

<h1>互生共環</h1>	No.52	編集発行人
	2018.10.07	〒 189-0013 東京都東村山市栄町 2-23-4-401 東條栄喜 E-mail: eiki.tojyo@tbr.t-com.ne.jp

目 次

巻頭言 マルクス生誕200年と明治維新150年と米騒動100年 - 2 -

互・循・層・耕の自然活真営道論 - 3 -

—思想根幹の四字集約的整理・試論—

始めに

§ 1 自然活真営道論の四文字集約

§ 2 循環と層序：構造的運動環節

§ 3 互性と感合：相互作用の遷移

§ 4 直道と直耕：転人一和の運動

§ 5 無始無終論は自然史観を欠く

終りに

安藤昌益と山脇東洋の人体観と医学論 - 10 -

— その天人関係観の対照的相違性から —

(1) 同時代の医家：昌益と東洋を比較する意義

(2) 天道—人道、天地—人体への両者の観点

(3) 医学・医職の大統一志向と分離分科志向

(4) 山脇東洋の九臓検証「観臓」の成果と限界

(5) 安藤昌益の転人同営・互性論の成果と限界

あとがき

J.ガルトゥング著「日本人のための平和論」を読む - 15 -

——その積極的提言と問題点——

〈書材採録〉 山田慶児著『日本の科学 近代への道しるべ』(2017) - 17-

編集後記——1年ぶりの発行 - 19 -

付録 内藤本『良中子神医天真』読解作業の事後報告 (2018年3月)

〈巻頭言〉 マルクス生誕200年と明治維新150年と米騒動100年

本年はマルクスの生誕 200 周年の年であり、同時に日本の近代国家の開始を画する明治維新から 150 周年、更にその半世紀後の米騒動から 100 周年にあたる。この三つの節目に対して、思い当たる事を書き並べてみた。

(1) 21 世紀におけるマルクス思想・理論の新たな意義については、編者はすでに本誌の No.44(2015 年 3 月発行)において、巻頭言「最近のマルクス研究を昌益思想研究に活かす」と論考「安藤昌益とマルクスの共同体史観」で、安藤昌益思想研究者としての立場から論じたので、本号では改めて詳論しない。昌益思想研究の分野では現在、マルクス思想にも関心を寄せる研究者は極めて僅かになったように見受けられる。20 世紀末から、旧「社会主義」陣営の崩壊と新自由主義・歴史修正主義の台頭という事態のもとで、マルクス思想に親和的な理解を示す昌益思想研究者は攻撃・憎悪の標的にされてきた。

だがそうした批判者は元々、両思想家の比較思想的探究の意思を持ち合わせていなかったから、何ら学術生産的寄与もなし得なかったと言えよう。そしてマルクス離れの風潮が昌益思想の把握にも悪影響を及ぼしたと感ぜられる面はある。今日の昌益思想への大方の評価は主に環境思想家・生命思想家・公共思想家・先駆的医学家といった特定側面での評価に傾斜しており、人類史の巨視的把握に立った新共同意志向の労働思想家という評価が希薄化したように思われる。改めて両思想家の比較思想的探究を深める必要性を感じる。

(2) 明治維新 150 周年という節目に関しては、昌益思想研究との接点として、二つのことに留意したい。一つは支配勢力の交代による上からの改革が主導した明治維新は、民間の内在的革新力の伝統との関係においても見直されねばならないこと。昌益のような自生的思想家に限らず、蘭学・洋学の受容には民間人の自主的な努力があり、明治維新に先行して学術文化の方面から 1770 年代以後、自主的内発的近代化の動きがあった事を想起したい。制度的体制的近代化は明治維新で画されるが、思想的文化的近代化は民間活力で 18 世紀後半から開始されていた事を忘れないようにしたい。

もう一点は、世直しにはその変革主体（特に生産者階級）の覚醒と成長が不可欠であり、上からも下からも世直しの志士が彷彿と生まれて、初めて「活真の世」への展望が拓かれるとする、安藤昌益の主体形成論からすると、明治維新ではこれが未成長だったために不徹底な変革に終わったこと。民衆のパワーが全開できない状況で、外圧に対処し上からの近代化を急ぐために天皇制の権威を取り込んで絶対主義国家体制を築いたことが、大きな国民的不幸を招く結果になった。

(3) 1918 年の米騒動は、ロシア革命(1917 年)の世界的拡大を恐れた連合国に同調して、日本政府が 7 万人の軍隊をシベリアに派遣し、その食糧調達需要を見越した米商人の大量買い占めも加わって米価が高騰したために起こった大衆蜂起で、参加者は 2 ヶ月間に全国で 70 万人以上に達した。その鎮圧に 9 万人の軍隊が出動するほど、支配者達を震撼させた一大民衆行動であり、これを契機に日本の社会主義勢力は大同団結し、日本社会主義同盟が 1920 年に結成された。しかし間もなく分裂し、労働者・農民の諸党派の分立が続いたものの、以後大きな社会運動として成長できなかった。

明治維新に続いて、ここでも大衆の蜂起が押さえ込まれ、以後、日本は治安維持法成立(1925)、2.26 事件(1936)、日中戦争(1937-)、太平洋戦争(1941-)へと侵略戦争への道に突き進んでいった。

しかし米騒動の歴史的意義は「政治的指導部がないにもかかわらず、民衆が本能的に権力に対して全国的に刃向かった」民衆蜂起であり、「軍閥内閣を倒し、労働運動の高揚に道を開いた」(寺尾五郎『放談日本史』217-218)。

100 年前のこの民衆蜂起は、実に大きな可能性を 21 世紀の我々にも暗示していると言えよう。

互・循・層・耕の自然活真営道論

——昌益自然思想構造の四字集約・試論——

始めに ——「自然」概念をめぐる不毛な議論を超えて——

本稿を取り纏めようと思いついた契機は、昌益の自然概念をめぐる、二つの対蹠的な捉え方—安永寿延氏による「自然」＝運動概念説と寺尾五郎氏による「自然」＝天地万物・自然界説という、自然概念だけに極度に集約された議論の仕方の限定性を見て、両説を止揚すると共に自然真営道論の豊かな内容を、昌益思想研究者として出来るだけ“簡潔に、しかし構造的に示す”必要性を感じた点にある。

これまで昌益の自然概念をどう把握するかについては、各論者は自分の観点に都合の良い部分を昌益の原典から引用して示すという手法をとり続けてきた。だがこうした手法に留まる限り、昌益の自然真営道論の根幹を総体的かつ構造的に示す事は無理だと思われる。

筆者はこれまでに昌益の「自然」概念については、何本もの論考を書いて、運動概念と実在界概念を排反的・択一的に捉えることの一面性を批判すると共に、自然概念に限定せず自然真営道論を総体的・集約的に表現する事を追求してきた。この問題意識で、本稿では四つの文字で自然真営道論の根幹を簡潔に表現する試論を述べたい。その際に、昌益の「直耕」の用語・概念の成立への契機として、西川如見の「天地の直道」概念が有意に取り込まれた可能性が強いことも、新たに付加的に指摘する。

§ 1 自然活真営道論の四文字集約

編者は 2011 年に昌益思想の総的研究の成果として『互性循環世界像の成立』を上梓し、その最終章で昌益の全思想を三つの基本原理に集約し「活真互性・転人直耕・耕知世界」の三語を振り当てた。これは当時に於ける、自分なりの全昌益思想の内容に対する原理的集約志向であった。

ここでは少し視点・視角を変えて、昌益の自然活真営道論或いは“全思想展開”の構造的特性を四つの漢字に象徴的に集約して見ようと思う。上記の原理的集約の試みと重なる面もあるが、ここでは全思想の“根幹集約”よりも、“論理構造”の簡潔な表記を課題としている。

(1) その第一は「互性」の究極的縮約表現としての「互」である。「互性」は「性を互いにする」とも読み下されるが、関連し合う二項の対等かつ相互依存・相互内包の関係で、すべての事物を把握する観点であった。「互性」論に関しては、編者は四行八気だけでなく通横逆の「三回」、さらには「四行」と「三回」の“行回”関係まで拡張包摂した「互性」関係論を探究し何本かの論考に纏めてきたので、ここでは繰り返さない。

対等な関係の表現に、昌益がわざわざ「互」の字を用いているのは向き合う二者が生成的・和合的・協調的關係にある事を意味しており、敵対的・排反的關係を含まない。従って、「私法世」のもとでの支配・被支配の關係や統治・争乱の關係などは互性の關係とは言えず、それらは「道」に反する「法」（こしらえ）ごとと見なされる。この限定性を伴うという意味で、昌益の「互性」は厳密には弁証法的矛盾の概念と全く同義とは言えないであろう。

これ以外の弁証法的矛盾との異同についても、編者は既に自著『互性循環世界像の成立』（2011）で論じているので、ここでは触れない。

(2) その第二は「四行」と「三回」の“生生循環”運動の共通統括としての「循」である。ここでは循環という用語の「循」を集約的に採用したが、「循」と「環」では、表現の趣きが若干異なる。前者は運動過程に視点が置かれ、後者は結節の一連性に視点が注がれているとも言えよう。

昌益が伝統的五行の変革としての「四行」の循環運動だけでは自然界の全運動を捉えきれないとして、

通横逆の「三回」を併用したことは、その自然真営道論の伝統的循環思想に対する大拡張であり、他の思想家に対する独自性とも言えよう。「通横逆」の先行語とも言える邵康節の「靈・横・逆」（『皇極經世書』）、朱子の「正・横・反」（『朱子語類』）、林羅山の「正・横・逆」（『三徳抄』）、貝原益軒の「順・横・倒」（『大和本草』）などの分類思考と比較すると、昌益の「通横逆」は単に生物や事物の三分区に留まらず、一気の生生循環運動の結節として提起されている点が、根本的に異なる。

（3）その第三はすべての存在と運動に対する、昌益の“層次”認識の集約としての「層」である。昌益の『私制字書卷』には「層」の字は収録されていないが、敢えて編者はこの字を取り上げた。

層次認識の第一は、「進退」－「四行」－「八気」－「八気進退」の2－4－8－16の四段階区分に事物を配当する事による、自然界の運動の層次認識である。といっても、昌益の各段階での事例配当がすべて立体的な層次認識になっているという意味ではない。単に二分類・四分類・八分類・十六分類するだけの目的で事例配当した範疇のものと、四時八節－四腑四臓－四声四音－八情八音といった自然－人体－音声－神情の段階的結節性の感じられる事例配当とが混在していて、未分化のうちに、昌益が自然の中の層次性について、意識し始めている事を指摘しておきたい。

層次認識の第二は、通横逆論の適用による、転気－央土－定気の三層構造の認識である。央土上の万物生成が、左旋回する転気の四行と右旋回する定気の四行の「央土」上での「感合」による、三層からなる万物形成の論理である。

（4）その第四は天地万物の生生活動と、それを継続する人の営みの総称としての「直耕」の集約語としての「耕」である。「直耕」を昌益の全思想の基軸的存在として理解する向きは、別に新しい観点では全くない。「直耕」の最も広い意味は、天地万物の広範な生生活動（の擬人的表現）であり、其の中に人間の生産労働も生活の営みも包摂されている。

同時に編者は、「直耕」の「耕」が天地万物の生生運動概念であると共に、この一字が自然と人間活動の「一和」的接合を意味した用語でもある事を重視したい。昌益においては、人としての生命持続・生活再生産の為の諸活動は、天地の生生運動の継承・継続として理解されているので、「耕」は自然と人間の接合概念と理解する事も可能である。

なお順序を逆にしてしまったが、「直耕」の「直」の字義については、後で改めて、西川如見と安藤昌益の「直道」論と併せて、幾分の詳論を行いたい。

以下では、これら四つの漢字に集約された根本概念の相互連関・結合関係を見ていくことにしたい。

§ 2 循環と層序：構造的運動環節

（1）行・回併立の循環運動

さきに述べたように、昌益の循環運動論は「四行八気」の循環と通横逆の「三回」循環の二系統の併立で構成されている。これを編者は“行回構造”或いは“回行構造”と呼んでいる。自然の循環を、伝統的な陰陽五行の改変としての進退四行だけでは説明・構成しえず、更に「三回」も併せて措定することで、初めてその全体が把握できるとする立場である。

五行循環論を抹殺し陰陽概念だけ継承した三浦梅園とは対照的に、昌益は自然界の運動の把握には生生循環運動の観点が不可欠であり、それは旧来の陰陽五行系統の改変だけでは汲み尽くせないとして、新たに通横逆の「三回」を併用することで、循環論の大改変と大拡張を行ったことになる。

「四行」循環は進退－四行－八気－八気進退の四つの層次からなり、四季八節、四方四隅、四腑四臓、四肢四体、四音四声、八情八神等の配当分類が行われる。

「三回」循環は適用時に転気－定気－央土という配当を行うことから、転気－央土－定気という三層

構造を伴う。転気と定気にはそれぞれ四季八節が配当され、中央には万物の八節生成区分が付加配当される。またこれとは別に、転体—転定—生物—人体—音韻の層次にそれぞれ通横逆区分の循環が措定されている。

こうして昌益の自然真當道論では、「四行」と「三回」による立体的な層次循環構造が築かれている。

(2) 生生循環と不全循環と悪循環

昌益の循環観は、単に総ての事物を循環の視点で見るというに留まらず、循環の概念を「生生循環」と不全循環（或いは循環不全）と悪循環の三つの範疇に分けて提起していると思われる。

まず「生生循環」（以後は「生循環」と記す）であるが、事物がすべて四行八気と通横逆の各気の過不足の無い円滑な循環において成立する場合を指す。過不足が無いから、巡回する主宰気は伏在する他気と対等に顕在—伏在の互性関係を持つとされる。「四行」と「三回」がそれぞれ共時的に、巡回順序に即して不断に循環し続ける事で、万事万物は「生生」の中に存立すると見なす。互性が成立している各気は「正気」とも呼ばれている。

不全循環は病態そのもので、人体だけでなく天地万物の運行にも起こりうると措定されている。循環は一応してはいるが、四行八気と通横逆の三回において、一部が互性の崩れた不均衡状態にある場合で、自然界であれ人体であれ、巡回が不全になっていけば病的状態と見なす。特定の気が欠損または過大化した不均衡関係を無くして互性関係に修復することで、病的状態は健常状態に戻ると見なされる。

これを昌益は「正気」と「邪気」の関係でも論じている。健常回復の見込みのある病状とは、八気の互性関係が崩れていても、基本的に「正気」がまだ「邪気」に打ち克っている状況とも言えよう。

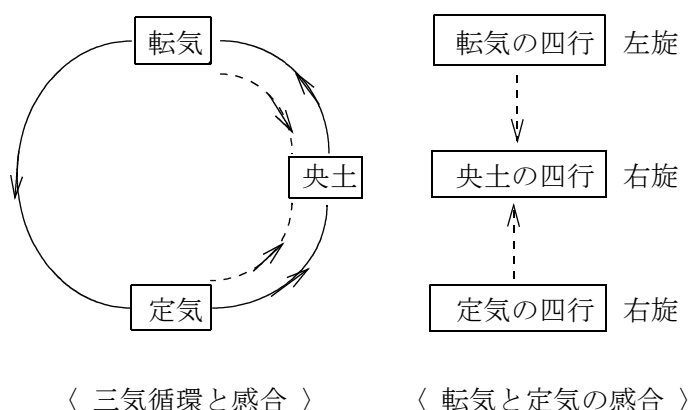
悪循環は、循環不全が更に一方向に嵩じて、邪気が正気を圧倒し、その対立が常態化している場合と言えよう。人間社会の歴史での「私法世」はまさに、「横邪気」が主導的に「通気」＝「正気」を押しつつ持続する姿と言えるであろう。治・乱の相互転化は、まさに人間社会の歴史における悪循環の典型と見なされる。

(3) 循環順序と「感合」作用

ここで通→横→逆→通・・・の三気循環順序と「感合」作用の関係について、特に触れておきたい。

右図のように、通→横→逆の循環は常にこの向き（順序）で行われると措定されている。気の循環運動だから、向きが指定される。これに対して、「感合」は「中央」に対する転気と定気の中央への“作用”であり、循環運動とは独立である。

「感合」によって、中央に万物が生成される。左旋する転気の四行と右旋する定気の四行が互いに「逆回」する事で、相互間に「感合」互性が成立すると立論されている。「感合」は三気と転・定の四行を結びつける重要な概念である。



〈 三気循環と感合 〉

〈 転気と定気の感合 〉

§3 互性と巡回：共時関係と通時関係

(1) 進退互性：一者と一者の対等関係

互性とは相互対等・相互内包・相互依存の内容を持つ二項の関係を云う。その最も基本的な者が「進

・退」関係であった。安藤昌益事典の用語解説では、「進退」を「基本互性」と名付けている。

同事典の互性論解説ではそのあと、「気道互性」・「味道互性」論、「転化」と「革命」への論理的展開を述べているが、現在の時点で見直すと、極めて不十分だと思われる。

というのは、第一に「気道互性」「味道互性」は何れも「四行八気」の間で規定された互性で、進退互性の具体化の一面であるだけであり、拡張性はないこと。第二に、社会での「上下の転変」「革命」は互性の関係と云うよりも「私法世」での治・乱の相互転化と結びついた“悪循環”であって、昌益はそれを「法」と呼び「道」に対比している事。このような悪循環の事例を互性の範疇に括って論じるのは不適切だと思われる。なぜなら、互性とは「互」の字義の通り、対等な事物の和合的協調的な関係だからである。

こうした事を考慮して、編者は「進退」の基本互性に対する、その拡張・展開となり得るのは“顕・伏”の互性＝顕在・伏在の互性だと捉え直した。顕在・伏在の関係論を昌益は木火金水の「四行」だけでなく通横逆の「三回」にも措定し、一気の顕在に対して他気の伏在を共通して論じているからである。

(2) 顕伏互性：一者と多者の交互輪番関係

顕伏とは顕在・伏在の略記である。木火金水の四行、通横逆の三回共に、一気が主宰気として顕在している時には他気は共時的に伏在しており、循環順序に従って次の一気が主宰気になると前の主宰気は他気と共に伏在化する。主役は次々と交代しても、各気は循環運動を通じて対等な役割を果たすことになる。逆に言えば、対等な各気の輪番制交代である。

こうして進・退の対等な二気の「一真」存在という基本的な関係が、三気・四気という多数気の関係においても拡張的に成立している。其れを可能ならしめたのは、順序の定められた循環秩序である。進退互性論は循環論と結合されることで、一者と多者（他者）の顕在・伏在の互性関係に拡張された。

こうして顕伏互性においては、四行と三回に共通する一者と他(多)者の対等関係、共時関係から遷移関係も含めた、二つの側面で拡張がなされたと言えよう。 その意味で、顕伏互性は進退互性に対する拡張互性とも言える。

(3) 循環と遷移（主宰気の交代）

顕在－伏在の互性関係では、四行と三回の循環順序が前提されている（＝木火金水、通横逆の順序）ことから、主宰気がやがて伏在気の中の一気と交代し次の主宰気へと次々に遷移していく事になる。

このことから、晩期の昌益思想として成立した互性論では、中期まで頻繁に使われていた「土用」機能＝「中土」による「就革」或いは「革就」によって四行が転換するという概念が不要になる。晩期の昌益の著作に於いて、「就革」或いは「革就」という用語が殆ど陽に出なくなったのは、こうした論理的必然性のゆえと云っても良いかと思われる。

ただし、若干の留意が必要な事として、木火金水の四行循環の場合に、木→火の遷移過程では、木・火とも進気であり、両者の関係は互性とは規定されていない。この場合は木＝小進、火＝大進だから小・大の同気関係である。同様に金→水の遷移も金＝小退、水＝大退で小・大の同気関係である。

火→金の遷移過程では、両者は進気・退気の関係で気道の互性関係そのものである。水→木の遷移過程も同様に退気・進気の関係で気道の互性関係そのものである。

通横逆の三回では、こうした状況は無く、一気の中に他の二気が伏在していて、次々に遷移していくことになり、通→横、横→逆、逆→通のそれぞれの過程での両項の関係は拡張的互性として理解できる。

(4) 二分論と三分論の循環的統合

顕在－伏在の互性論の成立は、二分論理と三分論理を循環論を介することで統合する、という役割も

持っている。木火金水の四行循環と通横逆の三回循環が、この顕在－伏在の互性論で統一的に表現されたのだから、これは安藤昌益流なりの、二分論理と三分論理の統一を為しているとも云えよう。

自然界や人間社会では、事物を二分してその両面を捉える事が有意な場合もあれば、むしろ三分して各側面を究める方が有意な場合もある。二分思考と三分思考は洋の東西を問わず、古代からの論理思考の伝統でもある。

この件についても、編者はこれまで度々論及してきたので、ここでは繰り返さない。

§ 4 直道と直耕：転人一和の運動

(1) 昌益は西川如見の「天地の直道」概念を受け継いだと見られる。

西川如見は『町人囊 附』巻の冒頭部で「直」の字義に対する、自らのこだわりを述べている。

「直^{ちよく}の字に此國の言葉つくるに、三つのしな分かれぬ。『すぐなり』といへば、かたちあるたぐいの曲^{ゆが}まぬころ、『すなを』といへば、本つ心の誠なるかたち、『ただち』といへば、身のみさほの正しきをしめす。」

「直^{ちよく}は天理なり。(中略) 萬國の道^{しつちよく}いづれか質^{しつちよく}直^{ちよく}のすがたを本とせざるべき。天地日月星辰かはるがはるめぐり、木火土金水おのおの相生^{こく}じ相克^{こく}し、おこなはれてやむ時なきは、みな^{あめ}天つちの直道也。」

このように、如見は「直」の字訓に「すぐなり」(＝まっすぐ、直行)、「すなお」(＝素直、誠心)、「ただち」(＝正心、正道)の三義があることを述べた後、「直は天理」であり天地の正常な運行がすなわち「天地の直道」だと論じている。

人はこの「天地の直道」に基づいて人の所行も「直き事」「直き道」「直気本つ心」として為されるべしと説き、天地と人の相応を次のように字義的解釈を交えて主張する。

「ひと^{ひと}は一つなり。又萬物第一にして、日とどまるの義、天地の至尊、日の精霊たるの名なり。(中略) 何れの國にても人を天地の靈一とし、日輪の徳をそなへたりとするにや。人に一を添^{はな}て大とし、大に一をそへて天とせり。人と天地と二つにあらず。相離^{はな}る事なきを示す。」

(2) 昌益はこのような「直」・「直道」記述を含む西川如見の『町人囊』の趣旨を受け継いで、自らの「直耕」用語・概念に仕上げていったと思われる。昌益の『私制字書巻三』でも、「直」の字義として「スナヲ・スグ・タダシイ」の三義を記している。

次いで「直道」に関わる昌益の記述として、最初期昌益の著作『私法儒書巻一』には、次のような記述が見られる。

「天道は、日・月・星・宿、常に運回して(中略)以て万物生生して、即ち人に与ひて奪ひ取ることを為^せず、是れ即ち天真の直耕なり。若し之れを以て人の仁と為る則は、自ら働き吾が物を出して人に慈しみ与ひ、之れを言ふことを知らざる則は天道と謂ふべし。」(『私法儒書巻一』 四民)

「農は直耕・直織して安食・安衣し、無欲・無乱・無法にして自然・転定・直業の直子なり。(中略) 転定・万穀生の直耕を継ぎて自ら耕織して、即ち転定の家督なり。」(同前)

このように昌益も、自ら耕す人は「転定・直業の直子」であり、その余沢を意図的でなくごく自然に人に施こす生き方は「天道」でもであると述べる。ここに「転道」「転真」と統一して書かず「天道」・「天真」という表記が見られる事は、『私法儒書巻一』がまさに昌益の最初期の著作であるが故であろう。

また同巻の別の項目では、次のようにも述べている。

「夫れ天の時とは四時の春・夏・秋・冬なり。地の財とは万物の発生・盛育・実収・蔵安なり。是れが転定の直耕なり。人は此の直子なり。故に天時・地財と与に之れを耕し、天地と与に道行・同徳する則は、天と人と一和して仁と云ふことを知らずして無乱・安平なり。」

『私法儒書卷一』 天下、仁・義・徳

天時・地財に則って「直耕」する人は「転定」の「直子」であり、天地と同道・同徳して“天人一和”の「安平」がもたらされると説く。「直耕」は天地万物の運動そのものであると共に、天道の継承としての人の「耕織」をも包括する、広い概念である。

(3) 「自行」と「自耕」

ところで、昌益には「直耕」概念と共に「自耕」という用語・概念もある。自ら耕すという概念は、もちろん他人に寄生せずに自分で働いて自分の食を賄う事を意味しているが、それは「活真の自行」とも連続的に繋がる概念であろう。

「天道は（中略）中真を以て万物生生して、即ち人に与ひて奪い取る事を為さず、是れ即ち天真の直耕なり。若し之れを以て人の仁と為る則は、自ら働き吾が物を出して以て人に慈しみ与ひ、之れを言ふことを知らざる則は天道と謂ふべし。」
（『私法儒書卷一』）

「穀を耕して、吾れ乃ち吾が物を食ふは天道なり。之れを為さず他耕の施しを得て食ふ者は、天道を盗む。（中略）聖人之れを智る則は、何んが故に自耕の天道の是正を為ざるや。」
（同前）

§5 無始無終論は自然史観を欠く

(1) 昌益は「無始無終」という用語を好んで用いている。天地万物の運動には始まりも終焉もなく、生生の運動は不断に続けられるという運動保存思想であるが、この用語と概念は、やはり西川如見の『水土解弁』に現れており、昌益が読んだ可能性は高い。

「予がいふ處の無始無終は、大氣の本體消滅なく、其用に動靜有て止まず。萬物生々滅々出入きはまりなきをもって、無始無終といへり。」
（『水土解辯』氣運盛衰辯）

「天地の氣の始終は冬至より冬至まで三百六十五日二十五刻、これを天地一氣の始終として、常に動てやまず。毎年改り變ぜずといふ事なく永世無終なり。是を天地氣運の始終とはいふべし。盛衰とはいふべからず。人物には生滅盛衰ありといへども、天地の元氣には、生滅盛衰なければ也。始終といふも、其氣の運動によって名付けたるものにして、始終二つにあらず。（中略）無始無終にして知べからざるものは大氣の天地なり。（中略）天地の始終は一圓なり。一圓をしりて後、天地の始終を論ずべし。」
（同前）

毎年の更新など個別の事物には「始終」は見られるが、天地の全体は不断に運動を保持しているから「一圓」であり、始終はない、という論理である。昌益もこの観点を受け継いで、自然界の運動の保存性を理解していると言えよう。

(2) しかし、昌益には自然界が歴史的に進化するといった“自然史観”は見受けられない。人間—動物—植物の通横逆論による循環は見出して、そこに生物進化論的視点はまだ生まれていない。

では、この点に関して、西川如見の場合はどうなのであろうか。

「天地開闢の始は陰陽五行のみありて有情は後に生ずべし。水火草木生成なきうち有情は氣化有べからず。有情も蟲魚の類ありて後鳥獸氣化すべし。鳥獸生じて後人倫氣化すべし。草木も雜庸の類先に生じて靈秀なる物は後に生ずべし。鳥獸も小鳥小獸生じて後に大鳥大獸生じ、人も凡庸先に生じて後聖人出生有べし。」
（『町人囊』）

この引例では、天地万物には形成順序が有り、陰陽五行→草木→虫魚→人間といった自然史的観点が見受けられる。そして生物世界では更に、雜庸植物→靈秀植物、小鳥小獸→大鳥大獸、凡人→聖人といった進化的有序を主張している。天地の形成に関しては、後代の志筑忠雄の天体形成論のような発想はまだ生まれていないが、生物世界に関しては、憶測ながら進化論的視点を持っていたと言えようか。

(2) では、昌益はこうした如見の進化的生物観を受け継いだかといえ、どうもそうした要素は見受けられない。通横逆の三氣運回論で人間・動物・植物を区分し循環節に位置づけ、食物連鎖の有序性を

主張するが、自然史的・進化的視点で論じているわけではない。

動物と家畜、植物と穀種、不耕者と直耕者の区別はしても、進化的視点で区別しているわけではない。僅かに植物に関して、人間が農耕活動を止めれば穀種は野生植物として「山野に退生」と述べてはいる。ここには、人の目的意識的栽培による、野生種の穀種化といった品種改良の視点がいくらか生まれていると言えよう。

また人間に関しては、如見のように、凡俗人の進化した姿が聖人だなどとは見なさず、「聖人」は直耕者に寄生し、搾取する狡知の不屈き者として、生体的にも「異形の偏人」扱いされる。これは人間界に於ける、進化どころか退化の論とも言えよう。

(3) こうしてみると、西川如見には生物界に進化的視点は見受けられるが憶測の域に留まる。昌益にはその憶測的進化の視点もまだ欠けているが、穀種の「退生」、勤働を放棄した人間の「横気」化＝動物への転落、といった退化論の視点が見られるのは、進化的発想の裏返しとも言えるであろう。

なお非生物界を含めた全自然史観は両者ともにまだ生まれていないと言っているのではないか。如見は『天文義論』の中で、天学には「命理」と「形気」の両方面があるとして区別し、「形気」の天学は実証的な天文学と位置づけた。日月五惑星と恒星の運行を解明し、天文の理を「易」で、天文の用を「暦」で運用する。人間世界の吉凶を星占いで判断する事を排斥すると共に、南蛮学の成果を受け継いで地理・航海術・地図測度器の三点を重視し、「地測」を「天測」に優先させた。如見は天体史的観点は持ち得なかったようだが、こうした「形気」天学と実証的「地測」学を志向したのは有意義だったと評価できる。

宇宙天体形成と生物生成を包括した自然史観は昌益より後代の志筑忠雄あたりから漸く生まれ、近代科学的生物進化論は志筑よりも更に後代の鎌田柳泓の出現を待たなければならなかった。

終わりに

本稿は昌益の自然真営道論の思想構造を思い切って「互」「循」「層」「耕」の四字で集約的に捉えてみようという試論である。冒頭に述べたように、これまで昌益の「自然」概念をどう理解するかをめぐって、とかく運動概念や自然界概念に二者択一的に特化したような不毛な議論が一部の研究者に見られた。そうした不毛な一面性を超えて、自然真営道論の思想構造を対象化した議論を深め、簡潔に表現する必要性を感じて、本稿を試論としてとりまとめた。その過程で昌益の「直耕」思想形成に、西川如見の「天地の直道」論が一定の影響を及ぼした可能性も論じた。

安藤昌益と山脇東洋の人体観と医学論

— その天人関係観の対照的相違性から —

編者は昨年から今年にかけて、山田慶兒氏の論考「医学において古学とはなんであったか—山脇東洋一」の趣旨に啓発され、それに基づいて昌益と東洋を比較論的に取り扱う必要性を感じ、本稿を取り纏めた。山田氏のこの論考は 1997 年に刊行された著書に収録されているが、昨年刊行された著書『日本の科学 近代への道しるべ』に改めて再録された。昌益研究者にとっても、有意な論考だと思っている。

(1) 同時代の医家：昌益と東洋を比較する意義

山田氏がこの論考の冒頭で指摘しているように、山脇東洋(1705-1762)についてはこれまで、「後藤良山・香川修庵・吉益東洞とならぶ古方派の泰斗としてあまねく喧伝されている。しかし、東洋の古方派たるゆえんが説かれることはほとんどない。」そもそも、編者などは東洋の医学論についての本格的論考すら見たことがない。この点で、山田氏は初めて東洋の学問観と医学論について、極めて重要な考察をしてくれたと受け止めている。ここでは先ず、山田氏による山脇東洋論をフォローして概略を記し、東洋と安藤昌益(1703-1762)の医学論を比較する意義に触れたいと思う。

(1) 山脇東洋は『臓志』(1759)において刑死体の解剖によって「古経九臓」を確認した。この解剖経験は彼の 35 才の頃だったという。「九臓」は古代の『周礼』に見える語で、肺・心・肝・脾・腎の五臓と胆・胃・膀胱・腸の四腑を指すという。つまりは、解剖から個別臓腑を新たに見直すと言うよりも、古典に書かれた「九臓」の検証のために解剖を行ったこと、この復古的態度が山脇東洋の限界であり、後の杉田玄白に批判される事ともなったという。

東洋はその後、漢代の医家・張仲景の書『傷寒雑病論』を知り、宋代以後の後世方医学論を退けた。そして 40 才に近い頃、荻生徂徠の古文辞学に遭遇し、漢代から更に遡って『周礼』に辿り着き、ここに記されていた「天官の医職」＝全体を統括する医職と四種の専科医（食医・疾医・^{よう}瘍医・獣医）に注目した。瘍医は腫瘍・潰瘍などの治療に「毒薬を聚めて医事に供す」として古方派の論拠となるものであった。東洋は疾医（内科医）を自任すると共に、荻生徂徠の説に従って「天道」と「弁道」、つまりは自然法則と作為法則を峻別すると共に、天地の理法と人体の理法をも区別した。

(2) 山脇東洋が張仲景の『傷寒雑病論』に周漢の遺方としての医方を見出した根拠として、山田氏は次の三つを挙げている。第一に、仲景の著書の性格が、論証が詳細で、方剤が簡粋な記述になっていて医書に相応しく、陰陽五行説に振り回されていない点。第二に周漢諸子百家の有意な医説が継承されているという指摘、第三に仲景の自序に書かれた「勤めて古訓を求め、博く衆方を采る」という方針、を挙げた。しかし第三の点に関しては、山田氏は仲景が実際には『黄帝内経』『難経』等を援用して『傷寒雑病論』を纏めたことを東洋が認識できていないために、『傷寒雑病論』こそ真の医学古典だと信じ切っていると批判する。

同時に又、『黄帝内経』が鍼灸の書であると東洋が指摘した点は卓見だとも指摘している。そしてこの故に、東洋が鍼灸医学と薬用医学を峻別し、あるべき医学を後者に限定したとも指摘している。

(3) 山田氏は、医学の実践についての東洋の基本的立場は、「今の眼と古の術」「古の眼と今の術」「今の道と古の術」「古の道と今の術」の四通りの組み合わせのうち、「古の道を行いて今の術を采る」＝尚古の医師の医療原則を実践しつつ現在の医術を採用しているとして、「古の術」は結論的には「汗・吐・下剤」による治療に帰着すると論じた。

山田氏は更に、「九臓」説に関しては、東洋が「五臓」を心・肝・脾・肺・腎、「四腑」を胃・胆・膀胱・腸と規定して、臓器を古代の「九」臓に当てていること、大腸と小腸を区分せずに「腸」としたう

えに「胆」を小腸の代わりに入れている点が特徴点だと指摘した。つまりは「五臓六腑」説に対して、古代の「九」臓説にこだわって独自の「九臓」説を東洋が作り上げたというわけである。

そして最後に、東洋が『周礼』を絶対基準にして「職業および学問としての医の自立をはかった」事を強調している。医学の内実を薬物療法に限定して鍼灸を排除すること、医術は基本的に汗・吐・下の方法に依拠すること、医師には高い道德性が要求されると主張するのが山脇東洋の医論だと結んでいる。「医業にたずさわる者が医学を純化しつつみずから道德的存在となること、それをとおして職業および学問としての医を自立的存在たらしめること、(中略) 医の三綱として、学・術に先だつて質を掲げた。忠・廉・明・達、それを質として体现することを、東洋は医に求めたのである。」

(『日本の科学』120頁)

以上、山田氏の山脇東洋論の極めて大雑把な概括であるが、これに基づいて以下では何点かにわたって、東洋と昌益の医学観・医学論の比較を行いたい。

(2) 天道一人道、天地一人体への両者の観点

(1) まず、天地と人体への両者の基本的観点の相違について指摘したい。上述のように、東洋は荻生徂徠の天地の理法と人間社会の理法を峻別する観点を継承するとともに、人体を小天地と見なし陰陽五行説を適用する捉え方(天人同宮論)を排斥した。これは安藤昌益の転人一和・天人相即の身体観とは真っ向から対立するものである。

「先王の道は、先王の造る所なり。天地自然の道に非ざるなり。けだし先王、聡明叡知の徳を以て、天明を受け、天下に王たり。その心は、一に、天下を安んずるを以て務めとなす。(中略) また、先王、人の性に率いてこの道を作すと謂うなり。天地自然にこの道ありと謂うに非ざるなり。また、人の性の自然に率いて作為を仮らずと謂うにも非ざるなり。」 (荻生徂徠:「弁道」)

この引例では、「先王の道」=規範となるべき人道は、人の性に基ついて心力知巧を極めて作為されるもので、無為自然の道理とは異なること、また人の本性に基づく無為自然を尊ぶ老荘の道とも異なる事を強調している。ここでは、天道と人道の相違を述べていて、まだ自然法則と人体法則の違いを述べているわけではない。

(2) 天地の理と人体の理も区別すべきという徂徠の立論は、次のような引例に見られる。

「医書の五運・六気のごときは、支干を借りて以て天地の気の人に感じて疾を生ずるを明らかにするのみ。声色臭味も、また五行を借りて以て蔵府の紀となすのみ。故に医の、五行に^{かかわ}拘る者は、病を療^{いや}すこと能わず。」 (荻生徂徠:「弁名 下」)

このような荻生徂徠の立論を承けて山脇東洋は、人道は作為の努力で初めてなりたつという基本観点とともに、人体の摂理に対する認識においても天地の運氣論をそのまま人体に適用すべきでない^と理解したと言えるのではないか。

(3) 一方、昌益の場合は転定(天地)も人体も同じ活真の営みであり、同一の四行・三回運行法則で把握できる者としている。単に天人相関説の系譜に属するだけでなく、転定と人身が四行八気の同一の運行を行い、しかも通横逆の三回の運行も同時に行われていると見なし、その運行規則を細かく定めている。

四行八気に関しては転気と定気にそれぞれ気道互性(木-水; 火-金)と味道互性(木-金; 火-水)を措定し、天気と定気の間^に感合互性(転の木-定の水; 転の火-定の金)を措定して「中央」の万物生成と「胃土」の消化活動を対応づける。

通横逆の三回論は、転気→定気→中央→転気→・・・の定向循環に於いて、転気の四行八気と定気の

四行八気が中央に感合しあうという論理で、四行八気論と密接不可分に結合し、定常運動と時間遷循を立体的に組み立てているわけである。

更にもう一つ、昌益は転定と人身の運動を媒介する機能として、食物調理・物質転換の場としての「炉」の役割を重視し、炉内の四行八気も同様の機能を果たしていると論じた。

(4) 両者のこうした対蹠的な立論の相違には、それぞれ得失両面が見出される。東洋が天地の法則と人体の法則を区別したのは、両者の間で無理な対応論的こじつけをなくす上で有意であり、近代的合理化の発想に通じる一面もあると言えよう。しかし、それは同時に、伝統的漢方医学の天人合一観からの離脱を意味し、医学理論としての内在的展開をも否定する事になりかねない消極面も抱えていると言わなければならないであろう。

一方の昌益はこの点で、転人一和論の医学論として伝統医学の内発的展開の典例を提供したと言えるが、転定と人身の等質的対応を極端なまでに進めた上に、更に「炉」の諸要素を、四行八気論で配当対応させる事で、自然真営道理論の一環として医学論を構成した。ここに、無理なこじつけも一部抱え込んでいるように見受けられるのである。

(3) 医学・医職の大統一志向と分離分科志向

次に医学論の構築に関して、両者の著しく対蹠的な志向の違いを指摘したい。それは、昌益が医学の諸分野を生命科学論的に統一して新構成し、自らの医療実践も総合医学的に行ったのに対して、東洋は医薬学と鍼灸学を分離したうえに、自らの医療実践を『周礼』に規定された四種の医職から「疾医」に限定したことである。

昌益は「気道の互性」に基づいて鍼灸の療法を施し、「味道の互性」に基づいて薬方を施す、といった理論化で、鍼灸と薬方を統一的に扱った。(但し、残存している著作では鍼・灸に関して、灸法の記述はある程度見られるが、鍼法の実質的記述は見当たらない。) 日常の医療活動でも、産婦人科・小児科・内科・外科・耳鼻科など、総ての医療分野に携わったと思われる。しかも、その医師としての職業も、晩期には専門分業的職業としてでなく、直耕生活の中での兼業が好ましいかの如く立論している。

更に、昌益の医学理論の記述が生命の発生と成長の順序に従って婦人門—小児門—頭面門—精道門—風門と言った順序で書かれていることは、既に良く知られている。そしてこの記述配列の先例として中国の唐代の名医・孫思邈の『備急千金要方』があり、昌益もこれを参照した可能性も昌益医学の研究者たちによって指摘されている。

だがたとえ孫思邈の医学論の影響を受けたとしても、昌益はそれだけに留まらず、その医学理論を更に自然真営道理論の一環に組み込んでおり、医学論を自然論の中に包摂して、「大統一」志向のスケールが違う。「脈」を「感気」と言い換えているのも、自然の「感気」との統一性を強調したいからであろう。

これに対して山脇東洋の方は、本稿の冒頭で触れたとおり、鍼灸を自らの意図する医学の範疇から分離除外したうえに、職業としての医療を「疾医」=内科医に限定した事である。鍼灸を薬方医学と分離した事については、東洋にとっての聖典『傷寒雑病論』は『黄帝内経』や『難経』その他の鍼灸に関わる医典と独立に成立したと本人が思い込んだためであるが、『傷寒雑病論』は実際にはそれらの「撰用」によって成立しているのだと山田慶兒氏は指摘している。

そうした誤解・思い込みがあったにせよ、山脇東洋は職業としての医業を鍼灸と分離し、更に『周礼』に基づいて四種の専科医(食医・疾医・瘍医・^{よう}獣医)から自分の職務を疾医に限定した。東洋は医学論の上でも医職の上でも、分野分立・分科志向だったと言えるのではないか。ここには五行説に振り回さ

れる事を否定する、古方派の一員としての医学観と、儒医としての医職観が、昌益とは実に対照的に見届けられる。

(4) 山脇東洋の九臓検証「観臓」の成果と限界

本稿の(1)で、東洋は伝統的「五臓六腑」説に対して、古代の「九」臓説にこだわって独自の「九臓」説を作り上げたと述べた。この点について、山田氏の論旨に基づいて若干詳しく触れておきたい。

通常、五臓六腑と言え、心・肝・脾・肺・腎の五臓と胃・胆・大腸・小腸・三焦・膀胱が挙げられるが、東洋は『周礼』の臓器論を規範としつつも肺・心・肝・脾・腎の五臓と胃・胆・膀胱・腸の四腑を合わせて「九臓」とした。ところが山田氏によれば、「九臓」の典拠にはもう一つ、『素問』「蔵象論」「三部九候論」には「形蔵四、神蔵五、合わせて九蔵と為す」という観点があったと指摘する。これに基づく「九臓」とは上記の五臓のほかに「胃・膀胱・大腸・小腸」が加わるが、東洋はこれを「胃・胆・膀胱・腸」の四腑に変更して「九臓」とした。すなわち、東洋の言う「九臓」は彼自身の創作なのだという。大腸・小腸という区分をせずに「腸」と一括し、「胆」を新たに加える事で「九臓」を構成したというわけである。“五臓四腑”と言わず「九臓」と一括して呼んでいるのは、もはや東洋が陰陽五行説による臓器分類思考に振り回されない事の現れとも言えよう。

一方で、腸の大・小を区別しない論拠として、東洋は『書経』盤庚下、『列子』湯問篇、『国語』鄭語に於ける臓器の記述では、そうした大小区別をしていないこと、特に『国語』鄭語での「九紀を建てて以て純徳を立つ」にたいする韋昭の註：

「九紀は九蔵なり。正蔵五、又胃・膀胱・腸・胆有り。(中略)周礼に曰く、九蔵の動、と。」
が東洋の眼にとまり、「胃・膀胱・腸・胆」の四腑を五臓に加えて九臓としたのだという。

こうした根拠に基づく「九臓」説に固執しつつ、東洋は門下の小杉玄適ほか二名と共に「観蔵」に望んだ。宝暦四年(1754)閏二月七日、東洋は京都西郊の獄舎で、刑死者を屠者に解剖させ「観蔵」に及んだ。その事を記した『蔵志』は宝暦9年(1759)に刊行された。しかし其の「観蔵」は一切の先入観なしの実見実証として行われたのではなく、東洋においては『周礼』「九蔵」観の正当性検証として行われたのだと山田氏は指摘する。

東洋による、最初の「観蔵」から4年後の宝暦8年(1758)、今度は門下の栗山文仲が萩から人体解剖の報告を東洋に送ってきた。それはやはり、東洋の臓器観での報告であった。

『蔵志』が刊行された翌年(1760)、佐野安貞は『非蔵志』を著して東洋が「小腸」の存在を認めずに「九蔵」説に拘っている点を批判した。そして「九蔵」を記した『周礼』や『書経』、『国語』の韋昭註などは医書ではないのだから、依拠する事は非合理だと論難した。『非蔵志』が『蔵志』刊行の翌年に直に出されたという事は、佐野安貞は東洋への強烈なライバル意識を持っていた事にもなるだろう。

東洋のこのような学問観は更に、後の杉田玄白によっても批判を受ける事になった。玄白は『形影夜話』において、山脇氏は古書に依拠して九臓の目を唱え『蔵志』を著したが、「実に就て基本を明にすべしというの端を発せられ」ただけで、一方で古説に囚われていたのが大きな限界だ、という評価を下した。簡潔に言えば、実験実証への端緒を開いた事だけが儒医・山脇東洋の功績だという事になる。

ともかくこれよりのち、“観蔵ではない実質的人体解剖”への道が多くの医学者にもたらされたと言えよう。こうして、山脇東洋の刑死者に対する「観蔵」には功績と限界の両面認識を持つ事が肝要だと思われる。

(5) 安藤昌益の転人同営・互性論の成果と限界

山脇東洋が天人同営論を排斥したうえに、臟腑に関して「九蔵」(＝五臟四腑)説を採用したのに対して、安藤昌益は転人同営論の前提で自らの「互性」論に基づいて「胃脾」中心の「四腑四臟」説を主張した。周知のように、昌益は四腑に進気を、四臟に退気を配当し、腑・臟に「進・退」の「互性」関係を措定した。胃脾は「土活真」として、それら四腑四臟を統括する中核的位置づけがなされた。従って昌益は山脇東洋とは極めて対照的に、陰陽五行説の批判的改作としての進退四行説を創案して四腑と四臟を対応付けたことで、臟器をあくまでも陰陽五行説(の変容)によって捉えていく伝統思考の延長上にあると言えよう。

転人同営・四腑四臟論の積極面としては、第一に四腑の相互間と四臟の相互間にそれぞれ臟器の対等性を措定したうえで「氣道互性・味道互性」の組み合わせで動的均衡性を健常態と見なし、不均衡を病的状態と見なすことで、健・病を統一的に捉えたこと。

第二に四腑と四臟の相互間には「感合互性」を規定して、腑・臟間の相互関係でも均衡状態を重視したこと。これは『黄帝内経』以来の五臟・五腑を単に五行論で分類する思考に比べて、格段に立体的な臟器均衡論になったと言えるのではないか。

胃脾を各腑臟の中核に据える発想は、中医学の脾胃論＝補土学派の発想とも共通点を持ち、消化器中心の腑臟観と言えないこともないが、昌益の場合は、このように四腑間・四臟間・腑臟間にわたる臟器均衡論が徹底している。

一方で昌益の臟器論の欠陥・限界と言えるのは、第一に胃脾中核論において、胃脾には本来的に病気はなく、胃脾の病症は総て周囲の腑臟の病状の反映・波及の故だとする観点。これは補土学派の積極的脾胃論(脾胃の健強さが周囲の臟器の健常に繋がるとする観点)の真逆で、消極的脾胃論になっていると思われる。胃脾自体にも固有の病状は有り、その健常化が周囲の臟器に良い環境をもたらすとした方が、実状に叶っているのではないか。

第二に、各臟腑を「四」という特定数の枠に押し込めて論理化したために、胃脾と四腑四臟以外の臟器の重要性を消極視しがちな内在性を持つことになった面もある。もっともこの点は、伝統的な五臟六腑説も同様と言えよう。

あとがき

本稿は、編者による安藤昌益と、同時代の他の医家の代表としての山脇東洋との具体的比較論である。これまでの昌益医学論の探究では、他の医家との比較がごく概略的にしか行われなかったことを、幾分なりとも具体的に深化させたいと言う志向に基づいて、両医家の比較論を試みた。しかしまだ医学論全般にわたる内容ではなく、天人関係論と臟器観に限った、極めて初発的探究に留まった。今後は更に東洋の医学論についての検討を深める中で、両者の比較論をより詳細で確実な内容にしていかなければならないと思っている。

J.ガルトゥング著 「日本人のための平和論」を読む

——その積極的提言と問題点——

本書は2017年6月に御立英史氏の訳でダイヤモンド社から発行された。著者の紹介記事によれば、ヨハン・ガルトゥング氏は1930年オスロ生まれの「社会学者」で、「紛争調停人」とも記されている。「平和学の父」と呼ばれる平和学の権威で、「積極的平和」と「構造的暴力」の概念を提起したことで、世界に広く知られている。安藤昌益研究の世界では、村瀬裕也氏（香川大学名誉教授）によって昌益の平和思想と併せて論じられたことから、かなりの人々によく知られるようになっていく。編者も村瀬氏の所論に啓発されて、かなり昔にガルトゥング著『構造的暴力と平和』（邦訳書、1991）を読んでいた。

ここでは、この2017年の訳書に対する社会科学的な検討ではなく、編者の関心の向いた事項について、トピックス的に印象記を綴っておきたい。本書は大きく日本の安全保障、中国・韓国・北朝鮮、構造的暴力と戦争、平和文化論の四部構成になっているので、以下ではこの順にフォローしていきたい。

〈第Ⅰ部〉日本の安全保障

著者は現在の安倍政権に対して極めて手厳しい批判を展開している。ガルトゥング氏が創唱した「積極的平和」positive peaceという言葉、安倍晋三氏が首相就任当初、用いたことに不快感を示し、安倍氏の言う積極的平和主義とは米国追従の政策であり、自分の言う積極的平和とは全く異なると指摘した。後に安倍氏は「集団的自衛権」と言い出したが、実質は「自衛」ではなく米国追従の海外派兵・軍事拡大路線だと断じた。

その一方で、日米安保条約については、「日本にとっての得策は、安保を維持しつつ、同時に日米関係におけるその他の要素を発展させていくことである。（中略）安保には手を触れないのが賢明である。そうすれば、時間の経過とともに安保は重要性を失っていくだろう。」と指摘し、「東北アジア共同体」を構築して安保を無意味化することをめざすべきであると主張する。この辺りの論調は、著者が単なる学者でない現実感覚の持ち主でもあると感じられる。編者もこうした志向に同感を持つ者であるが、同時に「東北アジア共同体」の構築は容易でないことも指摘せざるを得ない。

〈第Ⅱ部〉中国・韓国・北朝鮮と日本

ここではまず、領土問題でガルトゥング氏が北方四島・尖閣諸島・竹島のいずれに関しても、当事国間で「共同所有」するのが最適だと主張している。尖閣諸島と竹島に関しては、編者はガルトゥング氏の所論に出会う以前の2000年頃から自己の提案として、“当事国の共同所有により東アジアに最初の国際共有地を創出し、且つ非武装地域とするのが望ましい”という意見を提起してきたが、周囲の人達の賛同を得るのが困難だった。ガルトゥング氏が当にこのような提起をしている事を知り、大いに意を強くした。

しかし「北方領土」四島に関しては、事情は異なると思う。北方四島は1855年の日露通好条約締結で、日露が択捉ーウルップ間に国境を画する事を合意して日本の領土となったものであり、侵略によって得たのではない。1875年に「千島樺太交換条約」が締結されたことから、日本共産党のように全千島列島の領有を主張する向きもあるが、現実性も考慮して四島返還をロシアに迫るのが妥当だと思われる。そして日露いずれもが、アイヌの先住民族権に対する配慮も同時に求められる。

南京事件と「慰安婦」に関しては、ガルトゥング氏は日中共同・日韓共同で事実検証作業を立ち上げ、共通認識を創って解決すべきだと論じた。まさに相互理解の精神で共通認識を創りあげることが、未来

志向に不可欠であろう。

〈第Ⅲ部〉構造的暴力と戦争

ここではガルトゥング氏は「ソフト・パワー」という概念を政治・軍事的な「ハード・パワー」の対概念として文化や経済の面での機能と捉えるのは不適切であり、「もし経済がソフト・パワーだと言うのなら、多くの人々が経済構造のせいで死に追いやられている事実を目を開いて見る必要がある。」と指摘した。そして

「パワーには経済、文化、軍事、政治の4つのパワーがあり、その各々にソフト・バージョンとハード・バージョンがあると理解するのが正しい。」

と主張している。経済・文化・軍事・政治の全方面にわたって、硬軟両様の抑圧構造が敷かれるという指摘は、「構造的暴力」を提起した著者の慧眼であろう。

一方で著者は、様々な事物への「名前の世論形成効果」に着いても論じ、「名前はしばしば聞く者をミスリードし、自己実現の預言の効果を持つ。」と指摘し、この見解に基づいて日本の共産党に対して「実際、私は共産党幹部に、党の名前を変えたらどうかと進言したことがある。」とも述べている。編者には、このあたりの議論は意外と俗流的に感じられる。名称を変えたからと言って、名は体を表すとは限らない。組織の名称よりも、組織の運営体質・思想体質の方がもっと重要なのではないか。加えて共産党に過大な期待をかけるのは日本の政治風土では無理であり、人権・環境・平和・生活の各面で友党となり得る新政治勢力の並立的発展こそが、重要なのではないか。

〈第Ⅳ部〉平和の文化をつくる

ここでは、新たな社会ヴィジョンが社会に受け入れられるには、「ショーペンハウアーの4段階」が重要だと提起している点が印象的だった。その4段階とは、

- (1) 沈黙—新しい考えに触れたとき、人々の最初の反応は沈黙である。
- (2) 嘲笑—「現実がわかっていない」「バカじゃないのか」と否定される。
- (3) 疑い—「本当の狙いは何だ?」「だれかの回し者だろう」と疑いの目で見られる。
- (4) 同意—「私も前からそう考えていた」と言われる（この反応は政治家に多い）。

というもので、ここで鳩山由紀夫元首相の政治路線が肯定的に評価され、上記の4段階では「嘲笑」の段階にいるという。日本で鳩山氏への評価が低いのは、「米国の意に反してモスクワとの関係を改善しようとして罰せられたからだ」と言う。この点、編者は鳩山氏には安保・沖縄政策で周到な戦略と具体策の準備なしに漂流し瓦解した政治的稚拙さを感じるので、ガルトゥング氏ほどには評価できない。

この著者は若いときに数学と物理学も収めたとの事で、戦争を無秩序・混沌とのアナロジーでエントロピー概念と結びつけ、高エントロピー戦争（全面的戦争）と低エントロピー戦争（組織化された部分的戦争）に分けて論じているのが目立った。しかし、もちろん著者はまじめな態度で論じていて、戦争評論をしているのではない。

日本国憲法の第9条に対しては「9条は反戦憲法ではあっても（十分積極的な）平和憲法ではない」と論じ、9条だけを拠り所とした平和運動には限界もあり、もっと創造的に積極的平和の構築を図るのが望ましい、と結んでいる。この点は著者が2016年に訪日して各地での講演で強調している。

総じて、この著者は日本人の為の平和論として、かなり率直に思い切った諸提言を行っており、賛同できる事も多かったが、客観的すぎて一部に同意できない内容も含まれていた。だが、有意義な提言書である事は確かであろう。

〈書材採録〉 山田慶児著『日本の科学 近代への道しるべ』（2017, 藤原書店）

(1) 本書は昨年9月に刊行された。まず目次を見て、この書は安藤昌益思想の研究者にとって、大いに参考となる内容だと直感した。というのは、ここで取り上げられた内容が冒頭の論考「十八、九世紀の日本と近代科学技術」から始まって、天文学と医学の分野での古代日本に於ける受容と変容、そして近世日本における古方派医家、香川修庵および昌益と同時代の吉益東洞・山脇東洋を取り上げてかなり詳しく論じ、天文暦法分野では重要な訳書『天経或問』『ラランデ暦書管見』を扱っているからである。

要するに、昌益の時代を含めた医学と天文暦法の両方面に渉る、かなり詳細な独自論考を収録しており、従って昌益思想研究者にとっては、比較思想的に大いに刺激を与えてくれる内容構成である。

(2) これまで昌益医学を論じた多くの論考では、上記の三人の医家と昌益の比較については、ごく概略的な記述しかなされなかった。いずれについても、各昌益研究者が立ち入った探究をするゆとりが無かったために、通説的な概略で終わっていたと言えよう。しかし本書で、これら三人の医論に関して、かなり詳細な論述が与えられたことで、より立ち入った比較思想的研究が可能になったと言えよう。

また『天経或問』の訳書については、昌益が読んだ形跡が無いことから、逆に昌益の天文知識に何が欠けていたかを明確にする上で、有意な材料と言えよう。

以下では昌益研究者としての編者が読んで、印象的だった事項を幾つか取り上げておきたい。

(3) 「十八、九世紀の日本と近代科学・技術」の論考では、宮崎安貞の『農業全書』と貝原益軒の『大和本草』を典例として「漢訳西洋科学技術書の輸入が解禁になる直前の時期までに、日本の科学者たちは中国の伝統科学の成果をほぼ消化し終えて、独自の科学を発展させはじめていた」として、「このことは近代科学技術受容の前提条件として重要」だと主張した。

その後、幕府の政策として漢訳科学技術書の解禁が進み、1780年代から90年代にかけて麻田剛立・高橋至時などによる天文計算法が確立し、「漢訳科学書を通じた近代科学の理解の最高の到達点」に達したと指摘する。その一方で「西洋の学問を直接に学ぼうとする動きは1740年代にはじまり」、『解体新書』『求力法論』『ラランド天文学』などの翻訳が進んだと概括する。要するにこうした状況が、科学の面での、昌益の生きた時代背景になるわけだが、著者による無駄無く手際よい概括は、長年の研究蓄積の結果であろう。

「日本と中国、知的位相の逆転をもたらしたもの」では、幕末から明治にかけての日本と中国の西欧科学技術受容への対応が、僅か10年の差でありながら、この差が両国科学技術の近代化への決定的な逆転をもたらしたと強調している。

(4) 「医学において古学とはなんであったか」の論考は山脇東洋の日本医学史上の位置・役割を論じている。ここではまず、山脇東洋が古方派の泰斗として喧伝されているわりには、その根拠が不明確だと指摘したのち、東洋が刑死者の解剖を行って『蔵志』を出版した事に関しても、その内容が「九臓説」に捕らわれていて観察本位で無かったために、杉田玄白からの批判も受けたと述べている。東洋は「親試実験」を忠実に実行したのではなく、その端緒を切り開いただけと言うのが的確だと言うわけである。そして依拠した古典を『傷寒雑病論』のほかに『周礼 天官』の医職記述を範とし、そこに記された四種の専門医＝食医・疾医(内科医)・瘍医(外科医)・獣医のうち、東洋は疾医をもって任じ、往古の医師のの實踐原則に則りながら現今の医術を採用した儒医だと規定した。

また医学の範疇から「鍼灸」を除外し薬物療法に純化限定すべき事を主張して「職業および学問としての医の自立をはかった」と論じている。これは逆に鍼灸も含めて“真方医学論”を立て、しかも「医自然真営道」の一環としての、統合志向の強い昌益とは対照的な傾向と言えるであろう。なお、山脇東洋と安藤昌益の比較論に関しては、編者は既に別稿で詳論した。

(5)「反科学としての古方派医学——香川修庵・吉益東洞」の論考では、修庵が「人体の構造や作用、そして病気を、陰陽・五行・六経等の概念によって説明する事を拒否する」ばかりでなく、「中国古代医学にたいする解剖学的観察とそれに本づく臓腑の生理学的理論の全体に向けられている」として、それらを一蹴したことで、「反科学の立場」に移行したと論断した。「反科学」とまで決めつける論調が、他の医学史論者との際だった違いになるが、その最大の理由は、「修庵には理論的関心がまったく欠けている」と捉えるからであろう。兎やかむうそ獺の脾臓に関する議論でも「対象を同種または異種の類似した事例にまで広げて比較し一般化し、ある種の法則性を見出す比較解剖学的視点が、かれには全く欠けている」と指摘している。

吉益東洞に対しては、さらに「無学の人、あるいは、こういったほうがよければ、独学の人であった」として、「万病一毒論」には「病因がないだけでなく、病名もない。すくなくとも病名を必要としていない」と論じた。また「東洞は、法則の存在を肯定しながらも、理論の構築は否定するという、得意な立場を表明」しているとも述べている。

著者の個々の記述について当編者は検討しきれていないが、古方派が伝統中医学の理論を軽視したこと、あまりにも単純化を進めた事への批判は当たっていると思う。理論と臨床の双方に探究心を持たなかったという点では、古方派は大きな欠陥を内在させていて、著者が言うとおりの「反科学」的だと言えないことはない。

編集後記——1年ぶりの発行

★前号(2017年9月)から、実に1年ぶりで今号を発行した。2000年に本誌の発行を始めて以来、このように長い空白期間を作ってしまったのは今回が初めてである。しかしこの1年間に、編者として初めて安藤昌益の医学原典の一つである『良中子神医天真』(内藤記念くすり博物館蔵本)の新規注解作業を行い、『良中子神医天真読解』と題した刊行物にして国会図書館・八戸図書館・大館図書館・内藤記念くすり博物館に献本できた。安藤昌益思想の研究界では、70歳代中期になってから原典注解作業を試みた研究者の前例は無く、身体的には相当キツかったが、やり抜く事が出たのでほっとしている。

今号の付録として、その事後報告を別枠で読者に提供した。その内容は本年3月に石渡博明氏が主宰する研究会(「石渡塾」と言ったほうがいいか?)で行った報告原稿である。『良中子神医天真読解』での総合解説を更に簡潔に圧縮したレジメであると同時に、事後の探究の僅かな進展も記しておいた。

★今号では「自然真営道」の理論の構造を、「互・循・層・耕」の四つの漢字で象徴的・集約的に示す試論を提起した。と言っても、このうち「互性」の「互」と「直耕」の「耕」は既に大方の共通理解となっていて特に新しさは無く、また「巡回」の「循」もほぼ同様である。編者が本質的に新たに提起したのは、昌益の自然論における“層次”認識(「四行」「三回」の両面にわたる)を象徴する「層」だけである。昌益の「自然真営道」論には「四行」「三回」で単に事例配当区分を施すだけでなく、未分化ながらも自然の生生運動に層次認識が生まれていると言えよう。

ほかに、本稿に便乗した形で「直耕」用語・概念の成立に関わる先行材料として、西川如見の「天地の直道」を引き合いにした。如見の『町人囊』『百姓囊』『水土解辯』などの通俗著作は、昌益の「直耕」論・「無始無終」思想形成上、相当に有意な役割を果たしたと当編集者は見ている。思想根幹の形成という点では『暦ノ大意』の材料になった『教童暦談』以上に留意しなければならないとも見なしている。

★今号では又、昌益の医学論を全く同時代の医学家・山脇東洋の医学論と、従来よりも具体的に比較検討してみた。まだ初発的ではあるが、それでも昌益と他の医家の具体的比較論に一步を進める事が出来たと思っている。従来、安藤昌益と同時代の医家との比較は、どの昌益研究者の先行研究を見ても、ごく概論的にしか行われていない。昌益の医学論への探究に比べて、他家の医学論に必要相応に深入りする事は、実際問題としてなかなか困難である。

本文で記したとおり、この作業には山田慶児氏の山脇東洋・香川修庵・吉益東洞等の「古方派」に対する論考が大いに役立っている。山田氏の先行研究があったおかげで、当編者も辛うじていくらか具体性のある比較論に入り込むことができた。

★5年前の2013年春に、ある知人の主宰する『伝言』という表題の「交流誌」に、発足したばかりの安倍政権を批判して、編者は「天地動乱期と安倍旧体制一幕末とのアナロジー——」という小文を寄稿した。1854-1855年の一連の大地震の続発(安政大地震その他)と、ペリー艦隊の来航、日米和親条約・日英和親条約、安政の大獄といった政治過程が、21世紀の現在と大変似ている事を指摘した内容だが、5年後の現在も安倍政権が続いていて状況は依然としてぴったり符合していると思われる。こんな事態が長々と続くのは実に残念な事だ。

大地震・気象災害が続出する中で、安倍政権が「一億総活躍社会」「働き方改革」「人づくり革命」などと1年ごとの軽薄な看板書き換えをおこなって政権を長らえようとしているが、かなりの人々がもう飽き飽きしているのが実相だろう。真の改革勢力の成長が真摯に望まれる。(2018.10.01)

