

近代と対峙する医と禅

—日本・フランスにおける食養運動と禅の交錯—

輝元 泰文*

1. はじめに

本論文は、西洋社会における仏教受容の文脈を明らかにするため、日本とフランスにおける食養運動と禅の交錯過程と、その思想に着目するものである。西洋仏教研究の領域における近年の研究のなかでは、近代主義（モダニズム）的な仏教受容の文脈を明らかにすることが焦点となってきた。西洋仏教研究を 1990 年代にリードしたマーティン・バウマンは、それまで「移民仏教徒」・「白人仏教徒」というナショナリティやエスニシティの違いとして理解されていた西洋における仏教受容の構図を、「伝統主義仏教」と「近代主義仏教（modernist Buddhism）」という対比に置き換えた。バウマンによれば、近代主義仏教の特徴は、合理的・科学的な仏教理解と、經典読解・瞑想実践の強調であるとされていた⁽¹⁾。

さらに、2000 年代には、デヴィッド・マクマハン⁽²⁾は、近代主義的仏教受容をアジアと西洋双方に一貫するものと見て、それまでのアジア・西洋の近代仏教研究を総合して、「仏教モダニズム（Buddhist modernism）」として包括的に論じた⁽²⁾。マクマハンは、西洋における仏教の科学的合理主義的解釈、ロマン主義的解釈、瞑想の近代化・心理学化を主要な論点として、西洋の仏教は近代社会に特有の思考パターンを前提として受容された仏教の形態であることを明らかにした。マクマハンが論じた仏教のロマン主義的解釈は、チャールズ・テイラーのいう近代の「主観的転回」に基づく、個人の内向性を特徴とする仏教の受容形態である。ロマン主義は、科学的合理主義とは緊張関係にある、「カウンターバランスを取る力」⁽³⁾として措定されており、科学的合理主義への批判を含むものである。また、マクマハンは、私事化・脱制度（教団）化・脱伝統化といった概念を分析に用いた。これらは、近代において社会が制度的宗教からの支配を脱し、宗教は公共的空間を去って

* 東京大学大学院博士課程，日本学術振興会特別研究員 DC1

⁽¹⁾ BAUMANN, Martin, “Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West”, in *Westward Dharma: Buddhist beyond Asia*, ed. by BAUMANN and PREBISH, Charles, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2002, pp. 51-65.

⁽²⁾ MCMAHAN, David L., *The Making of Buddhist Modernism*, New York, Oxford University Press, 2008. この要約版として *Id.*, “Buddhist Modernism”, in *Buddhism in The Modern World*, ed. by MCMAHAN, David L., Abingdon, Oxon, Routledge, 2012, pp. 160-176 (デヴィッド・マクマハン (田中悟訳)「仏教モダニズム」, 末本文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一編『ブッダの変貌——交錯する近代仏教』法蔵館, 2014 年) がある。仏教モダニズム論の整理については、藤原ワンドラ睦「アメリカ真宗思想史の研究——モダニズムのなかの真宗から現代へ」, 龍谷大学大学院文学研究科博士学位請求論文, 2018 年の第 1 章「マクマハンによる「仏教モダニズム」論について」, 9-40 頁も参照した。

⁽³⁾ *Id.*, “Buddhist Modernism”, p. 167 (同前「仏教モダニズム」, 396 頁)。

私事化していくという世俗化論に基づいた概念である。マクマハンの主要な議論は、世俗化する西洋近代社会に適合するように仏教が受容されてきたというものである。

マクマハンの仏教モダニズム論の後には、その議論を受けついで研究者によってさらなる研究の展開があった一方で、一部の研究者からは批判的にも評価されていた。仏教モダニズム論を受け継いで現代の北米の瞑想中心の改宗仏教徒コミュニティの研究を行ったアン・グレイグは、現代のアメリカ仏教には、仏教モダニズムの思潮を継続しそれを徹底する傾向と、仏教モダニズムの問題を指摘し是正していこうとする傾向という 2 つの相反する傾向が見られることを明らかにした。さらに、グレイグは仏教モダニズムの継続と是正の傾向をそれぞれの文脈で腑分けして、ポストモダン仏教・ポストコロニアル仏教・ポストセキュラー仏教という 3 つの特徴に整理した⁽⁴⁾。ヨーン・ボルプは、これらの 3 つの特徴を「グローバリゼーションの求心力に対する言説的・戦略的反応」として、「ポストグローバル仏教」という概念で総括している⁽⁵⁾。

こうした発展的な議論がある一方で、マクマハンの仏教モダニズム論に対しては、仏教が近代へ「適応」していく様相が描かれているものの、近代への「挑戦」についての言及が少ないという批判も存在する⁽⁶⁾。また、近代に対置される「伝統」という用語がその「歴史的ダイナミズムと歴史的多様性を覆い隠してしまっている」という批判⁽⁷⁾、チベット仏教などに見られる秘教的側面の西洋における仏教受容に果たした役割が看過されていることに対する批判⁽⁸⁾なども出されている。マクマハンの仏教モダニズム論は、アジアにおける仏教の近代化と西洋の仏教受容史におけるモダニズムの中心的な流れを描き出すことに成功しているが、それに反する動き（近代批判・反西洋主義・反近代主義）や、それに含まれなかった潮流（秘教的仏教受容）をとらえることができていなかったのである。

近年には、これらの仏教モダニズム論への批判に応えるような研究も出始めている。2020 年の *Journal of Global Buddhism* において「代替的近代仏教 (Alternate Buddhist Modernities)」の特集を組んだジョン・ハーディングらによれば、近年の研究者たちはアイゼンシュタットの論じる「複数の近代」を認識しており、この特集で明らかになった「近代への反応と近代の利用の仕方は、一般に認識されている以上により多様で創造的なものである」とされている。ハーディングらは、ポストモダンという概念を採用せず、「近代仏教が、複雑で多様で反動的でさえあることを認識して」、「代替的近代仏教」という概念

⁽⁴⁾ GLEIG, Ann, *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*, New Haven and London, Yale University Press, 2019.

⁽⁵⁾ BORUP, Jørn, “Who Owns Religion? Intersectionality, Identity Politics and Cultural Appropriation in Postglobal Buddhism”, in *Numen*, vol. 67: Issue 2-3, 2020, p. 239.

⁽⁶⁾ SCHEDNECK, Brooke, “Review of *The Making of Buddhist Modernism*”, by David L. McMahan, *Journal of Global Buddhism*, vol. 10, 2009, pp. 76-84.

⁽⁷⁾ BLACKBURN, Anne M., “Review of *The Making of Buddhist Modernism*”, by David L. McMahan, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, No. 1, 2013, pp. 262-266.

⁽⁸⁾ MURPHY, John L., “Review of *The Making of Buddhist Modernism*”, by David L. McMahan, *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 17, 2010, pp. 42-29. DAPSANCE, Marion, « David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 168, 2014, p. 247.

を採用する⁽⁹⁾。この特集では、保守的・伝統的・反近代主義的な仏教受容の動向として、近代スリランカ、チベット仏教新カダム派、日本の真如苑が紹介されている。特に、真如苑について研究したケイシー・コリンズは、これが「対近代主義仏教 (Buddhist Contramodernism)」の数あるうちの一例であるとする⁽¹⁰⁾。対近代主義仏教とは、「モダニズムの中でも他のモダニズムと共存しながらも、モダニズムの様々な課題を克服するための実践や信仰を意識的に取り入れている」もので、「モダニズムへの逆行・抵抗・破壊」を目指す反近代主義とは区別されるものである⁽¹¹⁾。この特集とは別に、哲学者ユリウス・エヴォラによる伝統主義・反動的な立場からの禪の受容と、イタリアでの左翼的・進歩的な文脈での創価学会の受容についてのパリデ・ストルティーニの研究もある⁽¹²⁾。

このように、伝統主義的・反近代主義的な仏教受容や、「代替的近代仏教」・「対近代主義仏教」といった仏教受容の形態はマクマハンの仏教モダニズム論では見えにくい動向であったが、近年は仏教モダニズム論とも関わりながらそれとは異なる方向性をもつ議論がなされてきているといえる。本研究が注目する日本とフランスにおける食養運動と禪の交錯過程も、仏教モダニズムの主流とは別の近代像を持つ仏教運動という点で、「代替的近代仏教」あるいは「対近代主義仏教」といえる側面があると考えられる。

これまでの近代の禪仏教の西洋における受容の研究においては、鈴木大拙の果たした役割に注目が集まってきた。仏教モダニズム論では、個人的・直観的体験の権威を強調した大拙の禪思想は、ロマン主義の流れを受け継ぎ、1950・60年代のカウンターカルチャー的な文学・芸術運動に大きな影響を与えたとされている⁽¹³⁾。また、大拙がプロテスタント的な体験論や心理学的枠組みに禪をはめ込み、西洋人の期待するような形で禪を描いていたこと、つまり大拙らの提示した禪が「転倒したオリエンタリズム」(禪オリエンタリズム、逆オリエンタリズム、戦略的オクシデンタリズム)であったことも明らかにされてきた⁽¹⁴⁾。

⁽⁹⁾ HARDING, John S., HORI, Victor Sōgen, SOUCY, Alexander, "Introduction: Alternate Buddhist Modernities", *Journal of Global Buddhism*, vol. 21, 2020, pp. 1-10.

⁽¹⁰⁾ COLLINS, Casey R., "Buddhist Contramodernism: Reconfigurations of Tradition for Modernity", *Journal of Global Buddhism*, vol. 21, 2020, pp. 51-69. 「反近代主義」ではなく「対近代主義」と訳したのは、コリンズが Anti と Contra を区別して使用しているためである。コリンズによると、Contra は地下で交差する鉱脈という意味も持ち、音楽では主旋律に対する伴奏・低音なども意味する。さらに、コリンズは「モダニズムの主流・支配的な形態のうちに、関連しながら存在し、あるいはその背後や下層に存在する」と定義している。これらを踏まえて、主流・支配的なモダニズムに対置される・対抗的なものとしての意味を含ませた「対近代主義」という訳を採用した。

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, p. 59.

⁽¹²⁾ STORTINI, Paride, "Between Tradition and Revolution: Political Appropriations of Japanese Buddhism in Italy", *Journal of Religion in Japan*, vol. 10, 2021, pp. 243-270.

⁽¹³⁾ MCMAHAN, *The Making of Buddhist Modernism*, pp. 117-147.

⁽¹⁴⁾ ベルナール・フォール (金子奈央訳) 「禪オリエンタリズムの興起——鈴木大拙と西田幾多郎」(上・下), 『思想』第 960・961 号, 岩波書店, 2004 年。「転倒したオリエンタリズム」という用語は金子の「訳者解説」に拠る(『思想』第 960 号, 136 頁)。「逆オリエンタリズム」, 「戦略的オクシデンタリズム」は BORUP, Jørn, "Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks" in *New Approaches to the Study of Religion. Vol 1: Regional, Critical and Historical Approaches* ed. by P. Antes, A. W. Geertz and R. R. Warne, Berlin, De Gruyter, 2004 に拠る。

また、大拙の思想への神智学・スウェーデンボルグ主義からの影響についての研究もある⁽¹⁵⁾。

その一方で、1960年代以降の欧米における禅の流行については、大拙の研究に比べ、いまだ研究の蓄積が少ない。本研究が着目するのは、曹洞宗の禅僧弟子丸泰仙の1967年以降のフランスにおける活動と、彼が関わっていた食養運動・マクロビオティック運動との実践面・思想面での連関である。食養運動とマクロビオティック運動については、島菌進の研究によって、近代科学に代わる〈癒す知〉という代替知運動として、20世紀初頭から1970年代以降の「新霊性運動」に連なる系譜とその世界観が明らかにされている⁽¹⁶⁾。本論文でいう食養運動とマクロビオティック運動とは、基本的には島菌の整理に従い⁽¹⁷⁾、食養運動は石塚左玄の創始した食養会と戦後それを受け継いだ日本総合医学会に通じる潮流を指し、マクロビオティック運動は1939年に食養会から分派した桜沢如一の流れを引き継ぐ日本CI協会・正食協会などの潮流を指す。弟子丸がマクロビオティック運動と関係があったことについては先行研究でも若干の指摘があるが⁽¹⁸⁾、戦前以来の代替知運動である食養運動と禅との関係については、これまでの研究ではほとんど追究されていなかった。むしろ、これまでの研究ではフランスにおける禅の受容は、弟子丸が禅を科学的・心理学な用語を使って説明したことなどによって、仏教モダニズム論でいう科学的合理主義の立場でとらえられてきた⁽¹⁹⁾。しかし、本研究において食養運動との関係を考察することによって、

⁽¹⁵⁾ 安藤礼二『大拙』講談社、2018年。吉永進一『神智学と仏教』法蔵館、2021年。

⁽¹⁶⁾ 島菌進『〈癒す知〉の系譜——科学と宗教のはざま』吉川弘文館、2003年。田邊信太郎・島菌進・弓山達也編『癒しを生きた人々——近代知のオルタナティブ』専修大学出版局、1999年。

⁽¹⁷⁾ 島菌前掲『〈癒す知〉の系譜』、60頁。

⁽¹⁸⁾ LENOIR, Frédéric, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999, pp. 278-279. (フレデリック・ルノワール (今枝由郎・富樫璽子訳)『仏教と西洋の出会い』トランスビュー、2010年、254頁)。満足圭江「現代フランス社会における仏教受容」、『東洋哲学研究所紀要』第16号、2000年、71頁。呉春美「フランスと禅——弟子丸泰仙の足跡を訪ねて」、『神奈川大学史紀要』第4号、2019年、70・84頁。

⁽¹⁹⁾ アンナ・ルッジェリ「日本宗教から世界へ——日本における禅仏教とヨーロッパでの展開」、芦名定道編『比較宗教学への招待——東アジアの視点から』晃洋書房、2006年では、「禅と科学は対立するものではなく、積極的に同じ方向を歩むもの」とする考えから科学的・心理学的な用語をもって説明する新しさを持っていたことが指摘されている(同、134頁)。藤井修平「仏教は西洋でいかに変化したか——ヨーロッパの禅を中心に」、『中央学術研究所紀要』第48号、2019年によれば、弟子丸には「現代科学や現代文明を批判し、その代わりに東洋の智慧や自然への回帰を称揚する点でニューエイジ的・ニューサイエンス的」な点があるとされるが、弟子丸の立場は「科学を越えた新しい科学を作ることではなく、現代科学と調和すること」であるため、藤井のいう「心の科学としての仏教」に分類される(同、75頁)。「心の科学としての仏教」は藤井「現代日本における仏教と科学の関わり——「科学と宗教」の観点から」、『中央学術研究所紀要』第45号、2016年に説明されている。FUJII, Shuhei, "The History and Current State of Japanese Zen Buddhism in Europe", *Journal of Religion in Japan*, vol. 10, 2021, pp. 199-201 においては、「弟子丸は科学的思考を批判しながら、禅は近代科学とも両立できると主張した」と、弟子丸の科学に対する二面性についても言及されるが、禅の布教のために科学的証拠を参照する彼の姿勢は西洋仏教における科学的合理主義の潮流に属するものとして理解されている。

むしろ弟子丸の描く世界観も代替知運動からの影響が強いことが見て取れ、仏教モダニズム論の枠組みには収まりきらないものであることがわかるだろう。

本論文の各章の課題を整理する前に、ここであらかじめ弟子丸泰仙の経歴を概観しておきたい⁽²⁰⁾。弟子丸は、1914 年、佐賀県諸富町の船問屋の長男として生まれ、本名を泰雄といた。実家は浄土真宗の檀家で、弟子丸が曹洞宗で出家するのは晩年である。上京して就職すると、職場から程近い横浜・鶴見の總持寺で指導する澤木興道の坐禅会に通い始める。在家者も参加する坐禅会は、日露戦後の「修養」ブームに乗って、はじめに臨済宗で、続いて曹洞宗でも大正期から昭和戦前期にかけて盛んとなっており⁽²¹⁾、澤木も同時期に在家者への坐禅の普及に努めた人物であった⁽²²⁾。弟子丸は、出家する希望も持ちながら、澤木の勧めによって当初は在家者として坐禅を継続した。戦時中、インドネシアの鉾山に派遣されていた弟子丸は、戦後日本へ戻ると佐賀で土建業を経営するなどしたが、1965 年、京都で病床にあった澤木に出家を願い出て、禅僧となる⁽²³⁾。その 2 年後の 1967 年、弟子丸はフランスに渡航し、1982 年に逝去するまでに、「会員数 30 万人」⁽²⁴⁾ともいわれる国際禅協会を組織するなど、主にヨーロッパで禅の普及に努めた。

弟子丸は、在家修行者としての期間が長く、寺院で生まれ育った僧侶とは異なる経歴を歩んでいる。フランスで禅として語られたことの多くはこの在家期間に彼が学んだことが影響していると考えられよう。それゆえ、弟子丸がフランスで禅として語ったことを、食養運動と禅の連関のなかで考えるためには、食養運動の起源に遡って、彼らの世界観がどのように形づくられ、どのように禅と関連するのか、運動を担った主要な人々の言説から確認する必要がある。また、これまでの研究では、弟子丸泰仙がフランスへ渡航した経緯はそれほど明確ではなかった。食養運動・マクロビオティック運動の歴史を研究している民間の研究者である伊東修・田村茂兵衛によって指摘されているのは、弟子丸の渡仏のきっかけを作ったのは桜沢如一（1893-1966）のマクロビオティック運動であったということである⁽²⁵⁾。これらの運動と禅の関係を明らかにすることで、1960 年代後半にフランスで禅が受容されるということが、より広い思想的背景をもつものであることがわかるだろう。

⁽²⁰⁾ 敗戦・引揚げまでの弟子丸の半生については本人の自伝である弟子丸泰仙『無一物からの挑戦——パリ禅僧半生記（青春篇）』文京書房、1973 年に拠っている。

⁽²¹⁾ 武井謙悟「近代日本における禅会の普及に関する考察——『禅道』・『大乘禅』の記事を中心として」、『近代仏教』第 26 号、近代仏教史研究会、2019 年、54-61 頁。

⁽²²⁾ 澤木興道の生涯については、田中忠雄『沢木興道——この古心の人』（上・下）、大法輪閣、1990 年を参照。昭和戦前期に東京で澤木興道の坐禅会が複数の寺院に広まった様子については、藤田俊訓「叩いてもろう——東京へ老師を迎えた事情」、『澤木興道全集別巻 1』大法輪閣、1967 年、132-139 頁に詳しい描写がある。

⁽²³⁾ 弟子丸泰仙「最後の弟子」、『澤木興道全集別巻 1』大法輪閣、1967 年、184-190 頁。

⁽²⁴⁾ 同『日本人に“喝”——禅的人生のすすめ』徳間書店、1981 年、奥付。

⁽²⁵⁾ 伊東修「歴代会長素描 沼田勇」、『食養への道 特定非営利法人 日本総合医学会 創立六十周年記念誌』特定非営利法人日本総合医学会、2015 年、67 頁。田村茂兵衛「石塚左玄に関する点描②——左玄没後 100 年によせて——『五木寛之・21 世紀仏教の旅（NHK ハイビジョン特集）』とヨーロッパに禅を広めた弟子丸泰仙と『食養』、『食養の系譜研究 石塚左玄に関する点描——左玄没後 100 年によせて』日本総合医学会、2009 年、9-19 頁。

そこで本論文では、多様な側面を持つ弟子丸のフランスでの活動のなかでも、渡航のきっかけとなった食養運動・マクロビオティック運動と禅の関係に焦点を合わせていく。続く第2章では、弟子丸とマクロビオティックとの関係について語る前に、禅と食養運動にどのような結びつきがあったのかを食養運動の歴史をさかのぼって探り、その両者が交錯する世界観を明らかにする。さらに第3章では食養運動・マクロビオティック運動と弟子丸の禅の世界観がどのように交錯しているかを解明し、彼らが近代にどのように対峙しようとしていたのかを明らかにする。本論文は、日本とフランスで交錯した食養運動と禅が、とくに西洋医学に代表される科学的合理主義的な近代との関係をどのように意識し、どのような世界観を持っていたかを明らかにすることで、仏教モダニズム論やこれまでの諸研究が明らかにしていない禅の受容の文脈を解明できると考える。

2. 禅と食養の関係と世界観

2-1 戦前の食養運動とその世界観

ここではまず、近代の食養運動の源流にさかのぼって仏教・禅との関わりやその世界観を確認する。近代の食養運動は、「自然食の創始者」ともいわれる医師・石塚左玄（1851-1909）の思想が源流と考えられている。石塚は、福井藩の漢方医の長男として生まれ、明治維新後、医師と薬剤師の資格を取得して長く陸軍医として勤務した。1896年、予備役編入に前後して、穀物食とカリウム・ナトリウムの2つのミネラルを重視した一連の論文を発表、退役後には『化学的食養長寿論』を出版し、さらに、1907年には「化学的食養会」を発足させ、『化学的食養雑誌』⁽²⁶⁾の刊行を開始し、組織的な食養運動を始める⁽²⁷⁾。

石塚は「命は食にあり」という考えから、食物を重視した。石塚の挙げる食養の原理の一つに、「人類は穀物食の動物である」とする「穀食動物論」がある。石塚が穀物のなかでも重視したのは米で、それも玄米のまま食べることを推奨した。玄米は、「順化適応した先祖代々の食」を食べる「風土食論」、「食物を丸ごと食べる」という「自然食論」、カリウム・ナトリウムの含有量のバランスがとれている「陰陽調和論」の原理にも適合したものである。これらの思想と玄米食の実践はのちの食養運動やマクロビオティック運動にも継承されている⁽²⁸⁾。

しかし、食養運動が当初から禅と深いつながりがあったというわけではなく、むしろ石塚の創始した「化学的食養会」は、その年に初めて収穫された米が供物となる「神嘗祭の日」を選んで発足しており、神道との関連性を意識している⁽²⁹⁾。だが、島菌も指摘するよ

⁽²⁶⁾ 食養会により1907年11月に第1号刊行。

⁽²⁷⁾ 石塚の経歴については、一瀬速「食養・食育の創始者 石塚左玄」、前掲『食養への道』、22-23頁を参照した。

⁽²⁸⁾ 同前、23頁。沼田勇『幕末名医の食養学——いま甦る「石塚左玄」の粗食健康法』光文社文庫、1993年。島菌前掲『〈癒す知〉の系譜』、67-71頁。

⁽²⁹⁾ 「化学的食養会発会式概略」、『化学的食養雑誌』第1号、食養会、1907年、59頁。田村茂兵衛「石塚左玄に関する点描③——左玄没後100年によせて——石塚左玄の『食養』と陽明学者「安岡正篤」と「大川周明」——知られざる敗戦の昭和と現代」、前掲『食養の系譜研究』日本総合医学会、2009年、58頁。

うに、石塚の著作にも仏教的要素は含まれている。それが、「自然環境との一体不可分を強調する」、「身土不二」の原理に繋がる考え方である⁽³⁰⁾。ただし、「身土不二」という言葉を使いはじめたのは、石塚の死後に食養会長となった西端学であり、石塚は「風土異則民俗不同」という言葉を使っていた⁽³¹⁾。

島藺進は、林仁一郎による整理を受けながら、食養運動を「食養会」と「マクロビオティック（正食）」の二派に整理している。前者は「伝統的な養生論と同様、精神論を含みつつも実際の健康法の範囲を大きくはみ出すことなく、西洋医学に基づく医療との平和共存を目指し、まずは西洋医学の枠内に落ち着こうとしていた」とされ、後者は「広い意味での宗教的といえるような体系的思想を掲げ、西洋科学への正面からの批判を打ち出していく」とされる⁽³²⁾。

しかしながら、前者に属し、玄米食普及の主唱者であった二木謙三（1873-1966）の講演録を参照すると、彼の思想を「科学的である」と単純に割り切ることはいできない。二木は、東京帝国大学医学部教授を務めた、「二木式腹式呼吸法」でも有名な医学者である⁽³³⁾。修養団の団長を務め、修養運動に関わっていただけでなく、二木は若い頃に天龍寺で参禅しており⁽³⁴⁾、東京帝大退職後には合気道も習い、戦後「日本心霊医学会」の会長ともなるなど⁽³⁵⁾、宗教やスピリチュアルな運動とも関わりが深い人物であった。二木は、石塚の後を継いだ岡部剛雄の治療を受けて以来、玄米食実践者となり⁽³⁶⁾、玄米を「完全食」として推奨し、書籍や講演などで積極的に普及しようとしただけでなく、1942年には当時の首相東條英機に対して玄米食を国民に普及させるよう進言したとされている⁽³⁷⁾。

二木の玄米食普及は、米を供物とする国家神道と関わって国家主義的な言説と結びついている。戦前・戦後の米食をめぐる共同性とその「日本米イデオロギー」について論じた岩崎正弥によると、二木が玄米食の普及を主張した根拠は三点ある。第一に、玄米は多様な栄養分を含む「完全食」であること、第二に、もともと日本人が常食してきた「神代の食」であること、第三に、玄米食が正しい精神を育むことである。第三の点については、「白米食・肉食の精神への悪影響にふれ、玄米食と菜食主義がよいことを、二木は繰り返し主張した」とされる。こうした主張を岩崎は「玄米食イデオロギー」と呼んでいる⁽³⁸⁾。

二木の玄米食普及は、単に栄養価が理由なのではなく、玄米食を神代から伝わる日本の伝統とみなしたことで、国家神道の世界観とつながっている。二木は、「玄米食といひ、

⁽³⁰⁾ 島藺前掲『癒す知の系譜』、102-105頁。

⁽³¹⁾ 沼田勇『病いは食から——「食養」日常食と治療食』農村漁村文化協会、1978年、38-39頁。

⁽³²⁾ 島藺前掲『〈癒す知〉の系譜』、187頁。これは、林仁一郎の整理を踏襲したものである（林仁一郎「師と友を失いて」、同『食養の生涯』林久仁於、1977年、346頁）。

⁽³³⁾ 二木の経歴は主に二木謙三先生記念会実行委員会編『二木謙三先生を追慕して』二木謙三先生記念会、1969年の年譜（307-311頁）による。

⁽³⁴⁾ 沼田勇「先生を貫くもの」、同前、269頁。

⁽³⁵⁾ 岡田道一「（短歌）日本心霊医学会と会長二木謙三先生」、同前、213-214頁。

⁽³⁶⁾ 林前掲「師と友を失いて」、343頁。

⁽³⁷⁾ 小菅桂子『近代日本食文化年表』雄山閣、1997年、176-177頁。

⁽³⁸⁾ 岩崎正弥「悲しみの米食共同体」、池上甲一・岩崎正弥・原山浩介・藤原辰史『食の共同体——動員から連帯へ』ナカニシヤ出版、2008年、51-53頁。

完全食といひ、或は繭を作り糸を繰ると云ふことは、歴史によると皆天照大神自らなさいましたことが今日に伝つたのであります」と述べ、「大嘗祭のお祭り」が『日本書紀』の「斎庭の穂」の記載に由来するものであるとし⁽³⁹⁾、国家神道の構成要素である皇室祭祀⁽⁴⁰⁾と玄米食を関連付けている。さらに、昭和戦前期の次の二木の講演録では、「日本人は加熱飲食法と白米廃止玄米食法とを厳守励行する時は、日本は世界に誇るべき健康無病長寿第一の国となり、又富強第一の国となると信ずるのである」⁽⁴¹⁾、「正しき食物の正しき量を正しく摂ることによつて、健全なる肉体と精神とを願ひ求め、一身一家の平安向上を図ると共に、国家の幸福と発展とを期すべきである」⁽⁴²⁾と、個人の健康・精神と国家の発展を同一線上にとらえている。このように、玄米食は、健全な肉体・精神を得ることが国家の発展につながるという国家主義的な言説と結びついていたのである。

このような思想的背景のもと、二木は玄米を国民食とするよう政府にはたらきかけ、1942年11月24日、政府は玄米食の普及を閣議決定した⁽⁴³⁾。しかし、食養会は1942年に他団体と統合して改組され「国民食協会」となり⁽⁴⁴⁾、さらに軍隊に動員される医師もいたため、食養会独自の活動は困難となる。

以上のように、戦前・戦中の食養運動においては、運動の担い手が仏教や禅に言及することはあつたにせよ、それほど仏教的・禅的な要素が前面に出ているわけではない。むしろ、二木謙三が強調したように、戦中には玄米が神代史や国家神道の祭祀と結びつけて考えられていた。さらには、個々人の玄米食の実践が国家の発展と結びつけられて考えられており、食養運動はナショナリズムと結びつく政治的なイデオロギーの色濃い実践であつた。

2-2 戦後の食養運動

では、いつからどのようにして食養運動と禅は関係を深めていったのか。戦後の食養運動の担い手であつた「日本綜合医学会」に集つた医師や民間療法者と、澤木興道の坐禅会に集つた参禅者の多くが重なっており、弟子丸泰仙に関係する禅と食養運動の人脈を形づくっている。ここでは、戦後の食養運動と禅に関わつていった医師や民間療法者の系譜について明らかにする。

戦前の食養運動は、二木の言動にみられるように国家神道やナショナリズムと結びついていたが、戦後の食養運動は、禅との関わりを深めていく。禅に接近した食養運動の担い手は、杉靖三郎、林仁一郎、沼田勇、安陪豊治などの医師や民間療法者を中心とした人々である。彼らの多くは曹洞宗の禅僧澤木興道の坐禅会に参加していた。戦中から戦後にか

⁽³⁹⁾ 二木謙三「完全食の歴史」、同『二木博士講話集』高木逸磨、1933年、555頁（旧字体は新字体に改めた。以後の引用も同様）。

⁽⁴⁰⁾ 島藺進『国家神道と日本人』岩波新書、2010年、65頁。

⁽⁴¹⁾ 二木謙三「健康長寿と経済生活」、前掲『二木博士講話集』、420頁。

⁽⁴²⁾ 同「二食主義の勧め」、同前、536頁。

⁽⁴³⁾ 小菅前掲『近代日本食文化年表』、176頁。

⁽⁴⁴⁾ 「臨時社員総会記事」、『食養——国民の食生活指導誌』第419号、国民食協会、1942年、43-45頁。

けて澤木は胃潰瘍を患っていたが、澤木は食養医であった林仁一郎の下で戦前から治療を受けており、疎開先だった伊豆の大仁では沼田勇の玄米食療法を受けて胃潰瘍から回復するに至る。このことが直接のきっかけとなって、長野県上田市で行われていた全国から参禅者の集まる澤木の坐禅会では玄米食が提供されるようになり、門下の参禅者にも玄米食が広まった。その中にいた弟子丸も、玄米食を取り入れていった一人であった⁽⁴⁵⁾。

戦前の食養会に医師は少なかったとされるが⁽⁴⁶⁾、戦後の食養運動はまず河内省一、沼田勇らの医師が中心となってまとめ、1948年に「第三医学研究会」（のちに世界医学協会と改称）を結成し、『第三医学』（のちに『世界医学』と改名）が発刊された⁽⁴⁷⁾。彼らは、近代医学とは異なる医学を構想していた。世界医学協会の機関誌『世界医学』の「巻頭言」によれば、「マコトの幸福、真の自由、世界人類の永久平和は、マコトの健康から生まれる」、「医学の理想は、今日のような「不自然な医学」の要らない社会を造ることである」と主張されている。具体的な方法としては、「手のひら」で治しつゝ、或いは治つたアト「正しい食」によつて、ソレを裏付けすれば、永久に健康と幸福と自由と、従つて平和が得られる」、さらには「東洋医学の鍼灸・アンマ・按摩・導引・脊椎矯正法（例えば「長生術」）等の手技療法及び煎じ薬」を用いるとされている。これらは彼らが「不自然な医学」と呼ぶ西洋近代医学に対抗しようとする治療法であり、東洋医学や民間療法に根差しているものであった⁽⁴⁸⁾。

この世界医学協会を前身として、1954年には沼田勇・中川雅嗣・渡会浩らの医師を中心に、二木謙三を会長に推戴して日本総合医学会が発足する⁽⁴⁹⁾。その開会に際しては、「非正統派とも言われるべき医学が食養療法であり、断食療法である」が、「これら非正統派的医学を科学的に検討してこれを正統医学の一環にするべく努力する」⁽⁵⁰⁾と発言されていた。この学会では、明治以降に医学の主流から外れてしまった東洋医学などの治療法に再び光を当てることが重視されていたといえる。また、この学会は食養や漢方、鍼灸など東洋医学に基づいた治療法を実践する民間人にも開かれていた⁽⁵¹⁾。

また、1952年に『世界医学』が終刊すると、1953年には戦前の食養会が復活し、食養雑誌が『食養』として復刊され、食養運動に関する論考を掲載して1971年まで存続する。以

⁽⁴⁵⁾ 伊東前掲「歴代会長素描 沼田勇」, 67頁。田中前掲『沢木興道（下）』, 367-369頁。

⁽⁴⁶⁾ 林前掲「師と友を失いて」, 347頁。

⁽⁴⁷⁾ 伊東前掲「歴代会長素描 沼田勇」, 67頁。

⁽⁴⁸⁾ 「巻頭言 世界医学は ナニをネライ ナニをスルカ」, 『世界医学』第13・14号, II-1頁（編集者の河内省一による）。

⁽⁴⁹⁾ 伊東前掲「歴代会長素描 沼田勇」, 67頁。伊東修「日本総合医学会の創立と思想」, 『季刊 総合医学』vol. 44, No. 399, NPO法人日本総合医学会, 2021年, 10-11頁。

⁽⁵⁰⁾ 林仁一郎「総合医学会の創立」, 前掲『食養の生涯』, 183頁。1954年12月24日熱海市順天堂医科大学寮で行われた第一回総合医学会の「開会の辞」の要旨より。

⁽⁵¹⁾ 一瀬速「日本総合医学会とは」, 前掲『食養への道』, 18頁。現在、「総合医学」の意味として説明されているのは、「世界中のバラバラの医学、医療を一つにまとめる」という意味と、英語訳 Holistic Medicine でいう「全人的な医療」、すなわち「ヒトを臓器別に考え医療をするのではなく、体全体として考えていこうという医療」という意味が込められているとされている（山口康三「総合医学とは何か(1)」『季刊 総合医学』vol. 44, No. 400, NPO法人日本総合医学会, 2022年, 18頁）。

後、日本総合医学会と食養会・『食養』が戦前の食養運動を継承する潮流となる。

以上のように、日本総合医学会は、近代医学には含まれない玄米食や断食といった代替医療を担う団体として設立された。日本総合医学会の潮流に属する医師の思想は、全面的に西洋医学に基づくわけではなく、代替医療の実践も含むものである。この中心にあった沼田勇・林仁一郎らは、澤木興道の坐禅会に集っていくようになるが、食養運動と禅はどのような思想的な連関を持ったのか。次に、沼田の世界観を通して食養運動と禅がどう結び付けられているのかを確認する。

2-3 食養の世界観と仏教・禅の交錯

ここでは、日本総合医学会発足に中心的役割を果たした人物の一人であり、後に第4代会長となる医師沼田勇（1913-2010）の世界観に着目する。沼田は、戦前は北里研究所の所員であったが、食養会の医師林仁一郎の下で食養を学び、戦中は陸軍医として中国で勤務した。戦後、復員すると1947年に伊豆の国市大仁に医院を開業している⁽⁵²⁾。澤木興道を玄米食支持者に変えた沼田は、澤木の下で坐禅を修行し、仏教にも強く傾倒していた人物である。沼田は『第三医学』、『世界医学』、『食養』各誌に数多くの論考を寄稿しており、数冊ある著作は、こうした論考をベースとして加筆されたもので、その主張に概ね一貫性がある。したがって、ここではそれらの著作に拠りながら沼田の世界観の要点を素描することを試みる。沼田が挙げる食養の主要な原則のなかには、石塚左玄から継承した、風土食論と一物全体食論がある。この二つの原則は仏教思想からの影響も見られ、かつ食養の中心的な原理をなしているもので、以下ではこの二つの原則を軸に沼田の思想の概要を示す。

まず、風土食論とは、人はその生まれた風土の食物を摂取するのがよいという考え方である。食養では「身土不二」という仏教語で表現されるが、沼田の説明によれば、これは「土に生れ、土に住み、土に帰る、畢竟、人間は土の化物である」となす人間と土とのただならぬ解け合いであるとされ、澤木のいう「自分と世界には継ぎ目がない」という言葉に相当するという。沼田は、この風土食論の創始を探る際に、ヒポクラテス、ボダン、ヘルダー、和辻哲郎、西田幾多郎を参照しながら論じている⁽⁵³⁾。

もう一つの原則である一物全体食論は、「食物は凡て全体を食べなければいけない、生きて居る物は全体で陰陽の調和が取れて居るのだ」という石塚左玄由来の原則である⁽⁵⁴⁾。この原則によれば、米ならば玄米、野菜は皮つきのまま、魚も骨ごと食べることになる。沼田は、山間・森林などに住み、こうした原則にかなう原始的な食生活を営む人々を賛嘆した。彼らは自然の動物のような生活をしながら、ほとんど病気になることがない。まさに「自然は医なり」だというのである。では、近代人が彼らと同様の健康を得るにはどうすればよいか。沼田は、「仏陀の指摘せる如く、煩惱を断つこと」が必要だという。「煩惱

⁽⁵²⁾ 伊東前掲「歴代会長素描 沼田勇」, 67 頁。

⁽⁵³⁾ 沼田勇「身土不二論（一）——身と土とは果たして一つか」, 『第三医学』第12号, vol. 3 No. 4, 1950年, 5-8 頁。後年には身土不二は「天地万物とわれは一体」という言葉でも語られる（沼田前掲『病いは食から』, 39 頁）。

⁽⁵⁴⁾ 同「食養の科学——一物全体食論」, 『第三医学』第6・7号, vol. 2 No. 3, 4, 1949年, 2 頁。

を擁護し、育成するが如き無反省な、あやまれる文化、人工的不徹底な生活と環境とが、より早くその〔人類の：引用者注〕滅亡を促進せしめるのではないかと危惧する」と、沼田は近代文化が煩惱を増幅して自然に逆らい、退廃に向かっていると見る⁽⁵⁵⁾。それとは逆に、「我々は自然の産物であり、自然と共に生きていく、自然と一体になっていくことが、我々の最も合理的な生き方でなければならぬ」と、沼田は自然な生き方を推奨する⁽⁵⁶⁾。

沼田は、「人間の体などは全く法爾自然に具わっている」と、「法爾自然」という仏教語を使って、鳥や蝶と同様に独自の天分をもつ人間も自然にあるようになるべきだという。ところが、「科学の進歩に伴って生れた文化の如きは、およそ法爾自然とは相反する方向に走っている」と、近代科学・近代文化を批判する。沼田にとって、科学的・文化的な生活と対極に据えられるのが、仏教の修行生活である。「仏道生活はまた一見良識的生活に符号するものであるが、自制、反省、自重によってやるのではなく、自然そうなるのである」というように、沼田のいう仏道生活は、必然的にそうになっているものである。さらに、「自然にできあがった叢林生活の中の食生活は、食養道者の考えて居る食生活と符号して居り、食養道をしてまた仏道と等しからしめなければならない」とまで主張し、食養と仏教は極めて近い関係に置かれるのである⁽⁵⁷⁾。

このように、沼田の食養論は、「身土不二」と「法爾自然」という二つの仏教語に要約されるといえる。戦後の食生活の西洋化や科学的栄養学の普及、欲望に肯定的な近代文明の負の側面に対して東洋的な原理によって対抗しようという沼田の姿勢がみてとれる。より後年の著作では、シュペングラーの名前にも言及しながら、「欧米的・近代化原理の文明は没落しようとしている」と断言し⁽⁵⁸⁾、「その進歩のかげの退歩、善のうらの悪に目をつむることはできない」⁽⁵⁹⁾と、西洋近代文明への批判は強くなっている。

一方で沼田は、石塚のナトリウム・カリウムの陰陽論を「一種の直観類型論として参考にするとどめる」⁽⁶⁰⁾とし、現代では依拠できないものとして退けており、食養の根拠を科学的証明に求めて、西洋近代科学を完全に否定しているわけではない。この点は、沼田と桜沢が相異なる点でもある。沼田は、近代西洋医学の科学的な思考法を一旦受け入れた上で、日本の伝統的な食餌法を見直し、西洋医学のあり方に疑問を投げかけ、両者を「総合」する医学を作りだそうとしていたのである⁽⁶¹⁾。

⁽⁵⁵⁾ 同「自然生活者の健康——自然は医なり」、『世界医学』第16号，vol. 4 No. 4，1951年，7頁。

⁽⁵⁶⁾ 同「昔の日本人と食物——世界一等の健康国 日本」、『世界医学』第17号，vol. 5 No. 1，1952年，9頁。

⁽⁵⁷⁾ 同「仏教と食養」、『食養』第430号，1961年，50頁。

⁽⁵⁸⁾ 同前掲『病いは食から』，50頁。

⁽⁵⁹⁾ 同『医学の不安——死滅の危機と生存の処方』農村漁村文化協会，1977年，4頁。

⁽⁶⁰⁾ 同前掲『幕末名医の食養学』，125頁。

⁽⁶¹⁾ この点で、島菌の「西洋医学に基づく医療との平和共存を目指し、まずは西洋医学の枠内に落ち着こうとしていた」という食養運動への評価は、桜沢のマクロビオティックとの対比を強調しすぎているきらいがある（島菌前掲『〈癒す知〉の系譜』，187頁）。沼田の世界観に見られるように、食養運動も、西洋近代科学文明に対する懐疑から、西洋医学のあり方を見直すという方向性では桜沢の運動とも共通していたといえる。

桜沢如一が『易』の思想を中心に独特の世界観を練り上げていった一方で、沼田は仏教・禅の思想と結びつきながら、西洋由来の西洋批判をも参照しつつ、東西の知識を融合するもう一つの近代を想像していった。こうした食養と禅が絡み合う潮流のなかに、弟子丸泰仙も位置づけられる。弟子丸も、澤木に参禅するなかで、沼田をはじめとする食養実践者と交流しながら、食養運動にも関わっていくこととなった。

3. フランスにおける禅と食養の交錯

3-1 マクロビオティック運動と禅

1967年、弟子丸はフランスに渡航する際、沼田らの食養運動からの支援を受け、パリのマクロビオティック食料品店を目指して行った。弟子丸は食養運動とは戦後からすでに関わりを持っていたが、桜沢の最晩年にはマクロビオティック運動にも関わっていく。第3章では、この二人の関係から、禅と食養運動・マクロビオティック運動が交錯していく様相を明らかにしつつ、彼らが近代にどのように対峙しようとしていたのかを考察する。

なお、桜沢如一のマクロビオティック運動の成り立ちについては島菌による研究⁽⁶²⁾があるため、ここでは詳述はしない。食養運動に深くかかわっていた桜沢が1939年に食養会と袂を分かつことになった原因は、彼が食養会の病院で医師免許なしに患者の診察を行った医師法違反にあった⁽⁶³⁾。彼は食養会から追放され、その後大津に無双原理講究所を設立して食養会から独立した活動を開始する。「無双原理」とは『易』の陰陽の原理のことで、これが桜沢の世界観を特徴づけている。沼田をはじめとする食養運動の医師は石塚の陰陽論を科学的根拠に欠けるものとして受け容れなかったが、桜沢は陰陽論を体系化し、1929年にフランスに渡航した際、『極東の哲学と科学における唯一原理』⁽⁶⁴⁾を出版していた。戦時中の桜沢は、鈴木直子の研究によると、「西洋近代批判を露骨に打ち出した好戦的な本を次々に出版しつつ、いっぽうで子ども向けの「健康学園」などの教育事業を行って玄米菜食を広めていた」⁽⁶⁵⁾とされ、戦争に協力的な出版活動ゆえに、戦後は公職追放を受けている。

戦後、桜沢は国内では食養の「真生活協同組合」を組織しつつ、国内よりも海外に活路を見いだしていた。彼は弟子をアメリカやブラジル、ドイツ、フランス、ベルギー、ベトナムなどに送り出し、自身も1953年以降、各地の拠点を訪ねて自身の食養法を広めていく。1959年には、彼がマクロビオティックという用語を本のタイトルに初めて使用したとされ

⁽⁶²⁾ 島菌前掲『〈癒す知〉の系譜』、180-201頁。松本一朗『食生活の革命児——桜沢如一の思想と生涯』地産出版、1976年、44-117頁も参照。

⁽⁶³⁾ 「食養会と桜沢如一氏との関係に就いて」、『食養』1941年臨時号（社員総会号）、食養会、1941年、31-32頁。

⁽⁶⁴⁾ SAKURAZAWA, Nyoiti, *Principe unique de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1931.（日本語では桜沢如一『易——萬有根本無双原理』食養会、1936年として出版されている）

⁽⁶⁵⁾ 鈴木直子「平塚らいてうと玄米食」、『思想』第1118号、岩波書店、2017年、122頁。

る⁽⁶⁶⁾, *Zen Macrobiotics* (『ゼン・マクロビオティック』)⁽⁶⁷⁾を英語で執筆する。本書において桜沢は、マクロビオティックとは「無限の宇宙を弁証法的に把握した東洋の哲学と医学の生物学的、生理学的な応用」⁽⁶⁸⁾だと述べている。要するにこの用語は、ミクロに分析的・微視的な西洋の医学や生理学に対して、東洋哲学・東洋医学がマクロで総合的・巨視的な視点を持つと強調したものだといえよう。

本書において桜沢はマクロビオティックを「Zen」と結びつけた。本書の編集者のカール・フェレは、「当時の Zen の人気を利用して Zen という語が使われた」という可能性にも言及しているが、実際には「桜沢の意図はより根本的であったかもしれない」としている。というのも、本書の桜沢の手稿のタイトルが *Macrobiotics: The Biological and Physiological Foundation of Zen Buddhism* (マクロビオティック：禅仏教の生物学的および生理学的基盤) となっていたからだという⁽⁶⁹⁾。とはいえ、桜沢の禅に対する言及は限られている。桜沢によればマクロビオティックとは「医療というよりもむしろ教育であり、あなたの理解と意志いかんにかかっている。それは「サトリ——自己実現、解脱——を探究する道であり、自ら獲得しなければならない」のだという⁽⁷⁰⁾。石塚左玄は、陰陽の秩序を直観的に把握するものとして『易』の思想を導入したが、桜沢はマクロビオティックの実践に対する理解・意志の到達点に「サトリ」を置いたのである。ただ、桜沢によればマクロビオティックの実践によってサトリに到達するとされており、「マクロビオティックなくして仏教は成立しえない」⁽⁷¹⁾とされ、桜沢にとっては禅もマクロビオティックのなかに包括されるものだった。

桜沢は、世界各地に拠点を作った一方で、1966 年夏には、世界中のマクロビオティック実践者を日本に集めて会合させる「精神文化オリンピック」を計画していた。この行事について桜沢は「肉体の祭典に対する精神の祭典」、すなわち「文化と平和、精神と美と健全の祭典」と位置づけ、「世界恒久平和会議」とも呼んでいる⁽⁷²⁾。この行事は、1966 年 7 月半ばから 8 月半ばの約 1 か月間をかけて、東京・長野・伊勢・京都・岡山・広島・鎌倉・

⁽⁶⁶⁾ 橋本政憲「“マクロビオティック”とは?」,『新しき世界へ』第 534 号,日本 CI 協会,1981 年,50 頁。橋本によると、この用語は、もともとドイツの医学者 C. W. フーフエラント (1762-1836) の著書, *Das Makrobiotik* (1796) が最初とされている。この本は「飲食のみでなく、大気、水質、衣服、家屋、入浴、運動、旅行などまで論じているというから、全体的な養生法の本」とされる。

⁽⁶⁷⁾ 桜沢如一 (村上譲顕訳)『ゼン・マクロビオティック——自然の食物による究極の体質改善食養法』日本 C I 協会, 1996 年, 6 頁。初出は英文でタイプ印刷版, *Zen Macrobiotics, The Biological and Physiological Foundation of Zen Buddhism*, 1959. 改訂版は OHSAWA, Georges, *Zen Macrobiotics: The Art of Rejuvenation and Longevity*, Los Angeles, The Ohsawa Foundation, 1965 (本論文が参照したのは 2013 年刊行の第 5 版)。フランス語版は *Id., Le Zen macrobiotique; ou, L'art du rajeunissement et de la longévité*, Paris, Vrin, 1964.

⁽⁶⁸⁾ 桜沢前掲『ゼン・マクロビオティック』, 18 頁。

⁽⁶⁹⁾ OHSAWA, *Zen Macrobiotics*, p. 6.

⁽⁷⁰⁾ 桜沢前掲『ゼン・マクロビオティック』, 64 頁。

⁽⁷¹⁾ 同前, 82 頁。

⁽⁷²⁾ 桜沢如一「肉体の祭典と精神文化の祭典」,『新しき世界へ』第 369 号,日本 CI 協会,1966 年,1 頁。

伊豆などの寺社仏閣参詣や広島原爆忌参列を含む行程が組まれていた。彼はマクロビオティックを「和」の正食⁽⁷³⁾と呼び、「日本人のヤサシサ、シズカサ、ヘリクダリ、ツマシサ、平和の世界が今も庶民の生活の中にあることを実地にたしかめさせ、最後に世界恒久平和確立のみちを感じさせたい」⁽⁷⁴⁾と述べている。精神文化オリンピックには、玄米を食べることこそが平和につながる、ゆえに日本の食文化を世界に広めるべきだ、という平和主義版の「玄米食イデオロギー」⁽⁷⁵⁾ともいえる主張が伴っていたのである。

ところが、桜沢はこの行事が開催される3か月前の1966年4月に急逝する。弟子丸泰仙は、桜沢亡きあとこの行事の「事務局長」⁽⁷⁶⁾として組織活動に従事しただけでなく、日本各地を巡る行程に随行して、禅についての講演と坐禅の指導を行っていた⁽⁷⁷⁾。このことがきっかけとなって、弟子丸の禅の指導を望んだフランスのマクロビオティック実践者たちから、弟子丸は翌年パリへと招聘されることになったのである。

3-2 フランスにおける弟子丸泰仙の禅の世界観

では、弟子丸がフランスに渡った目的はマクロビオティックの普及だったのか。1967年、パリからの招聘を受けた弟子丸は、『食養』誌上で「東洋文化研究所」設立の計画を明らかにしている。この計画は、食養会だけでなく、日本総合医学会にも協力が呼びかけられていた⁽⁷⁸⁾。弟子丸が『食養』誌上で紹介しているフランス居住のマクロビオティック指導者吉見クリムによる書簡では、「弟子丸先生は禅と食養を一つに結んで東洋精神文化を説かれる第一人者として、先生の人気はパリでなみなみならぬものがあり」⁽⁷⁹⁾と述べられており、弟子丸は「禅と食養を一つに結ぶ者であり、「東洋精神文化」をもたらす者としての期待がかけられていたことがわかる。

1967年7月にパリに到着した弟子丸泰仙は、はじめマクロビオティックの食料品店に寄宿しながら、パリでの講演、南仏の保養地のマクロビオティック・キャンプでの坐禅指導、イタリア、オランダ、西ドイツ、ベルギーなどでの出張指導など、各地からの招聘に応じて精力的に日程をこなしていく⁽⁸⁰⁾。このように、弟子丸は当初マクロビオティックの組織

⁽⁷³⁾ 同前。稻（禾本科植物）を示す「禾」を「口」にすることが「和」につながる、という言葉遊びにもなっている。

⁽⁷⁴⁾ 同前。

⁽⁷⁵⁾ 岩崎前掲「悲しみの米食共同体」、51-53頁。

⁽⁷⁶⁾ 「世界恒久平和大会議役員名簿」、『新しき世界へ』第369号、日本CI協会、1966年、1頁。

⁽⁷⁷⁾ 「弟子丸師講話」、『新しき世界へ』第371号、1966年、22・23頁。

⁽⁷⁸⁾ 弟子丸泰仙、コレット・マンサン、沼田勇「禅と食養の座談会——東洋文化研究所設立問題」、『食養』第440号、食養会、1967年、30-41頁。林仁一郎「弟子丸先生に協力しよう——東洋文化研究所設立」、同、2頁。

⁽⁷⁹⁾ 弟子丸・マンサン・沼田前掲「禅と食養の座談会」、33頁。

⁽⁸⁰⁾ 弟子丸泰仙「弟子丸大和尚よりの第一便——フランスにおける坐禅と食養指導開始」、『食養』第441号、食養会、1967年、30-32頁。同「坐禅と食養指導の旅」、同第442号、1968年、19-22頁。同「西欧開教経過報告書」、同第445号、1970年、58-61頁。同「ヨーロッパ禅行脚」、『曹洞宗報』第395号、曹洞宗宗務庁、1968年、58-66頁。

に頼って禅の普及を始めたが、その後は東洋文化研究所設立よりも「自由な立場にいて、坐禅と伝道に集中し、既に十数か所の道場の地固めと拡大に専念したい」⁽⁸¹⁾と方針を変え、1969年にはヨーロッパ禅協会を設立して独立することになる⁽⁸²⁾。彼は、食養やマクロビオティックに付随した禅の普及活動から、禅中心の普及活動へとその軸足を移したのである。

では、弟子丸はフランスでどのように禅を紹介していたのか。ここでは、食養運動とマクロビオティックの世界観を弟子丸がどのように継承しながら禅を語っているのかを、弟子丸のフランス語の著作『本当の禅——新鮮な泉、内面の革命』⁽⁸³⁾と『実践と集中——禅と日常生活』⁽⁸⁴⁾を中心に検討する。なお、弟子丸の著作の話題は多岐にわたるため、ここでは特にこれまでの食養運動やマクロビオティックの世界観との重なりと相異が見られる点として、文明論、近代医学批判、平和論、治療法としての禅についての言及に焦点を絞って確認することとする。

沼田勇の思想に見られるように、食養運動においては、西洋近代を批判しつつ、東西の知識を融合しようとする志向が見られた。弟子丸も同様に、「近代の国家・国民・社会は、唯物論の勝利を確立しようと努めてきた。しかし今、この物質文明の勝利は行き詰まりをみせている」⁽⁸⁵⁾というように、西洋文明が行き詰まりを迎えているという認識を示している。弟子丸は西洋文明を論じる際に、トインビーやマルロー、タゴール、シュペングラーの言葉を参照しており、例えばトインビーの言葉として「この物質文明から、東洋の伝統的な知恵の貢献によって、精神文明を構築しなければならない。新しい世代の使命は、この人類の次なる文明の特徴を発展させることである」⁽⁸⁶⁾と述べ、物質的な西洋文明において精神的な東洋文明が求められているとする。桜沢が精神文化オリンピックを「肉体の祭典に対する精神の祭典」と位置付けたように、弟子丸も西洋＝物質：東洋＝精神という対比を用い、西洋の劣位と東洋の優位を強調する転倒したオリエンタリズムの中で禅を論じているのである。

また、弟子丸も、食養運動と同様に近代医学を批判している。西洋医学は、「デカルト的な分析精神が発達し、特定の明確な目的にのみ適合する特殊な技術が発達するようになったため、より特殊化し、その総合的な精神が失われてしまった⁽⁸⁷⁾」とされる。しかし、弟子丸によると、「まず何よりも、病気は生きている存在の全体性のなかに位置づけられる⁽⁸⁸⁾」と、東洋医学では生命全体のなかで病をとらえるとする。また、「坐禅は生の直接の体験であり、それは総合的な生の実践・技術・方法・技法によって、生き生きとした

⁽⁸¹⁾ 同「パリーに東洋文化大学設立か」、『食養』第442号、食養会、1968年、24頁。

⁽⁸²⁾ 同『禅僧ひとりヨーロッパを行く』春秋社、1971年、91頁。

⁽⁸³⁾ DESHIMARU, Taisen, *Vrai Zen : source vive, révolution intérieure*, Paris, Le Courrier du Livre, 1969. (以下、VZと略す)

⁽⁸⁴⁾ *Id.*, *La pratique de la concentration : zen et vie quotidienne*, Paris, Éditions Retz, 1978. 本論文では改題されポケット版となった *Id.*, *Zen et vie quotidienne : La pratique de la concentration*, Paris, Éditions Albin Michel, 1985 (以下、ZQと略す) を参照した。

⁽⁸⁵⁾ VZ, pp. 124-125.

⁽⁸⁶⁾ VZ, p. 16.

⁽⁸⁷⁾ ZQ, p. 79.

⁽⁸⁸⁾ ZQ, p. 79

元々の私たちの「自然体」へと戻ることである⁽⁸⁹⁾」というように、弟子丸は西洋の「分析」・「専門」に対して東洋の「全体」・「総合」を対置し、その優位性を主張する。

弟子丸の述べる平和論は禅が基盤となっている。彼は、「禅は、平和を推進する大きな力になることができ、そうならなければならない⁽⁹⁰⁾」と述べる。すでに玄米食を実践することが世界平和につながるという桜沢の世界観を確認したが、弟子丸にとって平和の基盤は玄米食ではもはやなく、禅に力点が移っている。ただ、「世界の平和は我々の精神の平和のみに依っている⁽⁹¹⁾」というように、平和が個々人の精神の平和によってもたらされるという見方については、食養やマクロビオティックと共通である。玄米食の実践が平和につながるという観念が、弟子丸においては坐禅の実践で置き換えられている。弟子丸の禅は、島菌進がニューエイジ運動の信念や観念の特徴として列挙するうちの一つ「自己変容は癒しと環境の変化をもたらす⁽⁹²⁾」という項目に当てはまり、その点でニューエイジに近い世界観を持つといえ、個人の実践が環境に変化をもたらすという世界観は、食養運動・マクロビオティック運動とも共通している。

弟子丸の禅の紹介の仕方は、単に坐禅の仕方や道元思想を紹介するだけではなく、禅の健康法・治療法としての側面を強調するものであった。『本当の禅』には「禅と科学」という章があり、例えば、「坐禅の継続中に続く大脳皮質の完全な“リラクゼーション”」を示す脳波測定の研究結果や⁽⁹³⁾、「体の収縮が止まり、脳が新しい良い状態になり、「昏沈」や「散乱」がなくなり、また新たに、適度な集中力が得られる」という坐禅中に肩を打つ警策の効果⁽⁹⁴⁾、「坐禅をしているときに、体のどこかに痛みがあるということは、内臓に弱っている場所があるということを示している」という体の痛みと内臓の病気の対応関係⁽⁹⁵⁾などが紹介されている。

さらに、1978年の『実践と集中——禅と日常生活』においては病気の定義を仏教や東洋医学の観点から説明し、具体的な診察法・治療法にも言及している。通常、東洋医学の診察法は、人相を見たり、声を聞いたり、触診したりすることだが、弟子丸はこれに加えて、「坐禅をすると感性が鋭くなるので、坐禅中の観察によって内臓の病気を簡単に発見できる」⁽⁹⁶⁾とさえいう。また、「気」の概念も用いながら、東洋医学からみた病気とは、体の「陰陽」と「木・火・土・金・水」の五元素の不均衡が、病気の原因であるとする。この

⁽⁸⁹⁾ VZ, p. 20

⁽⁹⁰⁾ VZ, p. 16.

⁽⁹¹⁾ VZ, p. 104.

⁽⁹²⁾ 島菌進『精神世界のゆくえ——宗教・近代・霊性』, 秋山書店, 2007年, 32頁。

⁽⁹³⁾ VZ, p. 97. これは、弟子丸自身も被験者となった、1961年に8つの大学の研究者によって立ち上げられた文部省（当時）の科学研究費助成事業による共同研究「禅の医学的・心理学的研究」の成果を参照している。心理学者と精神医学者がこれに関わり、脳波測定を行ったのは東京大学の笠松章、平井富雄らである。この研究については碧海寿広『科学化する仏教——瞑想と心身の近現代』角川選書, 2020年, 150-156頁, 藤井修平「瞑想の科学の過去と現在——1960年代の禅心理学の現代への意義」, 『中央学術研究所紀要』第49号, 2020年, 147-170頁を参照。

⁽⁹⁴⁾ VZ, p. 83.

⁽⁹⁵⁾ VZ, pp. 100-102.

⁽⁹⁶⁾ ZQ, p. 86.

不均衡の回復には、「伝統的な東洋医学では灸（もぐさ）、鍼の治療、指圧のいずれかが行われる」というが、「禅は坐禅の呼吸と正しい姿勢で十分であると教えている」⁽⁹⁷⁾と、坐禅自体も治療法として位置付ける。病気の原因でもある諸々の行為によるカルマは、「禅における最高の戒である坐禅」⁽⁹⁸⁾によって変えることもできるからだ。

弟子丸が教える「禅療法（Zen thérapie）」には、集中法、呼吸法、気の整え方、想像力の使い方という坐禅に基づくものだけでなく、警策、灸、指圧、手かざし、玄米食・食餌法といった治療法も含まれている⁽⁹⁹⁾。病気は生命と環境の「陰陽」とその「総合」の不均衡によって起こるが、「僧侶は全体の有機的なバランスを確立するために、鍼を用いることなく、単純な坐禅の実践を好んできた」⁽¹⁰⁰⁾とされ、「坐禅の実践とその功德によって精神の安らかな状態に自然と導かれれば、あらゆる心身の病はなくなるだろう」⁽¹⁰¹⁾と、坐禅を治療法として位置付けるのである。

以上のように、弟子丸は禅を医療に代替するものとして説明していた。食養運動の沼田が近代科学の成果を必ずしも否定しなかったように、弟子丸は科学的な禅の効果についても言及していたが、しかし、その治療法としての禅は、食養運動やマクロビオティック運動と同様に東洋医学や民間療法に基づくものである。彼が実際に灸を据える、指圧するなどの治療的行為を行っていたことは、弟子丸の著作や、弟子による伝記・回顧録にも確認できる⁽¹⁰²⁾。ところが、ある弟子の回顧録によれば、「彼は治療者としての評判が広がり始めたことの危険性を考えた。彼はすぐに公の場でこの才能を使うことをやめ、坐禅を共に実践する人々にのみに限定した」とされている⁽¹⁰³⁾。弟子丸が実際に行った治療により、弟子丸の周囲には彼を治療者として認識する人々さえいたことが伺い知れる。

4. おわりに

これまでに確認したように、弟子丸は近代医学を批判しながら、食養や鍼灸のような代替医療的な治療を支持していた。彼は食養運動やマクロビオティック運動と極めて近い立場から、それらも含める形で禅を紹介していた。フランスに禅を広めた弟子丸と食養運動・マクロビオティック運動は、近代の知である西洋医学を批判して、東洋医学を優位に語ろうとする姿勢を共有していたのである。その際、石塚や桜沢の場合は『易』、二木の場合は神代史や国家神道、沼田や弟子丸の場合は仏教・禅の世界観と自らの治療法・実践を関連づけて語っているように、これらの運動は、宗教的な世界観を参照しながら、近代

⁽⁹⁷⁾ ZQ, p. 97.

⁽⁹⁸⁾ ZQ, p. 97.

⁽⁹⁹⁾ ZQ, pp. 111-128.

⁽¹⁰⁰⁾ ZQ, p. 128.

⁽¹⁰¹⁾ ZQ, p. 133.

⁽¹⁰²⁾ 例えば、弟子丸前掲『禅僧ひとりヨーロッパに行く』、170 頁には弟子丸がミラノの柔道家にお灸を据える写真が掲載されている。BLAIN, Dominique, *Sensei: Taisen Deshimaru, maître zen*, Paris, Éditions Albin Michel, 2011, p. 49 には「彼は灸、指圧、鍼の治療を行い、薬草の処方をした」とある。

⁽¹⁰³⁾ BOVAY, Michel, *Deshimaru : Histoires vécues avec un maître zen*, Paris, Éditions du Relié, 2022, p. 31.

知に対抗する代替知としての意味付け・体系化をはかりつつ近代を通じて継続してきたのである。つまり、彼らの近代批判の論理は、20 世紀初頭に始まる食養運動が持っていた西洋近代医学への批判に由来していた。さらに、近代医学に対抗するものとして作り上げられた食養・マクロビオティック・禅の世界観が、1960・70 年代のフランス社会で受け入れられたのである。以下では、日本とフランスで食養・マクロビオティック・禅の世界観を共有した沼田・桜沢・弟子丸の動向を便宜上「食養禅」と呼んでおこう。

彼らは、近代を批判する際に、東洋の知だけを参照していたのではなかった。弟子丸だけでなく沼田も、トインビー、マルロー、シュペングラーなどの西洋由来の近代批判を参照して議論している。桜沢はアレクシス・カレルの日本への紹介者としても知られている。彼らは、西洋に生れた近代批判に沿う形で、東洋を西洋に対置し、西洋と東洋を総合しようとしている点で、単なる反近代主義者でも、伝統主義者でもない。彼らは、西洋近代と対抗しながらも、「モダニズムの様々な課題を克服するための実践や信仰を意識的に取り入れている」のであり⁽¹⁰⁴⁾、対近代主義的仏教といえる特徴をもっている。科学的合理主義やロマン主義、瞑想の近代化・心理学化といった仏教モダニズム論の構成要素だけでは、近代医学を批判しつつ科学的効果にも言及しながら東西文明の総合を目指す健康法・治療法的性格を持つ弟子丸の禅を分析することは困難であり、対近代主義的仏教として分析することが必要なのである。

また、弟子丸の禅が近代日本の食養運動と密接に関係していたことを明らかにすることで、彼が先鞭をつけたフランスおよび西欧諸国における禅の広範な受容の理由を、より広い思想史・宗教史的文脈から捉えることが可能となる。その一つの文脈は、1960・70 年代のフランスのみならず広く西洋社会に起こっていた近代批判の運動、カウンターカルチャー、ニューエイジ運動の潮流である。ナタリ・リュカは、「カウンターカルチャーは、西洋医学の対症療法を見直したが、効果的な治癒の方法があると称する集団が宗教市場に数多く現れることにもなった」⁽¹⁰⁵⁾と述べており、本論文の食養禅はその事例として当てはまる。もう一つの文脈は、1960 年代の西洋キリスト教社会の変容である。ヒュー・マクロードによると、1960 年代はキリスト教が退潮する「世俗化の 10 年」といわれる一方で、「霊性の目覚め」の時代とも評されてきた。カウンターカルチャー運動に参加した多くの若者が教会を離れた一方で、キリスト教徒の間にも他の宗教との折衷主義的な機運が広まり、多くのキリスト教徒がヨガを始めたのもこの時代であり⁽¹⁰⁶⁾、食養禅の受容もこうした折衷主義に後押しされていたと考えられる。広くとらえれば、島菌のいう、精神世界とニューエイジも含むグローバルな宗教運動としての 1970 年代以降の「新霊性運動」⁽¹⁰⁷⁾に包括されるともいえる。

さらにいえば、食養禅が個人にとっての健康法や治療法として受容されたということは、

⁽¹⁰⁴⁾ COLLINS, *op. cit.*, p. 59.

⁽¹⁰⁵⁾ ナタリ・リュカ（伊達聖伸訳）『セクトの宗教社会学』文庫クセジュ、2014 年（原著の初版は 2004 年）、46 頁。

⁽¹⁰⁶⁾ MCLEOD, Hugh, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2007, p. 140.

⁽¹⁰⁷⁾ 島菌進『スピリチュアリティの興隆——新霊性文化とその周辺』岩波書店、2007 年。

食養禅は健康維持・長寿などを目的とする個人主義的なスピリチュアリティという性格も持っていたといえよう。「68年5月」以降のナルシシズムの個人主義の台頭を論じたジル・リポヴェツキーが、「自己の認識と実現に対する未曾有の熱中」が焦点となり、「60年代の政治的傾向は「治療学的傾向」に取って代わられた」⁽¹⁰⁸⁾というように、1970年代には自分の健康増進や精神的向上のための様々な心理療法、治療法、瞑想、スポーツ、マッサージなどが流行した。ダニエル・エルヴェ＝レジェは、「自己実現のスピリチュアリティの潮流のもっとも代表的な社会階層が、1970年代の反体制運動と「新しい社会運動」の発展の中心にいた階層と全く同じである」⁽¹⁰⁹⁾と述べており、食養禅をフランスで受容した人々も「自己実現のスピリチュアリティ」の潮流に含まれると考えられる。

以上のように、1960年代のフランスにおける禅の受容は、近代日本の食養運動と密接に関係した対近代主義的仏教としての性格を持つものであった。これを明らかにするためには、弟子丸がフランスに渡航する以前の近代日本における代替知運動と禅の関連を探ることが不可欠だったといえる。これにより、1960・70年代に大きく変動するフランスおよび西欧諸国におけるカウンターカルチャー、ニューエイジ、スピリチュアリティの興隆、キリスト教社会の変容といった文脈での禅の受容の分析と、現代西洋社会での仏教の多様な存在形態の解明が可能となるのである。

謝辞

本研究は JSPS 科研費 22J21773 の助成を受けたものである。

⁽¹⁰⁸⁾ ジル・リポヴェツキー（大谷尚文・佐藤竜二訳）『空虚の時代——現代個人主義論考』法政大学出版局、2003年（原著は1983年）、59頁。

⁽¹⁰⁹⁾ HERVIEU-LÉGER, Danièle, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », dans *L'Année sociologique*, vol. 60, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 51.

Confrontation with Modernity by Medicine and Zen
—The Intersection of Zen and Dietary Movement in Japan and France—

Yasufumi TERUMOTO

This article focuses on the intersections between Zen and dietary movements (Shokuyo and Macrobiotics) and their thoughts and perspectives in Japan and France to clarify the context of the reception of Buddhism in Western society. The reception of Zen in France in the 1960s does not align with the scholarly characterization of Buddhist modernism but is considered one of the Buddhist movements with a perspective of "Buddhist Contramodernism." Exploring the relationship between the alternative medicine movement and Zen in modern Japan, the dissemination of Zen by Taisen Deshimaru in France in the 1960s shows a continuation of the thoughts, worldview, and practices of the dietary movements in modern Japan, which refer to a religious worldview including Zen. This makes it possible to analyze the reception of Zen in France in the context of the counterculture, the New Age, the rise of spirituality, and the transformation of Christian society in France and other Western countries during the 1960s and 1970s.