

岩下壮一の思想形成と救癩：欧州からの帰朝以降、 救癩活動の中頃まで

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-11-17 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 輪倉, 一広 メールアドレス: 所属:
URL	https://fpu.repo.nii.ac.jp/records/123

[研究論文]

岩下壯一思想形成と救癪

— 欧州からの帰朝以後、救癪活動の中頃まで —

輪 倉 一 広

1. はじめに

岩下壯一（司祭）はカトリック思想家であり、晩年の10年間にカトリック救癪施設「神山復生病院」の第6代院長（邦人としては初）としてその事業に携わった。岩下が救癪事業を行った1930（昭和5）年から1940（昭和15）年は、ちょうどファシズムが台頭する時代であり、彼の救癪思想もまたそうした政治的イデオロギーに影響を受けた。

この小論は、岩下の生涯のうち、先にまとめた「岩下壯一の生涯と思想形成（その1）」に続く時期を扱っている。前稿では岩下の出生から30代半ばまでの時期について述べたが、それは学生あるいは学究者・神学生としてカトリシズムを積極的に内在化していく時期であった⁽¹⁾。そこでは、キリスト教の信仰における〈理性〉と〈信仰〉の内的な統合をいかに進めるかが彼自身の思想形成上の課題として認識された⁽²⁾。欧州から1925（大正14）年に帰朝した後の約10年間を扱う本小論では、カトリック思想の普及活動と救癪活動という2つの“社会実践”をとおして岩下の思想がどのように「救癪」を内面化していったのか、また救癪活動の後半期へどのようにつながり得るのかについて押さえることになる。

すでに岩下についての評伝や論考はいくつかあるが、本小論のような歴史的・社会的な具体的事象としての「救癪」を岩下の思想形成と対応させてとらえようとしたもの——すなわち、筆者のとらえる福祉思想史——は見受けられない。また、人間「岩下」の全体像から見た各部分の内容についてはすでに発表済みのいくつかの拙論で取り扱った点も少なくない。しかし、本小論の主たるねらいは、岩下の思想形成の展開を可能な限り包括的に跡づけるために、彼の具体的な諸実践と多角的に関わらせながら連続的に記述しようとするところにある。

2. 帰朝早々の身分と国内情勢

1925（大正14）年、岩下は6年間の欧州での勉学（一部、文部省在外研究生）を終え帰国する。2年前に起きた関東大震災によってそれまで順調に高揚を続けていた大正デモクラシーの潮流は打撃を受け、同年に公布された治安維持法はそれと同時に成立した普通選挙法による国

受付日 2010. 5. 31

受理日 2010. 7. 7

所 属 福井県立大学看護福祉学部

民の権利の拡張を相殺させ、加えて政党政治によって軍国主義を強めた上からの国民統合が進められていくことで昭和ファシズムの下地はつくられていった⁽³⁾。1920年代半ば以降の労働運動や政治運動の高揚に対して、当然ながら天皇制国家は思想や運動の取締りを強め、国体思想による国民教化を徹底すべく弾圧体制の強化を図っていった。その意味で、大局的には岩下の帰朝後の思想とそこから惹起される諸活動はこうした日本ファシズム化の動向を背景にしてとらえられる。それは、帰朝早々から開始する日本でのカトリシズムの普及活動はもとより1930（昭和5）年から晩年の10年間をかけて取り組む救癩事業、さらに最晩年に興亜院からの要請でかかわる華北宗教事情調査にまで種々の場に及んでいる⁽⁴⁾。

さて、岩下の日本への帰国はベネチア教区からの派遣宣教師としてであった。このことは、司祭の教区移転許可にかかわる受け入れ側司教のもつ裁治権を無視するものとして東京大司教レイ（Rey, Jean Pierre : 1858-1929）の矚蹙を買うことになったという⁽⁵⁾。しかし、岩下が形式的には教区にとって「招かれざる者」であったにもかかわらず、東京大司教区への転入後1928（昭和3）年の時点では「教区顧問」の職にあり、時の大司教シャンボン（Chambon, Jean Alexis : 1873-1948）からはその活躍を好意的に評価されている⁽⁶⁾。実際、岩下の出資で同年に会館が建設された日本公教青年会の指導司祭にも任命されている。そればかりでなく、カトリック関係書の執筆・出版を手がけたり、新設された東京大神学校の教授に任命されるなど教区での貢献はきわめて大きいものであった⁽⁷⁾。もとより、第1次大戦によって神学生を含む国内外の外国人司祭が出征し、戦死した者も少なくない状況の中で、邦人司祭の養成は国内の各教区でもその必要が叫ばれていたのである⁽⁸⁾。それだけでなく、内村鑑三の不敬事件以降、キリスト教界は著しく国家主義的傾向を帯びようになり、日本化を進めていた⁽⁹⁾。とりわけ外国人宣教師は、国防面から国際情勢に関心を深める軍部から執拗なまでに警戒され、各県警察部に置かれた特別高等課によってその動静が詳しく調査されていた⁽¹⁰⁾。当時、東京大司教区の邦人司祭は日本で叙階した2・3人しかおらず、教区内では先駆けとして欧州で研鑽し、神学・哲学あるいは医学に造詣の深い岩下や戸塚はその活躍が十二分に期待されるべき資質を備えていたわけである⁽¹¹⁾。

3. 岩下が代弁したカトリックの戦争観・国家観

前述のように、1920年代はファシズムが胎動する時代であった。社会化した民衆は「国家」と主体的に対峙しようとしながらも、ついには国家主義権力による弾圧政治が民衆の主体性を否定なくくじき、その結果1930年代にはファシズムの制覇を許すことになった⁽¹²⁾。岩下が帰朝し、カトリック司祭として活動を開始する時代は、とりわけ宗教者として矛盾を覚えつつもこうした大勢に何らかの立場で正対しなければならなかったといえよう。実際、それより前の1912（明治45）年には過激な社会主義運動を弾圧し、天皇制国民国家観に基づく国民教化と国

家主義的政策の強化を図るために宗教団体を利用しようという政府の求めに応じ、神・仏・基（カトリックを含む）の3教は国家祭祀を司る神社神道に従属させられることを了承していた⁽¹³⁾。では、岩下はこうしたファシズムの胎動期をどのような主張を示して切り抜けようとしたのであろうか。ただ1930年代のファシズムの確立期以降は特高警察が宗教人や言論人を厳しく監視していたこともあってか、岩下が日本帝国主義に対して主張することはなかったとみられる。

よって、ここでは男子修道会マリア会によって設立された暁星中学校の生徒による徴兵忌避事件（1926年6月）に対するカトリック側からの弁明として、社会に向けて岩下が著した冊子『愛と理性と信仰——加持力教会と徴兵忌避事件』（1926年8月刊）をとり上げて説明してみたい⁽¹⁴⁾。この冊子は、2つの内容に分かれており、前半は暁星中学生の徴兵忌避事件について、兵役制度の下でカトリック信徒の置かれたむずかしい立場を事例検討として分析している。また、後半はカトリック信仰の視点から、キリスト者の信条としての「愛」と現実事象としての「戦争」の根本的な関係理解を一般化させて解き明かそうとしている。そのねらいは、岩下自身が本書の序で述べているように、「カトリック教会に関する世人の誤解をとき、間接にわれらの立場が、極端な国粹論の偏見と左傾思想の危険とに陥ることなく、中庸を持して、しかも日本国民の健全なる伝統を肯定し得る確乎不拔のものであること」を明らかにする点にあった⁽¹⁵⁾。

暁星中学校は岩下の母校であるが、そもそも彼がこの冊子を著して戦争に対するカトリック信徒ならびにカトリック教会の立場を明らかにしようとした理由は、当時、暁星中学校の母体であるマリア会の日本準管区長兼視学の役職にあったアルフォンス・ヘンリック（Heinrich, Alphonse：1860-1939）から執筆依頼されたことによる⁽¹⁶⁾。つまり、管区の要職にあったヘンリックが、管区内で起きたこの悩ましい問題の善処策とカトリック教会の立場の擁護を求めて岩下に執筆依頼したものと理解できる。岩下にしてみれば、カトリック思想が本来的に有する愛国的立場を社会に向けて能動的に表明することで、カトリックが天皇制と相容れない戦争観や国家観を有しているとする社会からの批判的な評価を交わそうと考えたのである。それはまた、ファシズムの進展とともに日本のカトリック教会が国体に服して、信徒に向けて皇国史観の奨励を表明せざるを得なかった姿勢と対比的にとらえることができるであろう⁽¹⁷⁾。

では、岩下が代弁したカトリック信徒あるいはカトリック教会の戦争観とはどのようなものであったのか。まず主張の前提として、岩下は左傾思想への反動からカトリックをとらえることの誤りを説いた⁽¹⁸⁾。その上で、①正常な主権下にある忠実な市民は国家の命によって兵務に従う義務をもつ、②有事に際して戦争の是非論をかざす者は祖国に対して忠実なものとはいえない、③交戦国のキリスト者同士が戦っても信徒にとっては矛盾なく、また神の前に恥ずることはない、④これらの考え方は、キリスト教が主張する人類愛とも、また戦争を人類から絶

やそうとする理想とも矛盾しない、という主張を提示した⁽¹⁹⁾。岩下の主張はカトリック者が主体的に戦争を肯定し得ることを述べたわけであるが、1935（昭和10）年の全教区長の共同教書が示すように、その後のファシズムの進展によってこうした積極的な姿勢は明らかに後退していくことになるのである。

4. カトリックの普及活動

ともあれ、岩下は帰国後まもなくから大神学校での講義、公教青年会での学生指導、カトリック書や哲学書の出版・著述、大学や高等学校での哲学講座等、精力的に活動を始めることになる⁽²⁰⁾。帰国後すぐに自宅を拠点にして始める聖フキリッポ寮の事業もその一つで、カトリック学生達の寄宿舎を兼ねて彼らに宗教教育を提供する目的をもっていた⁽²¹⁾。この寮は岩下が私財を投じて設立したもので、1934（昭和9）年には財団法人となり、岩下自らが理事長に就いた。聖フキリッポ寮の発展を後押ししたのは、1931（昭和6）年6月に教皇ピウス11世の回勅「Non Abbiamo Bisignot」が発せられるのを前に出された東京大司教シャンボンの教書「東京教区に於けるアクション・カトリックについて」（同年3月）であった。この教書は日本における布教、出版、学生カトリック研究会、邦人司祭養成、慈善などの分野における信徒の組織的活動を発展させる契機となった⁽²²⁾。聖フキリッポ寮も当然こうしたカトリック・アクションの一つとして、日本のカトリックの発展に貢献したのである。なお、寮の運営に当たっては、1933（昭和8）年から1945（昭和20）年まで岩下の宗教的な後継者と言われる吉満義彦が寮監を務めた⁽²³⁾。

岩下のこうしたカトリック教育への情熱は、かねてより願っていた日本においてカトリックを普及させるための努力に他ならないが、他方ではカトリックに限定せず一般の教育にも大きな関心を持っていた。不二農園の所有地内にある温情舎小学校は農園従事者の子弟のために1920（大正9）年に父清周が建てたものであるが、岩下が初代理事長・校長を務めていた⁽²⁴⁾。また、神山復生病院の院長に就任してから取り組んだ未感染児童の保護の問題にも積極的にかかわり、少数ではあったが国公立療養所の未感染児童を院内の保育所に受け入れてもいた⁽²⁵⁾。岩下は、さらに中学校をもつくりたいと希望していたという⁽²⁶⁾。

また、岩下はカトリック研究社を興し、暁星中学への公教要理解説の出稽古や同研究社での福音書講義、カトリック書籍の出版などを始めている。さらに、1927（昭和2）年には母校の東京帝国大学に帝大カトリック研究会を創設し、学生の指導に当たった。この会は日本におけるカトリック・アクションの先駆の一つであり、続けて諸大学にカトリック研究会の発足を促し、また助力したのも彼であった。さらに、1929（昭和4）年にはカトリック中央出版部の設立のための出版委員に就任し、主としてカトリックの代表的な月刊誌である「聲」の経営に当たっていた。こうした講演ないしは文書による伝道活動もまた、ひとえに「カトリックに市民権を

得させる」という岩下の年来の目標に呼応して取り組まれていったのである。

この頃、無教会主義を唱える内村鑑三門弟の井上紫電は、帝大カトリック研究会を指導する岩下によってカトリックへと導かれつつあった⁽²⁷⁾。それまで井上は内村の強烈な人格に傾倒しており、内村がしばしばカトリック教会をパリサイ主義の本家として攻撃の俎上に載せていたことから「歪曲せられたカトリック教会」を聞き知っていたという⁽²⁸⁾。晩年の内村は、カトリック伝道の攻勢に対してこのようにラディカルさを増していったようである⁽²⁹⁾。ただ、内村は晩年の自身の日記において、ついつい俗世的な思考の枠にはまってしまう自身の弱さを嘆じている⁽³⁰⁾。それゆえ、自身もまた否応なく「生まれながらのカトリック信者」であると認め、本当のプロテスタント信者となって人や教会に頼らず純粹に聖旨に従える信仰を得たいと述べている⁽³¹⁾。もとより内村の基本的な立場は、自身プロテスタント信者として教権の存在を教会には認めないとするものであった。他方、岩下の無教会主義者への批判も内村に負けず劣らずラディカルである。その論旨は、無教会主義は信仰でも福音でもなく、一種の反動であって、教会あってこそその無教会主義である、というパラドックスの形をとっていた⁽³²⁾。

このような中、井上は偶然にカトリック研究会の「カトリック教会の根拠」という題目の例会に出席することになる。そこでは、岩下が熱弁を奮っていた。井上はそのときの印象を次のように述べている⁽³³⁾。

造詣の深さ、頭の鋭さを物語る明快なる話、それにも増して初めて接する聖職者の快活にして温か味のある態度、私は斯の如き立派な人物があつた様に非難攻撃せらるゝカトリックを信じて居ることが不思議に感ぜられると共に、カトリックも満更捨てたものでもあるまいと思ふに至つた。

岩下という理性・信仰・人格が統一的に融合したとみられる人物に出会い、井上の先入観は打ち砕かれたといえようか。岩下の思想形成の流れでとらえれば、渡欧中の岩下が高徳な司祭マテオ（Mateo, Crawley-Boevey：1875-1960）からの人格的影響によって司祭への召命を感じ、それが岩下にとっては信仰側からの「理性と信仰との統一的人生観」へ接近する契機であったわけである⁽³⁴⁾。以来、岩下には人格形成における〈理性〉と〈信仰〉との融合へ向けての意識的な取り組みが継続的になされていったとみられる⁽³⁵⁾。

しかし後に、岩下は井上に「君、人を導くためには議論で相手を凹ますことは無益だよ」とも言っていたという⁽³⁶⁾。これは井上が推測として述べるところであるが、これまで内村の一高弟に対して行った論駁への岩下自身の反省が意識されていたのであろう。実際、岩下は議論によって相手を無理やり納得させることの無益さを渡欧中に恩師ヒューゲル（Hugel, Friedrich Feiherr Von：1852-1925）から教えられていた。ヒューゲルが岩下に教えた望ましい説教の方法について、少し長い引用しておこう⁽³⁷⁾。

君が君の道に他人をかちえようとするならば、(似而非教師が十人の中九人までするように) 君自身の結論から始めてはならないという一大事実は、もう今まで少なくとも三十年このかたの私の信念となつている。むしろ君の結論は君の教説の中に暗黙のうちに含まれるようにしなければならない。この教説は全体としてその一般の傾向、その地色において君が全く適正で眞剣で雄弁であれば、聞き手の仮説となり、聞き手はそれから君の心中にひめてあつた結論をひき出すようになるであろう。君の聞き手はそうしたくなるであろう。なぜなら普通の間人は性質上に反対を好むということほどたしかなことはないからである。そこで君はこの反対心に一つの標的を與えたわけではない。またすべての人は自分の創意工夫のための材料や機会を與えられることを好むことも、同様に確かである。そこで君は、全く現存していたものだが注目される現実としては余りにも遍在的だつたものを彼らが発見するようにした。そのものは全く新鮮なもの、読者自身の改善進歩として発見されてくる。

すなわち伝道者は、読者や聞き手の主体性を尊重し、彼らが強いられるのではなく自ら悟るように助けることに注意をしなければならないという、人間が本来意味する心理的特性を考慮した助言であった。ヒューゲルの岩下への助言の内容は、普遍的な真理を表層から一段掘り下げて述べているところにその特徴がある。元来「カトリック」という言葉がもっている普遍的な思想は、少なくともこうした点においてヒューゲルから岩下へ継承されていたといえようか。ともあれ、岩下の人格から影響を受けカトリックに近づいたのは井上ひとりに限ったことではなく、その頃カトリック研究会の内外で岩下を知る機会のあつたおもにプロテスタント信者のほぼ共通な改宗プロセスであったといえよう⁽³⁸⁾。

5. 救癲事業への関心と接近

まず、岩下が神山復生病院を引き受けることになるまでの経緯を妹の亀代のことばからみしてみよう⁽³⁹⁾。

(父が一引用者注) ある日兄に「日本が今、世界の大国と肩をならべるようになったのに、恐ろしいハンセン氏病患者の世話を、外人に任せておくなどは…。」兄が「では私とその世話を引き受けましょう」と答えた。早速土井司教様に懇願して、当時老年のドルワル・ド・レゼー神父様をお援けするようになり、その御帰天後、神山の病院長となった。

岩下は父清周を継いでレゼーを助けるため度々神山復生病院を訪れるのである。そこで、彼は司祭になったときと同じように「問題意識を持った者が実行する」論理で、日本人としての責任感を伴って神山復生病院へ急接近していくのである⁽⁴⁰⁾。

1930（昭和5）年末、岩下は東京大司教シャボンの任命により周囲の驚きをよそに神山復生病院の第6代院長に就任する。当時東大に在学中であった千葉大樹（次代院長）は、この時の印象を「親しく師の御指導に與っていた私は、突然の出来事に鳶に油揚げを攫はれた以上に呆氣にとられ、師の真意を汲取ることが出来なかった」と述べているほどであった⁽⁴¹⁾。それは、欧州で哲学の研鑽を積んで誰からも学者的司祭の道を順当に進むと思われていたからである。教区における神山復生病院の院長の地位とは、前院長ドルワール・ド・レゼー（Lezey, Drouart : 1840-1930）が言うように「天主教の神父の仕事の中で、癩病院の院長より下の役はありません」という程度でしかなかったのである⁽⁴²⁾。しかし、岩下自身に悲壯感はみられなかった。小林珍雄は次のように記している⁽⁴³⁾。

岩下師は、いささか誇張した悲壯感もなく、むしろ亡父の遺志をつげるのをよろこぶかの如く、当然のこととして、そこに赴任され、十年院長をつとめる間に、こここそ師の心のふるさととなったのである。外面からみても、その活動ぶりに変化なく、それまでは東京と裾野との二つの根拠地が、ただ神山という三つにふえただけのことであった。

ただ、岩下が救癩の道に進む上で重要な契機があったことは確かである。それは1928（昭和3）年の父清周の急逝である。清周は明治期の関西経済界に名を馳せた実業家で、そればかりか桂太郎や原敬とも親しく、明治末から大正初めにかけては衆議院議員も務めた。しかし、その後は北浜銀行事件の責任を取り富士裾野に農園を買い求めて隠棲していた。農園経営の傍らで、清周は近くにあった神山復生病院の経営を支援していたのである。この事件によって父子の間に確執が生じていたが、清周の社会奉仕の意志が壯一に受け継がれていったことは次の引用からも確かである⁽⁴⁴⁾。

君は曾て不二農園から杖を曳いて神山なる復生病院を視察し、當時の院長ドルワール・ド・レゼー老師（仏人）が癩人救護のことに畢生の力をそ、ぐのを見て大に感ずる處あり、我国力未だ足らずして此の如く外國人の力を借るのは、如何にも残念で堪まらぬと思つたらしい。そこで一書を令嗣に送りて、神の使徒たる者、何ぞ之を看過するに忍んやと論じたのに對し、令嗣より返翰ありて、他日機会を得ば、願くは父の志を行はんとありしを見て、會心の笑を飯田精一氏に漏せることあり。

清周の葬儀では、長男である岩下が自ら司式した。岩下の式辞は、亡き父への思慕の念と父が犯した罪への償いの気持ちが交錯したものであった。しかし、岩下が最も気に留めていたのは後者のほうであった。岩下の式辞の一部を紹介しよう⁽⁴⁵⁾。

元来父は善を喜び善を行はんとして鋭意致した者で決して、私利私慾を營んで世人のご迷惑を顧み無かつた者ではありませぬ。併し父は直情徑行で自ら善と信ずることは忌憚無く行ひました為に、其我儘が世人をして父を誤認せしむる原因とも相成りましたから、皆様も亦父の我儘の為に幾多のご迷惑を蒙られたかも知れぬと存じます…（中略）…萬一父が生前の所業から世間に御迷惑を掛けたものが有りと致しまするならば、私は私の一身を擲って進んで其の罪を贖ひたいと存じます。私は終生娶らず終生家を成さず、心身を神に捧げ、頂点立地、我が道とするところに依りて、國家国民の福利の為に最善の力を效したいと思ふて居ります。

とくに後半部分には、今後の身の処し方についての岩下の毅然とした決意が述べられている。生涯に渡って自分の犠牲を捧げるべき場所を決めたわけである。それは、清周の生前（岩下が七高在職の頃）から父の罪の償いをしなければならぬと口にしていたことを思えば容易に理解できる⁽⁴⁶⁾。しかし他方、背任・横領等の罪で有罪判決を受けた清周の息子として彼の思いの根底にあったものは、「罪の代償」意識とカトリック実践における積極的な「犠牲」意識であったと言えよう⁽⁴⁷⁾。小林珍雄は「罪の代償」が「功德の転換性 (réversibilité)」概念で説明されるとした上で、P. Bourget の記述として「息子の苦しみは、現世でも来世でも父親の罪のあがないである。自分のもたなかった功德の恩沢に浴するのだから、自分の犯さなかったあやまちもつぐなわなければならない」を引用している⁽⁴⁸⁾。自己犠牲の精神による善なる功績が全キリスト信者の功德になるとする「功德の転換性」の教理は、「諸聖人の通功」の教理——すなわち、すべてのキリスト者は超自然的共同体に蓄えられた諸々の善（祈り、犠牲、善行）の相互授受に参加しているというカトリックの教義で、現在では「聖徒の交わり」と訳されている——に通底しており、岩下の父に対する代償意識がカトリック信仰と同調し得ていたことがわかる⁽⁴⁹⁾。

また、岩下の「犠牲」については、吉満義彦が岩下から受け取った手紙の中の文言を引用し、次のように評価している⁽⁵⁰⁾。

岩下師の基督教思想家としての最も深き意味容易に追隨を許さざるものは尚ほ更に進んで正にそのキリストの弟子としての生ける模範を自らの愛の犠牲的实践において示されたとうふ點に帰さねばならない。私は師より賜つた言葉の中に最も深く胸中に残つているものは「カトリックの事業はすべて犠牲の上に立っているのだ」と言ふ一句である。

岩下の救癩思想における「犠牲」のとらえ方は、吉満が続けて述べる「その點癩病院は最も楽であると言ふ賀川氏（筆者注、日本M T L (=Mission to Lepers) 創設の中心人物の一人である賀川豊彦) に同感である」という岩下の言葉に集約できよう⁽⁵¹⁾。賀川がこの発言で意図

したところは、彼の社会運動の思想的枠組みである「社会事業のせまい枠をはるかにこえた周辺の多元的な領域を常に包摂する社会改造の大プラン」に比して、救癲施設の事業は社会から閉鎖されたその中だけでの実践という違いを強調することであったと考えられる⁽⁵²⁾。賀川には「社会問題として見たる癲病絶滅運動」という題目の講演がある。その一説を引用してみよう⁽⁵³⁾。

今日喧しく云はれて来た優生学とか、教育の運動が、即ち心理的、道徳的改造の方面から経済運動と提携して、始めて改造運動は完成し得るのである。民衆の立場から考へなければならぬのは、生理的に、筋肉運動に少しでも欠陥がある場合に、道徳能率は上がらないと云ふことである。私が何故癲病問題を喧しく云ふかと云えば、それは国民の社会的能率を上げるために云ふのである。

賀川は、この講演を行う2年前の1925（大正14）年に「無癲県運動」を支援するキリスト者を中心とした推進団体「日本 MTL」を設立し、活発に活動していた。賀川の優生主義思想は患者への愛と同情を主張しながらも、その中核には「白人と対抗する」ための「大国意識と排外的優越民族意識とがあった」、と藤野豊がその表裏性を評価してみせたように、その視点はあくまでも社会問題の解決というマクロな側面に置かれていた⁽⁵⁴⁾。しかし、岩下は賀川の救癲思想に全面的に同調していた訳ではない。賀川がここで述べる「民衆」とは、岩下がとらえるようなカトリシズムにおけるカリタス（＝神愛）の対象ではないし、ましてや社会的弱者ではない。賀川のそれは、社会的弱者の対極にある一般民衆である。そうした異なった視点に立って、賀川は直接的に社会改良の必要性を前面に押し出して MTL の運動を展開したし、他方、岩下は社会改良とカリタスの対象である全民衆——むしろ社会的弱者を代表とするような——の救済とを彼らの生活の範疇において一元的に構想しようとしていたのである。この点について、吉満は「民衆的」という言葉を用いて岩下の救癲実践上の姿勢を次のように述べている⁽⁵⁵⁾。

教會的聖性の愛の連帯といふ基本的信条のうちに、言はば民衆と共なる民衆なるカトリック敬虔性に即して行われることを求めてゐられたのである。

翻って、前述の「癲病院は最も楽である」の意味を解せば、癲者は世の中で最も哀れむべき存在としてとらえられていた——こうした見方からすればより完全に保護されなければ生きていけない人々である——が、慈善事業家は単純に大きな（量的）犠牲を彼等に払いさえすれば功德が得られることになる。すなわち、あたかも思春期の子供に対応することよりも赤ん坊の世話をすることのほうが、他の複雑な心理的条件を考慮しなくてもよい分煩いが少ないように、他の社会事業よりも質的には容易であるということの意味するものと思われる。実際、岩下は

病院を引き受けてからもカトリシズムの普及活動（研究、出版、神学校での学生指導など）をこれまでどおり継続し得ていた。

では、神山復生病院の患者達は岩下の院長就任をどう受け取ったのであろうか。まず、前任者のレゼーが亡くなったときの様子を、資料の性格上多少の脚色を承知で引用してみよう⁽⁵⁶⁾。

どんなにこの神父が患者から愛されていたかを思わせる。彼は実際患者たちみんなから哀惜された。しかし、この悲しみに加えて、大きな心配が彼等の上にとだよっていた。誰がドルワール神父の後任になるのだろうか？小さき聖女テレジアと共にあったドルワール神父は、資金を集めることにかけては第一人者であった。そして大名らしく気前がよかったので、毎日の食事の点で、患者たちの生活は非常に改善された。あと戻りするのではなからうか？

実際の著者シャンボンには1927（昭和2）年から東京大司教区長を務め、前院長レゼーが司祭として入所患者たちをよく司牧しつつも院の経営にあたっては相当苦労している様子を十分に聞き知っていた⁽⁵⁷⁾。また、教区内の宣教師たちにとっても「大司教に招かれたら、受諾できるかどうかと自身危ぶんでいる者もあった。断わるのはかれらにとって辛いことに思われた。しかし、後任になることは非常にむずかしいように思われた」というほど後任人事は関係者にとって難航が予想されていた⁽⁵⁸⁾。しかし、人事権をもっていた当のシャンボンの記述によれば、「よき摂理により、すでにすべてのことが定められていた」という⁽⁵⁹⁾。シャンボンはレゼー亡き後、本人の希望を認め、岩下を後任の院長に任命した。第6代院長となる岩下の就任はレゼーの死後2日後のことであった。

6. 院長就任と経営改革

さて、岩下が院長に就いた頃の神山復生病院の状況は、「『救らい』の意識が従来の信仰による救済事業から医療への転換が進む時代にあって、当時の復生はいまだ旧態の中にあり、多くの問題をかかえていた」のである⁽⁶⁰⁾。その代表的な問題が、医師及び医療設備についてである。就任早々に全生病院を訪ね、当時癩医療の第一人者であった院長の光田健輔に医療面の協力を願い、1931（昭和6）年から眼科の塩沼英之助医師や内科の大西富美子医師（後に同僚であった林文雄医師と結婚し、改姓）が定期的に診察に出向いてくれることになった。しかし、常勤の医師が得られないことは後々まで悩みの種であった。

それまでも、御殿場から勝田博医師（内科・外科）が隔日で往診に来てくれてはいたが、治療体制としては十分とはいえなかった。あるとき、岩下は大西に「貴方のお友達でどなたかこちらへ来てくださる方はいませんか」と何気なく問うた。自身のカトリックへの改宗が少なからず岩下から影響を受けたと述べる大西は、病院のこうした医療事情を知りながらとくに給料

面の問題から協力できなかったことへの悔いを抱いており、1951年（昭和26）年に専任医師として神山復生病院へ赴任するときまでその言葉が脳裏に焼きついて離れなかったという⁽⁶¹⁾。

一方、懸案となっていた医療設備の改善の面では、岩下は先の全生病院の視察やほかの救癪施設への積極的な訪問によってそれらの良い点を次々に取り入れていった。岩下は、かつてレゼー院長の時代に神山復生病院の前近代的設備の実態を指摘されたことについて、事のほか気にしていたという⁽⁶²⁾⁽⁶³⁾。

研究設備ノ全ク欠如シ病室ノ狹隘ニシテ或ハ常時医員ヲ備聘セザル等ハ一定ノ収入ナキ本院トシテハ経費ノ関係上已ムヲ得ザルコトナレドモ苟モ病院タル名称ノ下ニ存在ヲ認メラレツツアル以上ハ多少コノ種類ノ施設ヲ必要トセザルヤ。之ヲ要スルニ本院ハ癪病ノ医学的治療病院トシテハ不完全窮マルモノニシテ

1931（昭和6）年頃の私立の救癪施設は全国に7箇所あったが、すべて宗教立の病院であり、所管する内務省でもしばしば私立の救癪施設における消毒が不十分であることを問題にしていた⁽⁶⁴⁾。

ところで、神山復生病院においては、1889（明治22）年の創立当初から資金問題が重要な位置を占めていた。特定の大口縁故寄付者があるわけではなく、まして、まとまった基金をもたないミッションからは何の援助も得られなかった。創立者テストウイド（Testevuide, Germain：1849-1891）亡き後、その経営を任されるヴィグルー（Vigroux, Francois：1842-1942）に宛てた東京大司教オズーフ（Osouf, Pierre Marie：1829-1906）の書簡（1891年8月5日）はそのことを如実に表している⁽⁶⁵⁾。

彼等の衣食住の経費を同様に貧乏なミッションが、貴師に与えることができないのは申上げるまでもない。貴師はその資金をテストウイド神父が求めた同じところに、すなわち摂理の金庫の中に求めるより他に途はないのである。お気の毒ではあるが、貴師は親愛なるライ者諸君のため、かれらと同じく乞食をしていただきたい。この慈善事業の設立に協力した後継者たちは、もしできるならば、今後も惜しみなくこれを後援するであろう。新しい協力者が加わることも十分可能である。これらの不幸なライ患者を救済する立派な仕事は、人類の苦痛に関心をもつ人たちの心を動かさずにはおかないであろう。

さて、1930（昭和5）年7月、富士岡村村長より次のような照会状が届いた。岩下が院長に就任する4ヶ月前のことである⁽⁶⁶⁾。

私設社会事業ノ廃止、休止、若シクハ縮小ニ関スル件（照会）

ソノ筋ヨリ・・・（一）経済界ノ不況ニヨリ事業ノ廃止・休止・若シクハ縮小ヲ為シタル私設社会事業、（二）経済界不況ガ私設社会事業経営上ニ及ボシタル影響（寄付金品等募集並ニ被救護者ノ増減状況等ニ付）成ルベク数字ヲ以テ揚ゲ其ノ概要ヲ記載スルコト

これは、昭和大恐慌による経済界の不況が私設社会事業の資金調達を困難に陥れていたことを受けてのものであった。この問い合わせに対して、病院側は次のように回答している⁽⁶⁷⁾。

昭和4年一年の寄付は例年の金額が収入されている。被救護者の増減も自然の成り行きであって、財政状態の如何にかかわらず、収容力の許す限り患者は収容する。現在の財政では昭和6年3・4月までは維持することが出来る。

年毎の収支額を見る限り、1928（昭和3）年からは毎年の剰余金が増えている状況にある。しかし、それは補助金や下賜金、寄付金が急に増えたというのではなく、患者費の支出を意図的に減らした成果とみられる⁽⁶⁸⁾。もとより1923（大正12）年より入所患者数は漸次増加し、1934（昭和9）年には倍増となることを考えると、患者処遇にとっては極めて厳しい状況であったといえる⁽⁶⁹⁾。

回答文の文面からはレゼーの剛毅な人柄を推し量ることができるのであるが、それはともかくとして岩下の就任後における経営改革の基本姿勢を理解する上で役立つと思われるので、岩下がレゼーと意見を対峙させた事件を押さえてみよう。

岩下はレゼーの後任となる前から、父親の遺志を継いで神山復生病院を援助していた。一方、レゼーは創立以来の懸案であった上水の確保問題の解決策として、院内に井戸を掘るべく大金を次々に継ぎ込んでいた。これはレゼーの一途な信念と理解できるが、岩下はこうした向こう見ずなやり方に賛成できなかった。だが、何が幸いするか分からないものである。岩下はこのことがきっかけで神山復生病院やレゼーに特別な関心を覚えるようになるのである。この経緯について岩下自身の記述を引いてみよう⁽⁷⁰⁾。

この井戸では、私も一度爺のご機嫌を損じた事がある。ある篤信の婦人が何かよい事に捧げたといとて、私の所へ大金を持参されたことがあった。私はすぐ復生病院がよからうとお勧めした。併し右の手のなす事、左の手をして知らざらしむべしとの趣意に基づいて、私が取次いで出所は秘密にすることにした。しかも現金でお渡ししては井戸へ投げ込まれる危険があるので、お米を買って差上ることにしていたそれが数年つゞいた。ある年のこと、私はうかつかり千圓まだお預かりしてあるから、お米の入用の時は差上げますと口走つてしまった。爺はすかさず、「なぜお米を買はなければいけないのか」と質問された。私はやむなく「お金であれば、あなたは井戸に投げこんで

しまうといふ評判ですから」と露骨にお答へした。爺は非常に憤慨してしまつた。併しこんな事でもなかつたら私はたゞ復生病院とレゼー爺の一アドマイラーたるに止って、進んで陰ながらお世話しやうなぞとの老婆心は起さなかつたであらう。私は爺の性格と信仰とを知ることの深くなるにしたがつて、この鑿井事件に賛成こそしなかつたが、外に反対する必要はないといふ立場をとつた。

岩下は、もしかしたらレゼーに父清周との共通性を見出していたのかもしれない。実業家としての清周は、やはり「豪放不羈」であつたのである⁽⁷¹⁾。

さて、このような状況のなか新院長に就任した岩下は、前院長の方針であつた「経営安定化のための基金づくり」を否定し、独自の財政面での経営方針を打ち出した。就任後の経営の見通しについて、大司教シャンボン^{ママ}は岩下が前院長のとつた基金積み立ての方針を継承するかどうかを尋ねた。岩下の答えは決まっていた⁽⁷²⁾。

わたしはそれは間違いだと思います。勿論、若し誰か非常な慈善家があつて、利子だけで患者を食べさせるばかりでなく、病院を拡張し、次第に収容者の数をふやすことができるほど、大きな寄付をしてくれるようなことがあれば、ちゅうちょすることはありません。けれど、それは夢物語です。もしその反対に、わたくしたちが僅かな資本をつくれれば、こんなことになるでしょう。つまり、お上ではわたくしたちに援助を送ることをやめ、皇太后陛下の御下賜金も、文部省や県の補助金もなくなって、病院はささやかな資本の乏しい利子と、日本人や外国人のだんだん限られてくる寄付で細々と暮らしていかなければならなくなるでしょう。病院の発展は止まり、資本をつくつた目的とは全く反対の結果になるでしょう。この事業が発展するためには、今のままでなければなりません。すなわち神の摂理にもとづくものでなければなりません。

ここには、レゼーとは対称的に2つの面で岩下の賢明さが窺える。一つは、宗教による社会事業の限界を的確に分析している点であり、もう一つはそのことが自身のカトリック信仰と一体化している点である⁽⁷³⁾。

7. 皇室との関係

さて、岩下は院長に就任早々大宮御所で行われた下賜金の配分式に出席した。神山復生病院への下賜は1901（明治34）年以降行われていたが、それは昭憲皇后や貞明皇后の計らいによって毎年救癩事業に下賜されていたものである。しかし、それだけに留まらず、神山復生病院には特別な配慮があつた⁽⁷⁴⁾。岩下はレゼーと違わず、皇室のこうした計らいに次の様に慇懃を尽くし敬意と感謝をもって応えたのである⁽⁷⁵⁾。

實に往昔の光明皇后様の御自蹟と共に、日本救癩史上劃期的の重要事件でありまして、其御恩恵は遠く植民地に及び、日本帝國及び屬領内幾萬の患者と幾十萬の其家族とに、千年の暗黒時代の後に、希望の曙光が輝きそめたのでありました。

こうした岩下の皇室に対する態度は終生変わることなく、元來權威に与しない彼の性格からすると一見奇異に思えなくもない。確かに、七高教授時代などの彼からは想像できにくい面でもある。

しかしながら、神山復生病院に関わってから岩下の皇室敬仰の姿勢は形式を超えてあまりに徹底している。それは、フランス貴族出身のレゼーにも勝るとも劣らぬ程であった。絶對的な天皇主權主義をもつ明治憲法下で、また1890（明治23）年に發布される教育勅語による皇民教育の下で育ったとはいえ、クリスチャンの家庭に生まれ、カトリック系の学校で教育を受け、さらに6年余の欧州留学を経験した岩下にとって、天皇が神格化された“絶對者”として認識されていたとは思えない⁽⁷⁶⁾。それゆえ、遠藤興一は岩下を「彼の皇室に対する敬仰意識は明治に人となった日本人の平均的感覚を超えて、自らのカトリック信仰と意識的に結びつけて理解していたのではないか」と推察している点はうなずけるところである⁽⁷⁷⁾。

ここで、遠藤の言う「意識的に」という言葉に注目したい。つまり、岩下は時局における自らのカトリック信仰のあり方を自覚したと思われる欧州からの帰国後に、こうした新たな皇室觀を身につけようとしていたのではないだろうか。もとより、この新しい皇室觀とはカトリックのもつ社会秩序を重視する国家意識から生じたものであろう。これは、前述したカトリックの戦争觀とも密接に関係するが、ここでは愛國的な国家觀として次の例を引いてみたい⁽⁷⁸⁾。

最近米國に起つた學生の軍事教練可否の論争に於て、プロテスタント宗教家中に反對者の多くあつたに反し、賛成者の重なる名士中にニューヨーク大司教カルゼナル、ヘーズ以下のカトリック信者が多數あつた事を知つてゐた筈である。余が昨年末米國通過の際、ワシントン駐在の日本大使館員の一人から『一體なぜカトリックはあんなに國家的なのか』との質問を受けた事を記憶してゐる。其人は感謝日に行はれたカトリック教會の祭式に參列して、兼ねて世界的ときいてゐる教會内に、星章旗が餘りに跋扈してゐるのに驚いたらしかつた。

ここに見られるのは、国家方針への消極的な追従ではなく、模範的な市民として国家方針に進んで従うカトリック教徒の姿である。それゆえ岩下の皇室への姿勢も、基本的には当時の天皇制国家と国民個人の関係として考えればカトリックの国家觀に沿っているとみてよい。

さて、岩下の皇室敬仰の姿勢は患者たちのそれとも重なっている。貞明皇太后が沼津御用邸に滞在の際には、病院を挙げて「朝に夕に、陛下の御無事と皇室の御繁栄の為に特別の祈りが

捧げられ] たという⁽⁷⁹⁾。さらに、1931（昭和6）年6月には沼津から東京へ帰る貞明皇太后を、病院所有地内の線路脇で患者、職員共々奉送した。もとより、通常は患者の奉送は許可されるものではなかったが、それまでの宮内省・皇室と神山復生病院との関係の深さが考慮され、宮内省の特別の配慮によって実現に至ったものである。この奉送というきわめて社会的な行為は、とりわけ患者と岩下にとっては単に皇室への敬仰意識を超えて、皇室という王道から社会につながり得るといふ重要な意味をもっていたことは確かである⁽⁸⁰⁾。また、院長と患者とが奉送という共通の体験を通して民衆性を通底させることができたことも大きな意味をもっていたわけである。御召列車奉送の様子は、岩下によって次のように語られている⁽⁸¹⁾。

陛下の御召列車が通過したとき、感激は最高潮に達したのでした。併し、それと同時に私共は日蔭者の淋しさをひしひしと胸に感ぜぬ譯にゆきませんでした。線路は病院の所有地の一部を貫いて走つてゐるのです。里の子等は皆美しく着飾つていそいそと奉迎に行くものを、あれ程の御恩恵を蒙り乍ら私達は世にいまはしき傳染病患者の故に平常は軽症患者が伐木採薪の作業に出掛ける病院有地に於てさへ奉迎は許されません。前年の秋、聖上陛下が關西大演習より御還幸の際、御召列車なりと拜観させていたゞかうと國旗を容易して出發しやうとした時、警察から禁止されてしまった。この心の痛手を思ひ出して私達は御遠慮申上げました。…（中略）…私は天にも昇る心地で御用邸を拝辭し、直に患者諸君を集めて事の次第を復命しました。さて我等の熱望が實現されるかどうか、院内は異常の期待と緊張に満たされた。ところが海よりもひろく山よりも高き御仁恵は、我等一同の意表に出づる形で下つたのであります。…（中略）…此時の院内の歡喜は到底筆紙には盡くされませぬ。

癩患者に対する社会一般の見方は、1931（昭和6）年に「癩予防法」が成立することによりそれまでの部分対策から一般対策へと政府の癩対策が移行し、併せて皇室を利用した無癩運動の全国的な展開を受けて大きく変わっていった⁽⁸²⁾。なお併せて、同法施行規則により療養所長の懲戒検束権が定められた。同時にファシズムに後押しされて民族浄化をスローガンにした無癩運動が盛り上がり、これを背景として患者に対する社会の排除意識は一層拡大されていったのである⁽⁸³⁾。その際、無癩運動を盛り上げるためのプロパガンダとして「皇恩」が用いられたことは巧妙としか言いようがない⁽⁸⁴⁾。

ともあれ、この御召列車奉送にふれて、患者の一人は岩下院長の追悼特集を組んだ院内文芸誌にその感想を書いているので紹介しておこう⁽⁸⁵⁾。

この事は当時身に余る光榮で親父の人徳がもたらした倅だったので。終戦後御殿場に御養生中だった秩父宮様をお見舞いに参られる皇后様を病院の入口礼聖橋のところまでお迎えし近々とお見

舞いのお言葉を戴いた私達ですが、親父が存命して居られたらどのように感激なされたでしょう存命させたかったと思います。

親父（＝岩下）は、患者の代弁者であったばかりでなく共感しあえる院長であったといえようか。また、患者側からすると、一つには岩下の生来の不自由な右足が彼らの癩病の罹患に伴う2次的な身体障害と重なって親近感を抱かせもしたのであろう。

8. 病院の改善計画

さて、岩下は就任早々から神山復生病院が当面している問題を次の4点に整理して、翌1931（昭和6）年より改善5ヶ年計画を実施するのである。

- （1）病院としての医療施設の整備
- （2）衛生・消毒設備の徹底的改善
- （3）専任医師の常勤化と専門医の招聘
- （4）患者の生活の向上

岩下がこうした計画を打ち出した背景には、前院長レゼーがとった時代遅れでかたくなな経営方針に対する批判というよりも、むしろ時流へ同調することで社会的承認を得ることの利点が強く意識されていた⁽⁸⁶⁾。そこで対比的にまずレゼーの病院運営における基本的な考え方を押えてみよう。

1921（大正11）年、内務省より神山復生病院へ下された補助金の下付決定書の付帯条件では、（1）医師の往診回数をふやすこと、（2）医療設備の充実、（3）看護人の採用、（4）有毒・無毒区域の区別、（5）女子重傷者棟の増築、等が求められた。当時、通常の病院監督行政は地方に委ねられていたので、こうした中央政府からの直接の要請は、病院医療の近代化を図ろうとしていた国の医療政策への思い入れがその背景にあったといえよう⁽⁸⁷⁾。

この要請に対して、レゼーは静岡県知事を通じ、内務大臣宛に意見書を提出した。その要点は、①癩病は、現在尚不治の病であるので「本当の病院」(医療重視の病院)を建てても利とするところは少なく、莫大な費用を無駄に費やすばかりである、②癩病の医学的な解明のため、国内に充実したな研究施設を設けなければならない、③研究施設の設置以外に必要なことは、絶対隔離政策によって癩根絶を成し遂げた中世ヨーロッパにおいて見られるレプロズリー——すなわち、治療施設でなく、癩患者を救い慰める目的で建てられた施設——を多く作ることであり、癩患者を救ける場合は庶民が得られると同様な程度の簡素な医療で救うことである、というものであった⁽⁸⁸⁾。

こうした根本的な考え方の上に立って、レゼーは患者への処遇観を結論的に次の様に表明している⁽⁸⁹⁾。

癩病人が多く集りたる所に於て最も重大な事は決して医学ではなく、道徳的取締と愛情を以ての取扱であることを飽迄断言致します

レゼーの救癩思想は、あくまで消去法的な二者択一思想である。それは、日本の近代化に伴って「文明国家を目指し、ようやく病院制度の確立や水準を高めようと動き出す」政府の方針を根本的に否定し、ヨーロッパ中世の宗教病院が主として行ったような精神的救済に傾斜した処遇を推奨するいわば時代逆行的な論理である⁽⁹⁰⁾。ともあれ、レゼーの意見書は少なくとも内務省においては一蹴に付されたようである。国の医療行政の方向転換を迫るほどの説得力はもっていなかったといえようか。

一方、後任院長に就任した岩下は、病院整備5ヶ年計画の財源確保に奔走した。1937（昭和12）年発行の『感謝録』第2輯には、ほぼこの計画を終えるまでの経費と財源および効果について記されている⁽⁹¹⁾。それによると、新事業のために改めて募った寄付はほとんどなく、前院長レゼーの遺徳を偲ぶ同情者からの寄付金や、一外国人宣教師からの遺言による寄付金、さらに、かつて父清周が援助した建設会社からの助成金等により賄われたことがわかる。なお、岩下の個人財産からも一部支出があったとされている。

病院改造5ヶ年計画は、法改正により私立の救癩施設が国の監督下におかれることになったのを機に、岩下が就任した翌年から1937（昭和12）年までの、延長期間を含む実に7年の年月をかけて次々に実行されていった⁽⁹²⁾。岩下は、レゼーの頃から特に問題とされていた消毒設備、第3代院長バルトランの時代から種々手を尽くされていた水問題、さらに補助金下付の折に内務省より改善の指示があった医療設備、医療職員、有毒・無毒区分、病棟増築、患者の生活向上などの問題に取り組んでいったのである⁽⁹³⁾。

岩下のこうした実践に、当時の癩医療の関係者は皆一様に賞賛の言葉を寄せている⁽⁹⁴⁾。その中で国公立療養所の中で代表的存在である光田健輔の評を引いてみよう⁽⁹⁵⁾。

傳染區域と非傳染區域との境界が嚴重に區別され、消毒が實行せられ、官公立療養所と何等區別がない様に院内が整備せられた有様を見て欣喜に堪へなかつた。製氷冷蔵装置の如きは我が療養所には備付けがなかつたので、岩下神父から設計書を頂戴するようになった。そのほか薬局に専門家を置くこと、院内に泉水を設け、御歌の碑や御恵みの森の石碑は実に美事なもので我々は後れ馳せについて行かざるを得なくなつた……先生は宗教病院であれば、あるほど思想的にも経済的にも堅実であつて學術的にも「テンプラ学問」ではなく真理を掴みたいと努力せられた。之を要するに復生病院は独り我が國の療養所を今日の程度に指導して呉れたお師匠さんであつた。

つまり、光田評を控え目に解釈したとしても、田代菊雄の「医療施設として、最新の施設・

設備の整備を行っていて、カトリックで科学的社会事業を取り入れた先駆的人物」という評価は首肯できるものであろう⁽⁹⁶⁾。しかし、それにも増して「不変」としての宗教的な救済と「可変」としての保健・医療的な対策の両面を「現実事象」であるカトリック社会事業として統合させたバランス感覚を評価すべきであろうと思われる⁽⁹⁷⁾。ただ、ひとつ解決されなかったことは「専任医師」の問題であった。光田はその辺の事情を次のように説明している⁽⁹⁸⁾。

或時は學費を出して委託生を醫科大學に送られたり、或は伝染病研究所に医学士を送り研究せしめたり。數年の後は此の人によりて復生病院の治療を完備せんと希求せられたが、これらの人々は家庭の事情の為に役をはたすを得なかつた。

いまさらながら林富美子の「実際、国公立療養所でも医師が欠員がちであった」という述懐が思い出される⁽⁹⁹⁾。

ところで、岩下は院長就任後、暇を見つけては内地の各療養所を見学し、国・公・私を問わず他の救癩施設の優れた点を学び取ろうとした⁽¹⁰⁰⁾。1931（昭和6）年、朝野に救癩事業家として名を轟かせていたハンナ・リデル（Riddel, Hannah：1855-1932）を熊本回春病院に訪ねた。リデルは英国聖公会の宣教師で、神山復生病院の創設者であるテストウイドとほぼ時を同じくして熊本に回春病院を開いていた。彼女は当時の癩対策が全く成されていないことを憂慮し、政財界の実力者に積極的に動きかけて国策としての癩対策を訴えたのである⁽¹⁰¹⁾。

ところで、岩下にとってこの訪問で一番印象に残ったことは、事業そのものではなく回春病院の敷地内にある日時計であったという⁽¹⁰²⁾。岩下が院内のゆったりとした英国風の雰囲気に引かれたのは、神山復生病院を含む他の私立の救癩施設が日々の運営に汲々としていることに比べてのことであろう。実際、その後岩下は神山復生病院の中庭に日時計を設けるのである。そして、癩患者への思い——不幸な病のために社会と絶縁しなければならなくなった患者達を、苦悩を忘れてほがらかに天日と共に行き、天日と共に眠らせたい——を、リデル同様この日時計に託したのである⁽¹⁰³⁾。

9. 重症患者の死

さて、院長に就任した翌年（1931年）の早々、岩下は突然呼び出しを受けて臨終の床にある患者の前に立った。これは、岩下にとって初めての経験であった。現に死を間近にして苦しみ悶える患者にはどのような助けができるというのか、すでに聖体（＝聖別されたパン）さえ喉を通る状態ではない。このように患者の症状ゆえに、司祭としての務めさえ果たせない場合があることを岩下は次のように述べている⁽¹⁰⁴⁾。

併し如何に天に叫び人に訴へても、宗教の與へる超自然的手段をのぞいては私には××さんを見殺しにするより他に途はないのである。癩菌は用捨なくあの聖き靈を宿す肉體を蠶食してゆく。「體でもさすつて慰めてやるより他に仕方ありません」と物馴れた看護婦は悟り顔に云つた。そうしてそれが最現實に即した眞理であつた。

岩下は患者の臨終に際して、改めて癩菌の忌まわしさを感じると共に、自らの非力を認識するのであつた。岩下は続けて述べている⁽¹⁰⁵⁾。

私は其晩プラトンも、アリストテレスも、カントもヘーゲルも皆ストーブの中にたゝき込んで焼いてしまひたかつた。考へてみるが、原罪がなく癩病が説明できるのか。又靈の救ひばかりではなく、肉身の復活なくてこの現實が解決できるのか。生きた哲學は、現實を理解し得るものでなくてはならぬと哲人は云ふ。然らば凡てのイズムは檢微鏡裡の一癩菌の前に悉く瓦壞するのである。私は始めて赤くきれいに染色された癩菌を鏡底に發見した時の歡喜と、之に對する不思議な親愛の情とを思ひ起す。その無限小の裡に、一切の人間のプライドを打破して餘りあるものが潜んでゐるのだ。私はこの一癩菌の故に心より跪いて、「罪の許し、肉身のよみがへり、終わりなき生命を信じ奉る」と唱え得ることを神に感謝する。

岩下が院長になって以來このように強烈な體驗はなかつたのであろう。「哲學することが何の役に立とう」との反問は彼の哲學へのラディカルな問いかけであつた。顕微鏡下でしかその存在を確認できないような小さな癩菌であるにもかかわらず、人間をその施す術さえ与えずに現世から追い落とすとは。

癩病院の実相とは、岩下がそれまで考へていた「現實」とは全く異質なものであつたに違ひない。留学中ヒューゲルやラグランジュ (Garrigou-Lagrange, Reginald : 1855-1919) から学んだスコラ哲學——すなわち〈理性〉と〈信仰〉の明確な區別、そしてその後の両者の統合——は實際、今までの岩下にとってまだ十分理解されてはゐなかつたといえる。全く新しい理論は過去の古い理論を完全に打ち碎いてからでないと生まれえない。まさに、新しいぶどう酒は新しい皮袋に入れるべき、である⁽¹⁰⁶⁾。もし、このようなテーゼを採用するとすれば、この時の岩下こそ正にその分岐点にいたといえよう。つまり、岩下がとらえた重症患者とは、現世で存在を意義づけることが困難であり、救い主による罪の赦しと肉體の復活という条件のもとでのみその存在を意義づけられる人達なのであつた。

10. 無癩運動との関係

前述のように無癩運動は1930年代初頭から「皇恩」という強力な援軍を得て始まるのである

が、その運動に対して岩下はどのような立場をとり、またどのような主張を行ったのであろうか。

皇室をはじめとする神山復生病院の支援者・後援者への感謝と実績報告を兼ねて編まれた『感謝録』（1935年発行）の中の皇恩報謝についての記事と、皇太后による救癩への「思し召し」を記念して設けられた「御恵の日」の記念講演会における岩下の講話を引いて、藤野は優生主義を批判する立場から岩下が祖国浄化を強く主張したと指摘している⁽¹⁰⁷⁾⁽¹⁰⁸⁾。

ドイツの民族主義者は血を浄めるといふ事を叫んで偏狭な外国人排斥をしてゐるやうです。ドイツ人の血のみ勝れてゐると思ふのは無理です。併し先ずドイツ人の血を浄めよといふのなら尤もな事であります。吾々も日本民族の血が如何に尊いかといふ事を思います。この血を通して我民族が発展して行くのであります。五万の気の毒な同胞即ち親子兄弟が苛まれ社会の同情のないといふ事は真に忍び得ない事であり、同時にこの血を浄めたいと切実に思ふのであります。吾人は愛国心からもこの問題を解決するに尽さねばなりません。

藤野の岩下評は、史料の性格を適切に評価した上でのものとは思われない。天皇制イデオロギーが容赦なく国民意識の中に浸潤してくるこの時代にあつて、また現に皇恩に浴している立場として、岩下が国家や皇室（＝天皇制国民国家）に批判的な主張をすることはありえない。それは岩下が表裏を使い分ける二重人格者であつたというのではなく、こうした態度は「転向」を迫られるようなわずかな反骨的知識人たちを除けば、天皇制国民国家への服従を強いられる民衆にとってのごく当たり前の態度であつたであろう。それをもって岩下が政府の進めた隔離政策に加担した優生主義者であつたと断ずるのは妥当とはいえない。しかし、一步進めて岩下の「祖国浄化」の主張をカトリシズムのもつ思惟構造からとらえることも可能であろう。

国の癩政策がファシズム期の優生主義思想により患者の人権を無視して展開されたことは、国家と個人の関係が一面的にとらえられ、国家の論理が優先されたことを意味している。それに対して、カトリシズムにおいては基本的に政治的権威に従うことを是とする立場をとりながらも、同時に個人の人権をも最大限に尊重するという立場をとる。つまり、カトリシズムには国家と個人の両価値を一元的にとらえようとするところにその特徴がある⁽¹⁰⁹⁾。これは「共通善」思想と呼ばれ、プロテスタント思想と性格を異にする一つの要点となっている⁽¹¹⁰⁾。そう考えると、すでに見てきたように岩下がカトリック者の主張を代弁しようとしたときの戦争観や国家観がまさに「共通善」的な考え方であつたことが理解できる。同様に見れば、上記の引用文の文脈からわかるように、岩下が祖国浄化を訴えた際の論調は彼が優勢主義や皇国体制に対しても排外的なナショナリストとしての側面はもっていなかったことを明示している。要するに、カトリシズムの理解で言えば、祖国浄化と患者の人権とはそれらが全く等価な価値を与

えられないにしても両立され得ると考えられるわけである。

しかし、こうした思想的な理解にも限界がないわけではない。そこで、試みに「無癲運動」についての岩下の心情的立場を明らかにするために、岩下から長島愛生園の医官である林文雄、田尻敢、宮川量の3氏に宛てた書簡を引いてみたい⁽¹¹¹⁾。

人間は科学では親切にならない。宗教も脱線すると厄介だが、それがなくては、矢張り人間の眼を上へむけない。流行作家の誰やらが昔「戀愛は信心の門」だとか書いて、當時高等學校で教えていた我々を随分手古摺らせた問題を學生間に起したが「癲病は宗教の門」という方には餘り危険はなさ相だ。私なんか癲病故に救はれる方で、癲病禮讃の念を益々深くしつゝある。癲病撲滅なんてだから大嫌ひだ、さりとてお前を癲病にすると云はれたら……まあ御免を蒙りたいのは勿論だが。

この書簡は、岩下が1932（昭和7）年4月12日に長島愛生園を訪問した後まもなく書いたものである。引用文の文脈から、無癲運動を指す「癲病撲滅」に対して岩下は心情的に明らかな嫌悪感を表明している。つまり、こと個人の宗教的救済に限定して考えれば、そうした天皇制イデオロギー支配の優生思想を支持することには極めて消極的であったことがわかる。

こうした岩下のアンビバレンスは、恐らく社会と同調的に生きようとしていた他のキリスト者にもある程度通底するものであり、荒井が指摘するような救癲史におけるキリスト者もっていたとする「信仰と人権の2元論」を内側から再考する一つの手がかりとなろう。要するに、岩下にとっては、救癲の問題を最終的には宗教的な問題に帰着させることを願っていたが、現実には政治的な立場を表明しなければならないという矛盾とそれへの葛藤があったに違いない。

11. ダミアンの足跡を訪ねて

岩下は神山復生病院を引き受けてから仕事場が3箇所になった。父清周が経営していた不二農園もその一つで、1928（昭和3）年に亡くなってからその経営の一切を彼が引き継いでいた。この不二農園は神山復生病院から7、8キロ南に下ったところにあった。岩下は週に1度の割合で、母親や使用人達の住むこの農園へ帰るのが常であったという⁽¹¹²⁾。農園の仕事は、園内にある温情舎小学校の校長職を含め専ら経営者としての仕事を中心であった。しかし、こうした面でも父親譲りの経営手腕が発揮されたのである。大澤章はそのころの岩下の状況を次のように追想している⁽¹¹³⁾。

裾野では神父様は司祭であると同時に農園主であり、農園内の学校の管理者でもあり逆も元氣よく楽しさうにいろいろの指図をして居られた。さういう場合の一種の行政的手腕とも云ふべきもの

は、仲々見上げたものだった。

また、東京での活動はそれまでと同じように（あるいはそれ以上に）カトリック研究社を拠点として、出版や著述、講演、学生カトリック研究会の指導、聖フキリッポ寮の経営、カトリック研究社での教理解説（後に聖フキリッポ寮で実施）、大神学校の講義等、「ほとんど席の暖まるひまはなかった」ようである⁽¹¹⁴⁾。

3足のわらじを履いた岩下は、1934（昭和9）年に多忙の中にも欧州留学当時の望みであった「救癩の父」こと司祭ダミアン（Damian：1840-1889）の足跡を訪ねるためハワイのモロカイ島へ旅立った。モロカイ島の癩療養所を視察し、ダミアンの遺跡を訪ね、都合40日余りの日程をこなした。

この旅行の中心的な目的は、かつて欧州からの帰途立ち寄ろうとしたときのそれとは少し違っていた。父親がなくなりレゼーを助けるようになる前は、父よりレゼーの経営上の困難さを聞こえ知ってはいたが、それは通り一辺の知識に過ぎなかった。しかし、ダミアンと同じ救癩事業家となった今の岩下にとって、彼の癩患者への生涯をかけた献身的な働きを無視して司祭の職に安住することはできなかつたのである。

もとより、事物の歴史性を重視する岩下にとって、先覚者から学ぶことは彼の学問に対する謙虚な姿勢でもあった⁽¹¹⁵⁾。当時の哀れな癩患者に一生をささげ、患者の痛みをも分かち合おうとした聖者ダミアンへの敬慕の念は次第に募っていった。それゆえ、欧州留学の帰途できればダミアンを訪ねたいと思ったのも無理はない⁽¹¹⁶⁾。

しかし、癩病院の院長に就いてすでに4年目を迎えた岩下にとって、ダミアンの事跡を辿ることは単なる追慕としてだけでなく、癩病院の現院長として実際上の問題を抱えての訪問だったのである。それは、社会事業の全体が私設から公設へ変わる移行期にあつて宗教病院の固有性はどこにあるのかについて模索する旅であった。結局岩下は、宗教病院が社会的に承認を得る（ひいては、宗教社会事業が存続する）ためには当然に医療設備の整備のような時流へのキャッチアップがあつて、その上にこそ固有性を発揮できるということを認識するのである⁽¹¹⁷⁾。

12. 岩下 - 患者の個別関係

岩下が患者たちから親しみをこめて「親父」と呼ばれていたことはすでに述べた。では、患者に対してはどのようなかわり方をしたのか。1931（昭和6）年3月に12歳で神山復生病院に入院したT氏から聞いた2つの例を挙げて論じてみたい。

まず、T氏の改宗談である⁽¹¹⁸⁾。T氏は1932（昭和7）年2月に岩下より洗礼を受けたが、それに先立つ準備として先輩のカトリック信者（教育担当者として他の改宗準備者にも教えていた）から公教要理のレッスンを受けた。当時、病院の中の雰囲気は「どうせ治って出られな

いんだから、いつお召しがあってもいいように準備しておけ」と、患者の間では生活全体にわたる不文律があったという。そのため、T氏もカトリックへの改宗を考え、勉強することになった。遊びたい盛りで公教要理の暗記にも身が入らなかったが、理解を測るための試験（長老格の患者が担当）を受けることができ、その後岩下との面接による最終試験に臨むことになった。最終試験とはいえ、実際には墓参りの帰路に歩きながらの質問であった。T氏は、岩下から「煉獄の靈魂はどうなりますか」と問われ、考え抜いた挙句に「事と次第によっては地獄にいくかもしれません」と答えた。岩下の反応は、「そりゃ大変だよ、そりゃ大変だ」と笑うだけだった。

この経験から、T氏は「答えは自分で探せ」という自覚を促す指導であったことに気づいた。その後、T氏は院内の図書館で調べ、自分の答えが間違いであったことを知った。それでも、結果的には再度の試験を必要とせずに洗礼を受けることができた。この経験を一つの契機として、岩下への畏敬の念が以後のT氏のカトリック信仰を支えたのだという。信仰をもつことが主体的な行為であることを岩下は伝えようとしたのであろう。渡欧中、恩師ヒューゲルから学んだことの一つは、前述のように読者や聞き手が真理を自力でつかむことがカトリシズムを内面化する鍵である、と言うことであった。

次に、岩下が患者に向けて語った言葉としてT氏がとくに印象に残っているものを紹介しよう。かねてより神山復生病院では専任の医師がいないことが大きな問題であった。岩下にしても、このことは大きな悩みの種であった。それゆえ、患者たちに対してもたびたび「病人としてここに連れてこられたんだから、病人としての本分を尽くしなさい」と説諭したという。癩が治る見込みのない病気であるという、とりわけ重症患者たちの後ろ向きな疾病理解に同情しながらも、(否、それであればこそ) 前向きな自己ケアへの努力を求めようとした岩下の心情を子どもであったT氏にわかるすべもなかったが、それでも岩下の言葉の勢いに強烈な印象を受けた。T氏は後年になって、岩下の言葉を「治る治らなくてという結果は問題にするな。物事のどういう結果が来てもいいという覚悟でやれ」と理解した。「不治」からくる厭世的な気分が院内を支配していた中で、岩下の言葉は（あえてカトリックの教えがこれこれであると説明するのではなく）カトリックの死生観・再生観を含意して信者集団の個々にそれぞれの生き方（＝信仰のあり方）を問うものとなったに違いない⁽¹¹⁹⁾。

13. おわりに

本小論の成果は、まず岩下が救癩事業に携わることになった経緯を思想的に明らかにし、それによって彼の救癩実践の前後をつなぎ得たことである。これにより岩下の思想形成が連続的に記述できることになった。次に、とりわけ岩下が主張した「祖国浄化」の分析を通して、岩下というカトリック信仰者が自己の完全化を図りつつ抑圧された社会の中に順化して生きよ

うとする上では、自己のアイデンティティを模索せざるを得ない状況にあった、という点を明らかにした。このことは、同様に自己の安定化を図りつつ抑圧された社会に順化して生きようとした癩患者たちにも通じるものであった⁽¹²⁰⁾。それは、もしかしたら「転向」の心理以上に自らに緊張を強いるものであったのかもしれない。この点は、岩下の思想形成における現時期と次の時期——つまり、岩下が実践と思索を通して自身の人間観・社会観を練磨させ、それにより自らのアイデンティティを確立させるとともに癩患者の「生」や「生活」から帰納的に導出される人間一般のあるべき「生」や「生活」についても答えを見出す段階——をつなぐ思想的な媒介項の役割を果たすことになるであろう。

もとより紙幅の都合もあり（本小論で取り上げた時代における）岩下の救癩思想の全容を詳らかにしたわけではない。しかし、岩下が〈理性〉と〈信仰〉との統合を図るという極めて包括的な射程をもつカトリシズムに全面的に依拠していたがゆえに、これら2つの面にかかわる思想形成と業績の主要な事柄についてはできるだけ意味論にまで遡及して記述したつもりである⁽¹²¹⁾。また、ごく断片的なものではあるがフィールドワークから得た具体的な聞き取り情報で補足も行った。そうしたものを含めて連続的な記述を心がけたつもりではあるが、結果的に資料の偏りから必ずしもバランスのよくない感はなお残っている。今後、福祉思想史の記述についての課題としたい。また、岩下の交友関係についても触れたかったが、紙幅はもとより十分な史料調査を進められなかったのが悔やまれる。別の機会に譲りたい。

注

- (1) 既往の岩下論については、拙稿「岩下壯一の福祉思想」研究ノート——既往の岩下論の検討を中心に」『愛知江南短期大学紀要』No.32、2003参照。
- (2) 信仰と理性の関係の問題は時代を超えた不変的なものではあるが、とくに中世スコラ哲学の中心的な問題であったことは言うまでもない。たとえば、稲垣良典『信仰と理性』（第三文明社、1979）が参考になる。なお、現代のカトリック教会においては、故ヨハネ・パウロ2世の回勅「信仰と理性（Fides et Ratio）」（1998年10月1日）が久保守訳『信仰と理性』（カトリック中央協議会、2002）として出版されている。
- (3) 藤原彰編『日本民衆の歴史8 弾圧の嵐の中で』三省堂、1975、98-99頁。
- (4) この小論の中では、カトリシズムとの関連で言えば、第3章で軍部によるカトリック教会圧迫の問題に対する岩下の立場と主張を、また救癩事業との関連で言えば、第7章と第10章で国民統合の格好の手段として利用された皇室および癩政策や無癩運動についての彼の立場と主張を述べることになる。
- (5) 小林珍雄『岩下神父の生涯』中央出版社、1961、152頁。なお、渡欧中ほぼ同時期に司祭となった戸塚文卿はパリで叙階され、帰国している。東京大司教区がパリ外国宣教会の管轄であったことを考えると、岩下との立場の違いは明らかといえよう。
- (6) 松村菅和・女子カルメル修道会共訳『パリ外国宣教会年次報告V』聖母の騎士社、2000、46、67頁。
- (7) 同上。
- (8) 高木一雄『大正・昭和カトリック教会史1』聖母の騎士社、1985、341頁。それはまた、教皇ピオ11

- 世の回勅「レルム・エクレジア」(1926年2月28日)でもその必要が述べられていた。
- (9) 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文堂、1990、290頁。
 - (10) 高木前掲(8)書、246頁。
 - (11) 実際、前述のとおり二人は1929(昭和4)年に設立された東京大神学校の初代教授(科学、歴史、英語、漢文、極東の諸宗教を担当)として任命を受けている。前掲(6)書、67頁。
 - (12) こうしたファッション化の過程は必ずしも直線的に述べられるわけではなく、たとえば1920年代では天皇制イデオロギーの影響力が弱まる一時期もあったとされる。須崎慎一『日本ファシズムとその時代——天皇制・軍部・戦争・民衆』大月書店、1999、84頁。
 - (13) 前掲(9)書、291頁。
 - (14) 岩下壮一『愛と理性と信仰——加持力教会と徴兵忌避事件』カトリック研究社、1926。
 - (15) 同上書、1頁。なお、とくに本書の後半部分の内容は、カトリックのみならずキリスト教一般についてその立場を明らかにしたものといえる。
 - (16) 同上書、2頁。
 - (17) 1935(昭和10)年に出された日本の全教区長連名による教書がその代表的な例である。前掲(8)書、47-56頁。
 - (18) 前掲(14)書、16頁。
 - (19) 同上書、26-27頁。
 - (20) 岩下の著述目録参照。前掲(5)書、210-216頁。
 - (21) 小林珍雄によれば、岩下の聖フキリッポ寮の設立は、16世紀に霊的な信心を目的に弟子たちを集めて共同生活を行った司祭フィリップス・ネリ(Neri, Philippus: 1515-1595)の活動にならったものであるという。前掲(5)書、224頁。
 - (22) 上智大学編『カトリック大辞典Ⅳ』富山房、1969、69頁。
 - (23) 現在、東京大司教館には吉満が記したと思われる聖フキリッポ寮日誌(原本)が保管されている。なお、内容はおもに週1回行われていたミサの司式者、当日の行事や来訪者等を記した備忘録といつてよい。
 - (24) 温情舎小学校の経営は、財団法人私立温情舎があたった。その校風はカトリックの精神に基づいていた。また、ここは昼間は小学校として、また夜間は地元青年の研修の場として著名人の講演会の開催、技術者による実地指導、苗木の分譲などが行われた。温情の灯会編『われらが学び舎温情舎』温情の灯会、2001、36-37頁。
 - (25) 患者の子供で、未感染の児童を親とは別に保護する必要があった。とくに学齢期の子供には教育を施すことが望まれた。当時この問題は、国公立の療養所では差し迫った難題であった。邑久光明園入園者自治会編『風と海の中——邑久光明園入園者80年の歩み』日本文教出版社、1989、37頁。なお、児童を他の療養所から受け入れていたことは、1935(昭和10)年10月9日付の九州療養所発信の照会文書(財団法人神山復生病院所蔵)から判断できる。
 - (26) 筆者が2002年8月9日に行った温情舎小学校の卒業生U氏からの聞き取り。
 - (27) 井上は、のちに小樽高等商科学校(現、小樽商科大学)の教授となった。
 - (28) 井上紫電「岩下師と私の改宗」『聲』No.780、1941、56頁。
 - (29) 関根正雄『人と思想25 内村鑑三』清水書院、1991、152頁。
 - (30) 1926年5月18日付日記および1928年12月21日付日記。<http://uchimurakoreahp:infoseek.co.jp/uchimura/goroku/goroku.htm>
 - (31) 同上日記。

- (32) 岩下壯一『カトリックの信仰』講談社、1994、673頁。なお、本書の基となる「公教要理解説」は、主に1927（昭和2）年とその前後に『カトリック』誌に掲載されたものである。
- (33) 前掲（28）記事、56頁。
- (34) 拙稿「岩下壯一の生涯と思想形成（その1）」『愛知江南短期大学紀要』No.39、2010、163頁。
- (35) とともにカトリックへの改宗者である大庭征露と吉満義彦は、岩下への追悼文でこうした観点から彼の思想形成を分析している。またそれは、中世のスコラ学者トマス・アクィナスの思想を内面化することで可能となる、とするものであった。大庭征露「二つの噂」『カトリック研究』21（2）、岩波書店、1941、152-161頁。吉満義彦「基督教思想家としての岩下^{マツ}壯一師」同誌、140-151頁。
- (36) 前掲（28）記事、56頁。
- (37) ハインリヒ・デモリン「岩下氏とフォン・ヒューゲルとの出会い」『世紀』No.12、1950、18頁。
- (38) 中尾文作「帝大カトリック研究会の事など」前掲（28）誌、58-59頁。
- (39) 岩下きよ子「兄岩下神父について」『踏跡』神山復生病院、1979、24頁。ただ、土井が初めて司教（東京大司教）となるのは1937（昭和12）年であるから、亀代のこの記述は誤りである。
- (40) 鈴木習之「日本の指導者たれ」『聲』No.781、1941、60頁。
- (41) 千葉大樹「神山復生病院に於ける岩下師」前掲（35）誌、119頁。
- (42) 前掲（5）書、269頁。
- (43) 同上書、270頁。
- (44) 故岩下清周君伝記編纂会編『岩下清周伝』私家版、1931、48-49頁。
- (45) 同上書、55頁。
- (46) 高須鶴三郎「七校教授時代」前掲（28）誌、40頁。
- (47) もとより、岩下の代償意識は自分の救いのためというような消極的な動機からのものではない。それは、聖書の教義で「子は父の罪を負わず、父もまたこの罪を負うことはない」（『旧約聖書』エゼキエル書8：20）とされていることから理解できる。
- (48) 前掲（5）書、171頁。ただ、小林が表記している出典“P. Bourget, *L'emigré*, 370”は原典との照合から誤りであると認められる。なお、「功德の転換性」は通常「功德の相互転換性」と呼ばれている。
- (49) 徳永文和「死刑存廃問題に対する刑法学、文学および神智学的観点からのアプローチ——ジョセフ・ド・メーストルの死刑観と生餐による罪障消滅の教理」『大阪産業大学論集 人文・社会科学編』4、2008、81頁。
- (50) 前掲（35）論文、148頁。
- (51) 同上論文、148頁。なお、本稿では救癪事業に供される施設を、国公立療養所をさす場合を除いては基本的に「救癪施設」と表記している。それは、とくに内容として私立の場合に医療施設の範疇に入るよりも救済施設の一つと見た方が妥当であると判断するからである。
- (52) 吉田久一ほか『人物でつづる近代社会事業の歩み』全社協、1971、187頁。
- (53) 賀川豊彦全集刊行会編『賀川豊彦全集』24、キリスト新聞社、1964、375頁。1927年の講演である。
- (54) 藤野豊『いのちの近代史——「民族浄化」の名のもとに迫害されたハンセン病患者』かもがわ出版、2001、123頁。
- (55) 前掲（35）論文、147頁。
- (56) 岩下壯一『救ライ50年苦闘史』中央出版社、1962、165頁。なお、本書の原稿は、途中まで岩下によって書かれ、その後を横浜教区長で大司教のシャンボンが引き継いだ。とくに3代目院長のジョセフ・ベルトラン（Bertrand, Joseph：1867-1916）の時代以降の記述はシャンボンがフランス語で書いた（岩下および財団法人藤楓協会が翻訳）ものであるが、シャンボンの記述は岩下のそれに比べて歴史記述

としては実証さに欠ける感が否めない。

- (57) シャンボンが東京大司教区長に就任して宣教母体であるパリ外国宣教会本部に最初に送った年次報告書（1928年）には、「一つのまったく異なった事業として、最初80歳の重荷から開放されたようにも見えるドルワル・ドゥ・レゼー師に十年來、指導されて來た癩病院がある。…（中略）…異教徒として病院に入院した人の殆どが改宗する。今年、レゼー師は24人に洗礼を受けた。毎日曜日、皆は祭壇に近づく。しかし経済的面は、同僚にとって大きな悩みである」と記されている。前掲（6）書、46頁。
- (58) 前掲（54）書、165－166頁。
- (59) 同上書、166頁。
- (60) 百年史編集委員会編『神山復生病院の100年』春秋社、1989、117頁。
- (61) 林富美子『野に咲くペロニカ』聖山社、1992、172頁。なお、筆者が1993年11月10日に行った林氏本人からの聞き取りでもそのことは確認された。
- (62) 塩沼英之助「医療設備の改善を見る」『聲』No.785、カトリック中央出版部、1941、36頁。
- (63) 皮膚泌尿科雑誌に掲載された「神山復生病院視察報告」記事に述べられた点を問題視していたという。
- (64) 内田守人「私立療養所と消毒問題」前掲（62）誌、39頁。
- (65) 前掲（56）書、115頁。
- (66) 前掲（60）書、112頁。
- (67) 同上書、113頁。
- (68) 『感謝録』財団法人神山復生病院、1935、51－52頁。
- (69) 同上誌、43頁。ただ、1930（昭和5）年の東京大司教へのレゼーの年次報告を見ると、近年の経営状況は著しく改善されたとしている。この違いは検討を要する。
- (70) 岩下壯一「レゼー爺を憶ふ」『社会事業』16（2）、1932、76頁。
- (71) 井門寛「岩下清周の巻——豪放不羈（幕末・維新の商人たち 19）」『月間総務』20（9）、総合経営管理協会、1982、94－96頁。
- (72) 前掲（56）書、167頁。
- (73) これらの点については、すでに拙稿で詳しく分析したので参照されたい。拙稿「岩下壯一による救癩事業改革の実際と思想」『愛知江南短期大学紀要』No.33、2004、104－105頁。
- (74) 拙稿「岩下壯一における権威性と民衆性」『日本研究』No.31、国際日本文化研究センター、2005、139頁参照。
- (75) 岩下壯一「皇太后陛下の御仁慈」前掲（68）誌、4頁。
- (76) 岩下の母校である暁星学校発行の資料には、教育現場では「教育勅語のもつ絶対性を認めないわけにはいかなかった」としながらも、カトリックの「教育理論のどこにも、かりに教育勅語と合流する接点を見出したくとも見出すことは不可能であった」と、国家権力への抵抗の難しさが記述されている。記念誌等編集委員会編『暁星百年史』学校法人暁星学園、1989、35頁。
- (77) 遠藤興一「日本における社会事業の近代化とカトリシズム——岩下壯一小論」『基督教社会福祉学研究』No.10、基督教社会福祉学会、1997、29頁。
- (78) 前掲（14）書、7頁。
- (79) 岩下壯一「皇室の御仁慈」前掲（68）誌、5頁。
- (80) 前掲（74）論文、128－132頁参照。
- (81) 岩下壯一「皇室の御仁慈」前掲（68）誌、5－8頁。
- (82) 「癩予防法」の内容は、①行政官庁は癩予防上必要と認め、しかも病毒伝搬の恐れのある患者は全て療養所に入所させることができる、②国公立療養所の入所費及び救護費を国庫または都道府県の負

担にする、③私立の救癲施設の設備および管理に関して従来規定はなかったが、今後主務大臣が必要な事項を定める、④患者を療養所に入所させたため生活ができなくなった家族、あるいは患者の従業禁止規定により生活できなくなった患者及び家族に対して生活費を補給する、⑤業務上知り得た患者の情報を漏らしたのものには懲役または罰金を課す、というものであった。この「癲予防法」は、直接的には在宅患者の隔離を法的に認めようとするものであったが、その制定の意図は一般対策化の負の側面ともいえる絶対隔離への条件整備を行う目的をもって制定されたといえる。藤野豊『日本ファシズムと医療』岩波書店、1993、97頁。

- (83) 同上書、121頁。
- (84) 無癲運動に皇室を利用した点については、財団法人藤楓協会編『創立30周年誌』財団法人藤楓協会、1983、4頁および次田大三郎「地方局の思い出を語る(上)」『自治時報』12(5)、帝国地方行政学会、1959、12頁参照。
- (85) 外山富士雄「親父の思出——親父とは岩下神父様の愛称」『黄瀬』No.4、落葉社、1955、20頁。
- (86) 前掲(73)論文、103頁参照。
- (87) 厚生省編『医制80年史』1955、249頁。
- (88) 前掲(60)書、102頁。
- (89) 同上書、103頁。
- (90) 同上書、98頁。
- (91) 『感謝録』No.2、財団法人神山復生病院、1937、7-16頁。
- (92) 改善計画の内容とその思想については、前掲(73)論文で述べた。
- (93) 患者の生活改善の一環として異色ではあるが特筆できるのは、娯楽としての野球を積極的に取り入れたことである。自身も選手として出場する神学院学生等との交流試合は恒例となり、患者の名プレイや女子患者の応援は「神山名物」と称された。岩下がこうした余暇活動に熱心であった理由は、入所元患者のT氏が語るように、内向しやすい患者のストレスを発散させる機会を積極的につくるところに眼目があったといえる。筆者が2003年3月13日に行った入所元患者T氏からの聞き取り。
- (94) そうした評価は患者についても同様であった。T氏はこの計画の実施が「ものすごい大改造やった」と述べ、たとえば1935(昭和5)年に完成した水洗便所を、日本全国で上野駅とここだけにしかないもの、と自慢げに語っている。前掲(93)聞き取り。
- (95) 光田健輔「復生病院の中興と岩下神父」前掲(62)誌、25頁。
- (96) 田代菊雄『日本カトリック社会事業史研究』法律文化社、1989、143頁。
- (97) 前掲(73)論文、101頁。
- (98) 前掲(95)論文、25頁。
- (99) 前掲(61)聞き取り。
- (100) 前掲(62)記事、35頁。
- (101) 岩下は、リアルソーシャル・アクションが成功した理由として、彼女の「政治的才幹」とともに彼女が「英国貴婦人」の身分であったことを挙げている。なるほど、政府の英国に対する外交上の思惑が絡んでいたと言えようか。岩下壮一「リアル女史の思ひ出」前掲(62)誌、60頁。
- (102) 同上記事、59頁。
- (103) 同上。
- (104) 岩下壮一「御復活の祝日に際して」『聲』No.663、カトリック中央出版社、1931、229頁。
- (105) 同上。
- (106) 『新約聖書』ルカ5:6。

- (107) 前掲(82)書、113頁。
- (108) 荒井英子も同様の指摘をしている。荒井英子『ハンセン病とキリスト教』岩波書店、1996、22-23頁。
- (109) この点については、拙稿「戦前におけるわが国の癪対策の変遷とカトリック救癪事業の意義」(『名古屋大学比較人文学研究年報』2003、96頁)で論じている。
- (110) 荒井英子は、救癪史においてはキリスト者一般に「信仰と人権の二元論」がみられたとして、信仰と切り離して人権蹂躪に加担したことを指摘している。しかし、カトリシズムの性格と荒井が論拠とする岩下の主張が不適當であることを考慮すれば、荒井の言うキリスト者はプロテスタント者と言い換えたほうが正しいであろう。前掲(108)書、3頁。
- (111) 岩下壮一「療養所のところどころ」『愛生』2(3)、1932、8頁。
- (112) 前掲(26)聞き取り。
- (113) 大澤章「裾野の追憶」前掲(28)誌、61頁。
- (114) 前掲(5)書、204頁。
- (115) 岩下は、「人生は歴史である。現在はわかっているが、過去はわからない。また未来も同じことである。歴史は権威をもっている人に聞くよりほか仕方がない」と述べている。岩下壮一「折にふれて」『岩下壮一全集 第9巻 随筆集』中央出版社、1962、214頁。
- (116) 松風誠人編「聖ダミアンを慕いて——岩下師のモロカイ島視察談」『聲』No.781、カトリック中央出版部、1941、35-36頁。
- (117) 前掲(73)論文、103頁。
- (118) これについては、拙稿「岩下壮一の救癪思想——指導性とその限界」『社会福祉学』44(1)、日本社会福祉学会、2003、15頁で触れている。
- (119) 病院の体制や気風は受け入れつつも、カトリックに改宗しなかった者もわずかにいた。岩下は、そうした者への配慮もあって教義からの説得を避け、あえて人として本源的で普遍的な言葉で伝えようとしたのかもしれない。
- (120) 前掲(74)論文、128頁。
- (121) 稲垣良典「解説」(岩下壮一『カトリックの信仰』1994、講談社、95頁)。