌益の火たき見るに付けても

ここには、人々の日常生活のサイクルから外れたところではたらかざるを得ない臨床医としての自分の在り方を、謙虚にかつユーモアをもってとらえている昌益の姿がある。

狩野が入手した稿本「自然真営道」百巻、九十三巻を旧蔵していた千住の穀物問屋の橋本律蔵は、明治政府の発行した免許証をもった「医師」であることがその後の調査で明らかとなった。それにより、稿本「自然真営道」は、文人かつ医師であり「医真天機」（昌益医学を弟子に口述した書物）を書き残している川村錦城（?-1812）から、その次男で浅草在住の医師の川村真斎（1784-1852）を経て橋本律蔵へと受け継がれたことが判明した。川村真斎は、水戸の徳川斉昭の医療相談にもあずかっていた人物であり、「真斎慢筆」（昌益の医学と処方方を丁寧に書き写した写本）や「進退小録」

（昌益の互性論を抜粋写本）を書き残し、また、その「真斎先生老子解」（昌益の四行八気説にもとづいた老子解釈の草稿）を弟子が浄書しているが、千住の地で亡くなっている。これらの事実は、昌益が腕の確かな臨床医であったことを示している。

1.4. 本論の仮説と目的

昌益の思想の5つの特徴を指摘して考察するのが本論の目的である。これは、今後さらに詳細に分析するためのいわばたたき台にのせる試みである。

- 1 昌益は、人間が社会的人間関係を生きる前に、まずめいめいが自然と向き合うことの必要性を主張した。この自然は、自然科学が対象とする物質としての自然ではなかった。それは、小宇宙としての人間個人が、大宇宙としての自然に呼応するという意味での自然であり、古代ギリシャや西洋ルネサンスにおける自然と類似する。昌益は、人間と自然との直接の照応関係を妨げるように機能する社会や国家の存在を否定した。
- 2 昌益が食物摂取を中心とした日常生活、すなわち「口腔前消化」である調理に始まる食物摂取消化吸収過程の生理学的観察から互性活真の概念を得たことは、それが理性（頭）による認識ではなく、食物摂取過程の情緒（心）による経験的感得に基づくことを示唆している。それゆえに互性活真の把握には、人体の生理学および発生学的観点が重要であろう。
- 3 「米とはこの身のことなり」と、食べる米と身体とを対等の関係でとらえる昌益のアイディアは、後にルドルフ・シェーンハイマーにより「体構成成分の動的平衡の概念」として把握されるようになる身体的な事実を「気」の概念を用いて直裁的に把握したものである。
- 4 昌益は、米を集団や社会の隠喩としてはとらえず、米を人間という身体との関係においてのみ把握した。言い換えると、昌益は米を換喩としてはとらえても、穀物の共食という社会的側面を取り上げなかったことにおいて、当時の農業イデオロギーの普及に抵抗した。
- 5 昌益の「自然世」の主張は、臨床医としての社会的人間関係の閉塞状態の観察がもたらした、日本社会の共依存的体質への気づきとその解決策と把握することができる。

2. 資料

昌益の著作のテキストとして、安藤昌益研究会編『安藤昌益全集』全21巻22冊（農山漁村文化協会、1982～87年）を用いた。

3. 自然と人間

スペインの思想家・歴史家のペドロ・ライン・エントラルゴ（1908-2001）は、古代から現代までの医療における人間関係のあり方を記述した。^{7,8)} 彼によると、古代ギリシアのヒポクラテス派の医師たちは、患者を助ける本能を受け入れ、解釈し、実行するこの崇高な医師の仕事において、2つの資源を有していた：一つは、技術的資源であり、二つ目は友愛と技術というギリシャの概念の適応である。それゆえに、友愛（フィリア）は、医療的であれ非医療的であれ、ギリシャ人にとって自然愛（フィジオフィリア）であり、技術（テクネー）は自然が許すかぎり如何なることをも行なう合理的な技量であった。ヒポクラテス派の医師にとって自然（フィシス）は「神性」であったが故に、彼は自らの技術の限界を尊重するという宗教的かつ倫理的な命令を深くかつ自発的に感得していた。言い換えると、「自然の必然」（アナンケー・フィセオース）が不可能とするときには治療の試みを差し控えたのであった。

全てのギリシャ人は、個々の人間の自然（*physis*）が母なる自然の自然（*physis*）と、直接に（生殖、栄養、呼吸などにおけるように）そして自分が所属する社会、それゆえに都市国家（*polis*）を介して、関連していることを信じていた。そしてこの人間と自然との関係において、ヒポクラテス派の医師とプラトンは対照的な態度を示した。すなわちヒポクラテス派の医師は、自分たちの仲間である市民のこの感得を無視することはできなかったが、プラトンは個人的かつ歴史的な理由から、個人と宇宙的自然（*cosmic physis*）の間関係において、「政治的な」要素にできうる限り最高の重要性を付与した。また、ヒポクラテス派の医師は、自分の患者に、主に彼が人間でありそれゆえに全人間の自然（*physis*）に対する子としての共通関係を分かち合う兄弟であるがゆえに、友愛を感じた。一方、プラトンが描いた理想の医師は、自分の患者に、主に彼が、その奉仕におい

て人間が自らの自然をできるだけ完全に満しかつ最大の尊厳を達成するところの都市国家（*polis*）という人間の共同体の構成員であるがゆえに、友愛を感じるのであった。ヒポクラテス派の医師とプラトンの間に観察されるこの二つの医療的友愛（*medical philia*）についての考え方は、歴史の全体を通じて種々の装いにおいて見出されることになるとエントラルゴは指摘している。この指摘は、同じ医師であった貝原益軒（1630-1714）と昌益の場合にもあてはまる。

昌益は、互性活真のはたらきである自然を、上・下や君・衆人などに固定的に二別して、私的社会を形成した故に聖人を糾弾した。一方、益軒は、人には忘れてはならない四恩すなわち天地の恩、父母の恩、主君の恩、聖人の恩があるという。广大で極まりのない天地の恩の万分の一を報ずる道が、仁（天地が万物を生み育てられる御恵みの心）を行なうことである。父母の恩の万分の一を報いることが、孝を行なうことである。主君の恩に報いるのは、主君に仕えるのに、わが身を忘れて、身をゆだねることである。万世の師である聖人の恩を報ずる道は、成人の教えにしたがって、その道に背かないようにすることである。人倫をあつく愛し、四恩を感じ報いて、また神を尊ばないといけないという。益軒の四恩を Maslow の階層モデルにおいて考察すると、天地の恩、聖人の恩は自己実現の必要性に対応しており、父母の恩と主君の恩はそれぞれ帰属の必要性と尊敬の必要性に対応しているように見える。Maslow の必要性の階層は、自律的な人間の私的な欲求（*needs*）から発して私的自我を超越して自己実現に向かう *bottom-up* の欲求の序列であるが、益軒の四恩は天地の心と呼応する超越的な心から発して人間愛的行為に向かう *top-down* の欲求（*needs*）の序列ということになる。⁹⁾ 父母の恩と主君の恩は、その恩が、個人において内在化された自発的なものである限り自己実現者が行なう父母と君子への人間愛的行為である。しかし、内在化されないとそれらは命じられた行為、外的に強制された行為に過ぎなくなる。昌益は、人間的な自発性を失った社会制度とそれを支える聖人を排斥しようとしたのである。

4. 発生学から見た互性

三木成夫は、「食と性の位相交替」という観点から、植物と動物という二種の生命形態を比較し識別している。¹⁰⁾ すなわち植物は、食の合成能力を備えていることから、大地に“植”わったままの状態、自然と一体となって栄養の合成が続けられるので、そのすべてが「栄養と生殖」という生物本来の営みに捧げられ、欲動の生起が見られない。一方、食の合成能力を備えていない動物では、「栄養と生殖」という生物本来の営みというゴールのための欲動充足という目標に向かって“動”くことが余儀なくされる。ここから動物のからだの中には「栄養と生殖」を司る器官系（植物器官系、“内臓系”）に加えて「感覚と運動」を司る器官系（動物器官系、“体壁系”）が存在することになる。生命の主人公は、あくまでも食と性を営む内臓系であり、感覚と運動にたずさわる体壁系は、文字通り手足に過ぎない。つまり内臓系と体壁系は“本末”の関係にある。

捕食、呼吸、発声に関わる顔面の器官の発生は、栄養摂取の器官として腸管の前端を占める口腸部とそれに続く鰓腸部に由来する。すなわち口腸部から口腔が、鰓腸部から顎と舌が形成され、鰓呼吸に関与する鰓弓筋肉から、獲物をくわえ込み咀嚼する咀嚼筋、唇・頬・眼瞼・耳介・鼻翼の筋肉を構成する表情筋、嚥下に関わる嚥下筋、発声に関わる発声の諸筋になる。すなわち、人の顔は鰓腸からなり、人の言葉は咽頭から口腔にかけての鰓呼吸の筋肉で生み出されたものである。声をつくる筋肉運動は、露出した腸管の蠕動運動というより、“響きと化した内臓表情”といった趣をもつ。それゆえに内臓の感受性が言葉の形成と、切っても切れない間柄にある。顔と同様に声もまた“はらわた”（鰓腸）のシンボルである。

昌益は、互性の働きを口腔前消化過程の囲炉裏の鍋と“食の相”に関わる顔面の器官と内臓の器官の働きに見た。¹¹⁾ すなわち、八門すなわち顔面の8つの器官（マブタ・ミミワ・メダマ・ミミアナ・鼻・唇・歯・舌）は互性である。また、八門は、宇宙との気のやりとり（「八門ヨリ転定ノ気ヲ人身ニ通ジ、人身ノ気ヲ転定ニ通ジ」）と内臓との気のやりとり（内（うち）、府蔵ニ通ジ）に関わる。

また、声音韻の言語活動についても、「声音韻・

言語ノ妙用ハ、胃ニ発（おこ）リ、喉、之レヲ受ケテ之レヲ主リ、口中ノ牙・舌・歯・唇ニ応ジテ之レヲ為ス。」として、内臓とつながる鰓腸の機能を昌益は力説する。これは、言語活動における“あたま”で考える動物器官系に対する“こころ”で感じる植物器官系の再発見の主張である。このように互性は三木成夫のいう“食の相”における植物器官系（内臓系）の働きの観察から感得された概念であることを示唆する。言い換えると、互性の概念は、動物器官系（体壁系）の機能に対する植物器官系（内臓系）の機能の強調を意味する。

5. 動的平衡と互性

ルドルフ・シェーンハイマー（1898-1941）は医師の息子としてベルリンに生まれ、ベルリンで医学を学びより1922年に医学博士の学位を受け、ベルリンのモアビット病院のレジデント医師となった。¹²⁾ そこで彼は実験的な動脈硬化症の研究を開始した。しかし1933年に彼の仕事は中断を余儀なくされた。ヒトラーのナチ党がドイツの政権に就いたことにより、ユダヤ人の彼は職を追われた。高名な動脈硬化症の専門家のルードヴィッヒ・アショフの推薦により、招聘された彼はニューヨークのコロンビア大学生化学講座で研究することになった。そこで彼は体構成成分の動的平衡の概念に結実する仕事をするようになる。

シェーンハイマーがコロンビア大学で放射性同位元素を使って中間代謝物の研究をはじめた時には、体脂肪やタンパク質など身体の主成分は化学的に安定であると考えられていた。すなわち消耗・損傷による組織の置き換え以外に、食事摂取した栄養素と体内の種々の臓器の間には栄養素分子の交換はないと考えられていた。彼と彼の共同研究者は、1933年から1941年の間に、食事由来の物質と体構成物の間には密接な相互作用があることを突き止め、体構成成分の動的平衡の概念を導きだし、代謝の理解における革命的变化をもたらした。しかしながら、恐らくうつ病を患っていた彼は、個人的なストレスの中で自らの命を絶った。

体を構成しているすべての組織と細胞の構成分子は、すべて常に分解され、食物として摂取した分子と置き換えられ、更新され続けている。それゆえに、体はどんなに変わらないように見えても、体の構成分子は、数ヶ月前とはまったく別物に

なっている。この現象を環境から見ると、環境由来の食物の分子は、摂取により体内にやってきて、一時、体内に留まり体を作り出し、直ぐにまた環境中へと解き放たれてゆく。つまり、そこには体という既存の容器物がある。そこを分子が通り過ぎてゆくのではない。体という容器自体も通過する分子が、一時的に形作っているにすぎないものである。つまり、そこにあるのは、流れそのものである。身体とは、変りつつかろうじて一定の状態を保っているこの「いのち」という流れそのものである。

体構成成分の動的平衡の概念から、「生命とは動的な平衡状態にあるシステムである」ということができる。¹³⁾ 生命体というシステムの中核は、その物質的構造基盤つまり構成分子そのものにあるのではなく、構成分子の不断の交替という「いのちの流れ」そのものにある。類推していうと、比喩的な生命体である社会制度の生命は、構成分子の不断の交替という「いのちの流れ」そのものにあることになる。社会制度の固定的な保存や死守は、固定的な二別である。互性活真のはたらく自然は、生命であり、「動的な平衡状態にあるシステム」こととらえることができる。

6. 農業イデオロギーと昌益

大貫美恵子は、古代から現代に至るまでの日本人と日本人にとって自己の隠喩である米との関係を論じた。^{5,6)} すなわち食べ物は、生命体の体構成成分の動的平衡の概念が示すように、実際に身体血肉になることから、個人の自己の換喩となる。一方、メンバーが集って分かち合って食べるという過程を通じて、食物は個人の換喩から、共同体の隠喩となる。そして、日本人が共食のときに欠かせないのが米であることから、共食に用いられる米は、一人ひとりの日本人の換喩すなわち個人の「自己」のシンボルから、「日本人全体」の隠喩すなわち社会集団あるいは国民全体のシンボルとなる。このように換喩でも隠喩でもあるところに、食べ物の象徴としての特別な力があるという。

このように古代から現代に至るまでの日本人と日本人にとって自己の隠喩である米との関係を論じた大貫美恵子は、日本人にとって、米＝魂＝神＝和魂（平和的、創造する力、正の力をもつ神）であり、食物摂取＝儀礼＝農業生産＝人間の再生

産＝国体/まつりごと、であることを示した。そして長い歴史の過程で、米および稲田で表される日本人の自己認識が変容を遂げることすなわちある歴史的時点で「われわれ」からまた違った「われわれ」という自己が形成されるのは、歴史を通してたえず接触・交流をする「他者」が「われわれ」の再定義を迫ってくるからであること、さらに、日本人の自己認識が何度か変容する過程は、他者の変容してあらわれてくる過程でもあることを示した。

徳川政権の太平天下の時代に、農業生活にもとづく宇宙観（農業宇宙観）が日本社会の支配的イデオロギーとなったが、この「農業イデオロギー」の確立に、当時の知識人、思想家も、意識するしなくにかかわらず、大いに寄与した。この農業イデオロギーを意識的に推進したのが、18世紀の国学派学者たちであり、彼らにより農業にもとづく世界観・価値観と古代神道が純粋な「日本人たる自己」を基礎づけるものとして「発見」され大切にされた。例えば、平田篤胤（1776-1843）が、農業神である豊受大神をまつるのには、日々の礼拝に加えて、毎日の田畑仕事に精を出し、正しく農作物を食べることも同様に大切であると説いた（Harootunian, 1988）^{5,6)}。この農業イデオロギーは、小林一茶の俳句の田植え歌、葛飾北斎（1760-1849）の「百人一首乳母が絵解き」や安藤広重（1797-1858）の「東海道五十三次」などのテーマやモチーフを例示して、当時の一般の人々の間に広く浸透したことを示した。この日本人の自己意識の変容過程は、西洋人が「他者」としてあらわれる過程であり、それまで唯一の「他者」であった中国人が周辺化される過程でもあった。

このように一般人の文化の中に農業イデオロギーは浸透した結果、稲の生長サイクルが、日本人みなにとっての季節感と深く結びつくようになった。米や稲作農業は、泥と汗と肥料にまみれた「現実」とは遠くかけ離れた高貴で美しいと表象されるにいたった。すなわち農業イデオロギーによって、一方では都市に住む日本人は、郊外に展開する田園風景と季節感を結びつけるようになった。他方では、一羽の雲雀そして一匹の赤トンボの姿が実際に目に入った時に深い情感を“こころ”で感じるのではなく、雲雀と春の関係、赤トンボと秋の関係を、観念的に“あたま”で考えることでもあった。

昌益の「直耕」の思想は、このような農業イデオロギーに沿って、観念的に美化された自然を考えるのではなく、“こころ”で自然を感得することの大切さを訴えたものと把握することができる。「人は米」ととらえた昌益は、米を個人の換喩としてとらえたが、それを共同体の隠喩としてはとらえなかった。昌益が「互性活真」のあらわれを観察した炉の鍋は、共食の隠喩にはならなかった。昌益の米は社会集団あるいは国民全体のシンボルではなかった。ここに昌益の「直耕」の思想の特徴がある。明治新国家が軍国主義の道を歩み、第二次世界大戦の破局へとつき進む過程において、日本国の国民としての自己意識をうえつけ、愛国主義を高揚する目的で、「日の丸弁当」のように食糧品とくに米が使われたという事実を考えると、米を隠喩としては使わなかった昌益の平和主義の一貫性が理解できる。

7. 法世と共依存

共依存は、1970年代米国において、アルコール依存者にはそれを支える配偶者が存在しているという臨床的経験が出発点となり、アルコール依存症の夫の「世話焼き妻」たちは、「コ・アルコリズム」、「パラ・アルコリズム」について「共依存（コ・ディペンデンス）」と呼ばれるようになった。¹⁴⁾ 共依存は、最初は嗜癖の配偶者を指していたが、時代と共にそのこどもも指すようになり、いっしょに生活をしている家族全体を指すようになっていき、さらにはアルコール依存症のない「機能不全家族」の家族にも拡大されるようになった。アダルトチルドレン（狭義には、アルコール依存症の親を持って育てて大人になった人を指している）は、共依存の概念とほぼ同じ時期に生まれ概念であり、前者が個人に焦点を当てているのに対して、共依存が二者関係以上の人間関係に焦点を当てているという特徴がある。

斎藤 学は、共依存の人間関係が日本の社会では当たり前のことと受け止められ、普通の人間関係として存在していることを指摘している。¹⁵⁾ そして共依存の人間関係を巧みに使いこなせるようになったものが、「健全な大人」と考えられており、日本の“普通の”母や妻に期待される振る舞いがすでに共依存であると述べている。共依存の症状として、①否定的エンメッシュ、②恨み、③

親密性からの逃走、④嗜癖と心身の障害、そして⑤スピリチュアリティの障害を挙げている。

共依存者のスピリチュアリティの障害について、グレゴリー・ベイトソンは、共依存症者がつねにスピリチュアリティ（霊性）の歪みを、つまりハイヤー・パワーとのかかわり方の歪みを抱えていることを指摘している。共依存症者はつねに自身がハイヤー・パワー（神）であるか、ハイヤー・パワーである他人に帰依する者（奴隷）なのであって、自身の世界観の中に自己存在の次元を超えたハイヤー・パワーをもつことができない。このことは、彼らの視野のおよぶ範囲が自己と他者に限定され、これらを包む社会や世界が見えていないことを意味する。そのため、共依存症者にとっては季節の移ろいも世の中の変動も“遠い世界の出来事”である。彼らは自己・他者という二者関係のカプセルの中で、世の中から隔絶して生きている。この共依存者のスピリチュアリティの障害は、季節の移ろいを、観念的に“あたま”で考えることを促進するゆえに農業イデオロギーの普及により助長されることを示唆するとともに、すでに昌益の生きた江戸時代において普通の人間関係として存在していたことを示唆する。すぐれた臨床医であった昌益は、都市の人々の共依存の人間関係の問題点を鋭くかぎとったと思われる。

8. おわりに

大宇宙である自然とともに生きた臨床医安藤昌益は、小宇宙である人間個人に表現される心身の病、人間関係と人間集団に表現される社会病理を観察して、その根本原因が人間と自然の関係の喪失にあると診断した。その処方箋が、互性活真が生き生きと躍動する「自然世」の概念である。

9. 要約

この序説は、現代医学の見地に立脚しながら安藤昌益の思想を5つの特徴を提示して考察することを目的とした：①昌益は、小宇宙である人間が社会的人間関係を生きる前に、めいめいが大宇宙としての自然と向き合うことの必要性を主張し、人間と自然との直接の照応関係を妨げるように機能する社会や国家の存在を否定した。②昌益が食物摂取消化吸収過程の生理学的観察から互性活真

の概念を得たことは、それが食物摂取過程の理性(頭)による認識ではなく、情緒(心)による感得に基づくことを示唆する。③米と対等の関係にある身体という昌益の考えは、後にルドルフ・シェーンハイマー(1898-1941)により「体構成成分の動的平衡の概念」として把握されるようになる事実を、「気」の概念を用いて直裁的に把握したものである。④昌益は、米を集団や社会の隠喩としてはとらず、それを身体の換喩としてのみ表現することで、当時の農業イデオロギーの普及に抵抗した。⑤昌益が「自然世」を強調したのは、医師として社会的人間関係の閉塞状態を観察して、そこに日本社会の「共依存」的体質をみとめたからである。

臨床医安藤昌益は、大宇宙である自然とともに生き、人間個人、人間関係、人間集団に表現される病理の根本が人間と自然との関係の喪失にあると診断し、互性活真が生き生きと躍動する「自然世」の概念をその処方箋として後世に残した。

引用・参考文献

1. 石渡博明. 安藤昌益の世界 — 独創的思想はいかに生まれたか —. 草思社; 東京: 2007.
2. 狩野亨吉. 安藤昌益. 岩波講座「世界思潮」第三冊. 岩波書店; 東京: 1928. p.327-350.
3. 大窪愿二編訳. ハーバート・ノーマン全集 第3巻 安藤昌益. 岩波書店; 東京: 1977.
4. E. Herbert Norman. *Andō Shōeki and the anatomy of Japanese feudalism*. The Asiatic Society of Japan; Tokyo: 1949.
5. 大貫美恵子. コメの人類学. 岩波書店; 東京: 1995.
6. Emiko Ohnuki-Tierney. *Rice as self: Japanese identities through time*. Princeton University Press; New Jersey: 1993.
7. P. Lain Entralgo. *Doctor and Patient*. World University Library. McGraw-Hill; New York: 1969.
8. 藤井義博. ヒポクラテス医学における生活法 — 栄養療法の知的枠組みについての研究 —. 藤女子大学紀要 (第II部). 2003; 41: 69-75.
9. 藤井義博. 貝原益軒の養生術 — 栄養療法の知的枠組みについての研究6 —. 藤女子大学紀要 (第II部) 2009; 46: 43-51.
10. 三木成夫. 生命形態の自然誌 第一巻 解剖学論集. うぶすな書院; 東京: 1989.
11. 安藤昌益研究会編. 安藤昌益全集 第1巻 稿本 自然真宮道 大序巻. 農山漁村文化協会; 東京: 1982.
12. Karl Y. Guggenheim. Rudolf Schoenheimer and the concept of the dynamic state of body constituents. *J. Nutr.* 1991; 121: 1701-1704.
13. 福岡伸一. 動的平衡. 木楽社; 東京: 2009.
14. 緒方 明. アダルトチルドレンと共依存. 誠信書房; 東京: 1996.
15. 斎藤 学. 魂の家族を求めて. 日本評論社; 東京: 1995.