岩下壮一の思想形成と救癩
―救癩活動の中ごろから晩年にかけて―

メタデータ	言語: Japanese
	出版者:
	公開日: 2013-09-06
	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/91

［研究論文］

岩下壮一の思想形成と救癩

― 救癩活動の中ごろから晩年にかけて ―

輪　倉　一　広

1．はじめに

本稿では、岩下が神山復生病院の院長職に就いてから、彼が哲学と向き合う中での葛藤の軌跡を含めて救癩事業活動の中盤から院長職を退き、華北宗教事情の調査に出かけた晩年にかけての後半生を取り扱う。岩下の思想形成と救癩活動については、彼の生涯を３つの時期に区分して前２期については既に検討を終えた[1)]。今回は、最後の時期について検討するものである。

その際、司祭・思想家・社会事業家という３つの顔をもつ岩下をそれぞれ別個な側面として捉えるのではなく、可能な限り包括的に捉えることにしたい。なぜなら、儀礼にかかわる司祭の専属事項を除いては、福音の宣教と信徒の司牧を担う司祭職の働き、カトリック思想家・哲学者としての思索・著述、救癩事業家・援助者としての働きの３者は、とりわけ彼の救癩活動の中盤以降にみる思想形成において、時の経過とともにより普遍的な観点で〈個人〉と〈国民国家〉あるいは〈信仰者〉と〈教会〉のあるべき関係を探求する方向へと収束していき、結果として３者が目的や価値において一元的に総合されていくことになったからである。

トマス・アクィナス（Thomas Aquinas：1225頃-1274）によって完成され、その後カトリック教会が全面的に支持する社会思想として、個人の利益と共同体の利益の双方をともに極大化しようとする〈共通善〉の思想があるが、岩下の思想にもこの共通善思想が色濃く反映されていたと認められる。しかし、本稿の検討においては、一般概念としての〈共通善〉を単に岩下の救癩実践等の思想に当てはめて例示しようとするのではなく、岩下の具体的な実践や思惟の中から彼の実践や思惟のもつ性格や構造を探り、それにより彼において〈共通善〉概念がどのように整理され、理解され、さらに救癩実践を惹起させたのかを明らかにしようとした。

2．中世思想の探求

1936（昭和11）年、岩下は６年前から滞っていたジャック・マリタン著『近代思想の先駆者――ルッター・デカルト・ルーソー』の翻訳をようやく完了することになった[2)]。このことは岩下の思想形成上のエポックとも言えるもので、かねてよりもち続けていた哲学課題――すな

受付日　2013. 5. 1
受理日　2013. 6. 25
所　属　看護福祉学部

わち欧州留学中にヒューゲル（Hugel, Friedrich Feiherr Von：1852-1925）や、ガリグ-ラグランジュ（Garrigou-Lagrange, Reginald：1855-1919）を通して学んだ「信仰（＝宗教）と理性（＝哲学）の有機的総合」という、トマスを頂点とする中世スコラ哲学における信仰理解におけるパースペクティブ――への取り組みが一定の成果を得る機会となったのである[3)]。もともと岩下がこの本の翻訳を引き受けたのは、その中のルター論が内村鑑三一門によるカトリック教会への教義批判に対する反批判材料としてとりわけ有効であると認識していたからであった[4)]。それというのも、内村のようなプロテスタント個人主義者は、近世哲学の立場により信仰から理性を分離させ、あわせて「教会権威」――信仰と理性の総合体として〈客観〉的に機能する、とカトリック者には理解されている――をも排除し、理性の代りに〈主観〉的な「個人的意志」を信仰に結びつけることで自立的な信仰を得ると考えていたのである。他方、岩下のようなカトリシズムでは、教会がトマスの神学・哲学を全面的に支持することから、内村とは逆に理性と信仰の総合を図り、併せてそうした姿勢を示す教会権威をも承認すべきと考えていたのである。ただ岩下の思想形成との関係で言えば、実際には、マリタンが著書で述べている近代思想批判としてのルター論の史的信頼性を岩下が確かめようとする中でこの議論が展開されたのである。では、マリタンのルター論とはどのようなもので、また、岩下はそれをどのように見ていたのか。

とくに岩下が関心を寄せた中世思想から近世思想への発生史的なつながりについて、マリタンはルターの神学が文芸復興とデカルトから出発したフランス的な近世思想の潮流と並んで近世思想全体へとつながるひとつの大きな源泉であったと位置づけた上で、それは結果的に「教会の普遍的團體から別離した個人的意志が、獨自に且赤裸々に神とキリストとの面前に立つて己れの信頼により自らの義と救ひを確保」しようと企図するものであった、と評している[5)]。もとより、新トマス主義哲学者とされたマリタンの主張の背景にはトマスの理性と信仰についての教説が根付いている。マリタンは、「理性は意思より高貴なものである」と主張している[6)]。だから、「理性は信仰に反する」とするルターの主張に対しては、それが自我中心の近代主意主義の源泉であるとして批判的立場をとったのである[7)]。

では、このルター論を岩下はどのように見たのか。彼自身が述べるところによって確かめてみたい。

> 中世思想史の研究を志す譯者には、かの十三世紀に於ける燦然たる文化の急速なる瓦解と、其近世思想への推移の内面的論理關係が常に一種の疑問であつた。マリタン教授のルッター論は余の抱持せるこの疑問に対して餘りにも都合よき解答を與ふるものなのである。余はこの出色の文字をよ(ママ)んで所謂“missing link”を發見せる進化論者の如き喜びを感じた。乍併一方其深遠なる洞察を感嘆しつゝも、他方果してそれが史實によって支持し得らるゝ

や否やに關して一抹の不安を感ぜざるを得なかつた。原著者は卓越せる思想家ではあるが歴史家ではない。其所論が主(ママ)もにカトリック側の學者によつてなされた最近のルッター研究の結論に根據してゐるのは脚註を一見すれば明かである。余がマリテン氏の所論に共鳴することの深ければ深い程、これに對する反對者側の權威ある批評をきゝたかつた[8)]。

岩下が抱いていた問題関心は、トマスの思想に代表される中世思想がそれへの否定を特徴とする近世思想へとどのようにつながっていったのか、という連続あるいは不連続の論理構造そのものにあった。それに対して、マリタンのルター論はルター思想の特徴をトマスのそれとの対比において描き出そうとしたもので、岩下にとってはかなりの程度で疑問への解答に迫っていたのである。しかしながら、その切り出し方はあくまでルターの人格的特徴を明らかにしようとするものであった。では、どのような観点から記述されたのかといえば、マリタンによれば、ルター主義の教義は彼の「自我の投影」であり、「永遠の救ひに關する一種の精神療法」として現れたに過ぎず、大異端者に見られるような「ドグマに關する誤謬、正しからぬ教義的見解」をその出発点にしているものではなかったという[9)]。ルターの宗教改革が彼の自我を普遍化して教義を打ち立てたものであるとするマリタンの主張では、確かに岩下のカトリックに対する護教的立場が論拠づけられていたのである[10)]。しかし、岩下はそれで満足し得なかった。なぜなら、中世思想の宗教観を堅持しようとするカトリック者と近世思想の宗教観に基づくプロテスタント者には当然ながら互いの反目が大きかったし、プロテスタントの聖者として扱われたルター伝等は論外として、ルターの宗教改革への批判は往々にしてカトリック者のもつ護教的な立場を背景にして彼への人格的な攻撃として述べられることが多かったからである[11)]。だから、岩下にしてみればこうした論法が史実と照らして真に耐え得るかどうか疑問に思えたのも無理はない。マリタンは自身のルター論において、デニフレ（Denifle, Heinrich Seuse：1844-1905）とホル（Holl, Karl：1866-1926）という敵対的／友好的な両極論を止揚して弁証法的にルター論を構築しようとしたに過ぎなかったが、少なくともその後のホルの皮相的・強弁的な反論によって逆説的ながらマリタンのルター論に一定の意義を与え得ることになった、と岩下には思えたのである。

幸にも其機會はやがて與へられた。（中略）非常な期待を以て其一文を讀んだ余は失望した。それは何等問題の核心には觸れぬ文獻的誤謬の揚足取りのほかカトリック神學に對する批判者の造詣の極めて淺薄なるを示す強辨以外の何物でもなかつた。しかもこの一文が恐らくこの有名なるルッター研究家の最後に執筆せるものであつたらうことは――彼は其直後に永眠した――一種の悲哀さへ感ぜしめた。同時に余はこのルッター論を邦譯しても、讀者を誤るの讒りは免れ得るだらうとも考へた[12)]。

では、この間の岩下はその疑問に対してどのように認識していたのか。1932（昭和７）年に書かれた彼の論文「新スコラ哲学」によれば、スコラ哲学の瓦解の原因は「生命を殺し實在から離れた概念偏重」に陥ったことよるという[13]。また、その契機は、「科學の進歩ではなく、智性一般に対する根本的立脚點を放棄せる中世末期の唯名論の跋扈」であると認識していた[14]。つまり、岩下はスコラ哲学のもつ豊かな形而上学的思索を放棄したかのような近世哲学的な解釈では実在への理解が十分に得られようはずがないと考えたのである[15]。

しかし、こうした無機的ともいえる見方への批判だけでは結局はマリタンのルター論への消極的な首肯に過ぎなかったわけで、もし岩下が史実としてすなわち客観的にも宗教社会史的な分析による論理関係として把握できていたならば彼のルター認識もより確信へと近づいていたことであろう。ところが、実際は宗教社会学からの史的分析をプロテスタントの社会哲学者であるトレルチ（Troeltsch,Ernst：1865-1923）が試みていたことを岩下はその著書からすでに知り得る機会があった。

> 教父たちのほうがスコラ學者より近代的だとかなんとか、分りもせぬことをケーベル先生の受賣りをして生意氣にも述べ立てたのをぢつと聞いてゐた先生は、やおら立上つて書架からトレルチの「キリスト教的社會論」を取出してその中のトマスに關する部分を讀んでこいと云つて渡された[16]。

岩下がロンドンにヒューゲルを訪ねたのは欧州留学中の1920（大正９）年８月のことであった。トレルチの著書の中のトマスに関する部分とは、おそらく『キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説』(1912年）の第２章「中世カトリシズム」の中の第７節「教会的統一文化はトマス主義の倫理学によって理論的に解明された」および同章第８節「トマス主義の諸原則から見た中世の社会哲学」であったと思われる[17]。この著書では別の章で、トマスへの史的評価の他にも宗教社会学的な視点からのルター論も述べられていたのである[18]。つまり、トレルチは宗教社会学の観点から「教会による社会全体の統括と監督」という必ずしも現実に沿うことのなかった中世的理念の時代からその後期に至って、「自立化した国民国家と国民教会、そして教会の陶冶をもとに成熟した平信徒宗教の主体性と個性が、権力的な〔教会〕組織の大部分を…破壊」し、やがてとりわけ「都市の民主主義的要素が有していた社会的および政治的利害」に支えられたルターの宗教改革運動によって中世的理念が「決定的に爆砕」されていった、と史的な分析を行っていたのである[19]。

ともあれ、岩下にトマス哲学の重要さを伝えたのはヒューゲルであった。そのヒューゲルは、幾度も岩下との学問的交流を重ねる中でキリスト教の本質が「制度的歴史的」・「神秘的直感的」・「知識的理性的」という３者の同時存在によって本質的な結合をなしていることを理解させよ

うとしたのである[20]。その際、ヒューゲルがトレルチのトマス評をもって岩下にスコラ哲学への再評価を働きかけた結果、岩下は〈信仰〉と〈理性〉の総合でおさえられるトマスのスコラ哲学と和解することになったのである。この辺の事情は、岩下と親交のあった杉田栄一郎が岩下との会話文も交えて述べている。

> フリードリッヒ・フォン・ヒューゲルその人こそ、ケーベル先生の影響下にあって、近代的な、世間普通のアウグスチヌス、トーマス観を抱いていた岩下神父を、ぐっとトーマスの方へひきつける機縁になった人である。（中略）ヒューゲルのお蔭で、僕はプロテスタントのトレルチですら、こんなトーマスを評価しているのだから、自分のトーマス観をもっと変えなくちゃあいかんと気がついた。だから僕のトーマスへの傾倒の仲立ちをしてくれたのが、君〔杉田〕の好きなヒューゲル先生さ[21]。

杉田のいう「近代的な、世間普通のアウグスチヌス、トーマス観」とは、ニューマン（Newman, John Henry：1801-1890）に代表されるようなスコラ哲学・神学に依拠しない教父研究重視の、従来とは異なった哲学・神学研究の傾向を指していた[22]。その意味では、ニューマンの哲学・神学はカトリック教会が正統とする哲学・神学からは亜種ともみられうる位置にあったといえる。確かに、19世紀後半にカトリック教会内で興る近代思想を積極的に取り込もうとした新スコラ主義が、のちにトマス主義者を標榜することになる岩下によってその新しさの意味を批判されたように、カトリシズムにとってトマス哲学の体系は時代を超えて普遍的なものであると考えられていた[23]。それゆえ、モデルニズム（modernism）の広がりを危惧するカトリック教会側の正統神学の立場からは、新しい科学重視の哲学・神学研究であるニューマンの理論に警戒せざるを得なかったものと思われる[24]。

3．哲学への疑念そして回帰

既に述べたように、ルター論の翻訳を開始した1930（昭和５）年11月に、岩下は私立の救癩施設「神山復生病院」の第６代院長に就任することになった。とりあえずスコラ哲学との和解をもって、岩下は救癩活動に取り組んだのである。神山復生病院への赴任は、岩下にとって「観念の世界から急轉直下眼前の人生の最悲惨なる一面を凝視すべく迫られたことは正に一大事」であった[25]。中世思想の探求を目指す思惟活動は現実の苦悩を伴わない抽象的な観念の世界でのことに過ぎなかったが、癩者への直接的な救済活動では当に社会の強い偏見を伴う不治の病ゆえに肉体的にも精神的にも苦悶する〈生〉を眼前にして個別具体的な対応が求められることになったのである。だから、岩下は経験に依拠しない哲学や思想が、とりわけ人間の〈生〉や〈苦悩〉というようなきわめて現実的な問いに有用な解を与え得るのかどうか、疑念を取り払

うことができなかったのである。もとより〈生〉を中心テーマにしてはいても、キルケゴールが主張するような本質の先在性を否定する実存主義哲学にはキリスト者として与することはできなかったのである。こうした岩下の哲学への疑念は重い現実に圧倒され、支持を明確にしたはずのスコラ哲学がもつ皮相的なパースペクティブ――すなわち、煩瑣哲学とも揶揄され、現実の内実がもつ豊かさから乖離した抽象的で冷たい概念と化したかにとらえられる「主知主義（intellectualism）」による見方――で現実事象に対峙したとき、対象を主観・客観の総体として包括的に捕捉できなかったことからきたものとみられる[26]。岩下自身の記述からみてみよう。

> 四十歳をすぎる迄學校と書籍の中にばかり生活した余にとっては、觀念の世界から急轉直下眼前の人生の最悲惨なる一面を日夜凝視すべく迫られたことは正に一大事である。現に今余が筆を執りつゝある一室の階下には、「生命の初夜」を以て一躍文壇に認められた北條民雄氏の所謂「人間ではない、生命の塊り」が床を並べて横はつてゐる。しとしとと降る雨の音のたえ間に、余は彼等の呻吟をすら聴取することができる。こゝへきた最初の數年間は、「哲學することが何の役に立たう」と反覆自問自答せざるを得なかつた。併し今や余はこの呻吟こそは最も深き哲學を要求する叫びたるを識るに至つたのである[27]。

岩下が哲学の価値について、現実に生きる人間の「生」の中にその要求があると感覚的にだけでなく知性的にも見出したことは、確かに彼の思想が統合されたという意味において大きな進歩ではあった。しかし、そのうらではトマス哲学の真価性を首肯する立場から、〈知性の活動〉と〈感覚の作用〉のそれぞれの役割および両者の一体関係について容易に出口の見えない考察が思い巡らされていたのである。そこで、この点に関する岩下の理論的な主張を押えておくことは有用と思われるので、再び論文「新スコラ哲学」から引用してみたい。その中で、岩下は知性と感覚との認識上の決定的な役割の違いについて述べている。

> 兩者〔智性と感覚〕間の重大なる區別は、智性の對象捕捉に際しては、智性は常に、且必然的に己自身を捕捉するが、感覺に於てはさうではないといふ事である。その起原に於て受動的である感覺が反撥的に常に外面への動向であるのとは異なつて、智性作用における對象捕捉は他者への關係であると同時に自我の捕捉でもあるのである。しかも此兩作用は渾然として一體をなすものであることは、アリストテレスが夙に云つてゐる。「智性は元来其對象を自己にはらむことによつて自己を認識するものである。智性は他の對象を捕捉することによつて己れ自身對象となる」と。トーマスはこの語をかりて智性と感性との差異を自己反省を可能ならしむる内在性によつて区別せんとするのである。智的作用の程度は結局内在性と對象捕捉作用との深淺によつて決せられ、しかもこの兩者は正比例的に

相關聯して離れ得ないものである。感覺に關しては形式論理の取り扱ふ概念の内包と外延との關係が肯定されるが、智的作用の法則は之と逆行する。即ち前者に於て對象の增加は結局統一を弱め、或は破壞するに至るに反して、後者は對象捕捉の程度深きを加ふるに從つて益々自己把握の力を增すものである[28]。

また、知性と意志（主観）のつながりについてはこのように述べている。

智性の作用こそ、吾人を主觀より解放して他者の世界に迄導き入るゝものなのである。智性の活動によつて始めて自我は己れの存在と、其他一切の實在を把握するに至る、而して此作用に於て主觀的の深さと客觀的の廣さとは最高の程度に於て一致する。何となれば智性が他者を捕捉するはある意味に於て他者となる事であり、其他者となる事は同時に、自己の機能の発揮に他ならぬからである（中略）スコラ學徒は智性の意志に對する優位を説明して云ふ。「絶對的に論ずれば、他者の高貴を所有するは之に關係附けられるに止るより勝る」と。意志は己れの所有せざる善に向つての動きであるに反して、認識はこれが捕捉であるからである[29]。

岩下の思想形成の到達点としてはトマスのスコラ哲学を首肯し、それに完全に依拠することで外的な感覚的認識を契機として知性が他者との関係の上に立つ自己を認識するという理解のもとに、自身において統一的な哲学観を形成し得たのであったが、その一方で、かつて欧州留学中の岩下においては皮肉にも彼自身が批判していた近代思想の特徴である主理主義（rationalism）的な性格をもつ〈擬似主知主義〉とも呼べる罠に知らず知らずのうちに陥って、それが中世から近世へと変容する哲学史への疑念として増幅していたのである[30]。それは、ディモリン（Dumoulin, Heinrich：1905-1995）が鋭く分析して見せたように、岩下が欧州留学中にヒューゲルから指摘された２つの対立概念の内的結合性を岩下が十分に理解していなかったことによる。ヒューゲルから岩下にあてた手紙をディモリンは紹介しているので、それを引用しておこう。

あらゆる問題についてどこでもだれでも、ことに学生に、主体と客体、科学における究極の必要と心の本能、倫理における良心の相互作用をみとめさせなければならぬと思う。主観的なことがらはどこでもある外的客観的事実によつて結合され刺激され答えられ練られるのである。科学においては数学的に正確な運動、星などの相互索引、倫理においては、家族・種族・国家（これらはみな倫理的本能の具現である）のような大事実、これである。君の疑問の一半は、内的なものと外的なもの、主体と客体との間のあやまつた反立を君が

まだ克服しないことからくるのだと思う。……生活のどの部門でも、ことに各部門の中で最も深い倫理と宗教とにおいて、内的なものと外的なものとの間に大きな分裂ほど危険なものはない。しかし君の故国の知性や良心の混乱状態のために、君が本当の悲観論や單純な神秘主義又は各種の抽象性に追いやられないように祈ろう。頭と心、分析と総合個人と社会、見えるものと見えないもの、肉体と霊魂、人間と神。これらの「と」は単なる接続詞ではなく、いろいろな相互関係、相互依存、相互生産をあらわしている。人間と神というときだけは、完全な平等な相互関係に対して警戒しなければならない。なぜなら神が私を必要とする方法と程度とは全く比較を絶した方法と程度とにおいて私は神を必要とするからである[31]。

宗教哲学の泰斗であったヒューゲルの意図は、岩下に「哲学と神学との境界によこたわる宗教の諸問題を徹底的に確実に知」らせようとするものであった[32]。そこには「信仰」と「理性」に代表される両極の概念を媒介する重要なパースペクティブ――すなわち、〈総合〉ないしは〈内的結合〉――への冷徹なまなざしがあった。これは、近代思想が対立概念を分離してとらえることへの危険に注意を払わなくなった点についての警鐘であったし、ヒューゲルは岩下がそうした近代思想の呪縛から完全に解放されることを期待していたのである。ヒューゲルによれば、たとえばマルクス主義や唯物論が霊魂・神・来世を否定するのに対するカトリシズムの反動として現世的なものを軽視するという態度ではなく、あくまで「一般文化と均衡のとれた中心的宗教展望の繁栄との密接な相互関係を学び、一時的なものを機会として彼が達成した光の中の永遠なものをつか」もうとする態度に他ならないという[33]。

ただ、ここで注意すべきことは、岩下がトマス哲学から理解した、感覚ではない「魂に属するいま一つの認識能力」である知性作用とは[34]、先の引用からわかるように、あくまでも対象――ここには、神学の対象を含む――の理解における現実態（energeia）としての〈実存〉と可能態（dynamis）としての〈本質〉とが一体であり、引き離せないことを認識した自己が構築する内面から外面に連なる自己－他者の関係、すなわち主観と客観との相補的な捕捉を言い、それは近代思想が概念として捕捉する客観――すなわち理性作用――とはまったく異なっていたということである[35]。岩下は、トマスに代表される中世思想における「知性」とデカルトに代表される近代思想における「理性」との対象認識上の違いを主観－客観の連続的な観点からこのように述べている。

近世哲學も人間理性に對する無條件な信頼から出發してゐると云はれてゐる。「われ思惟するが故にわれ存在す」との根本體驗から、すべての哲學が幾何學的に演繹せられねばならぬといふ建前は一見極めて堂堂たるものであつたが、一切を疑惑の裡に封じ込んだ後

のこの體驗は、自我の外に出る道を失った。デカルトの「故にわれ存在す」との肯定は、自我を彼の主觀圏外の客觀的實在と結付くるに足る根據を提供したであらうか。若し果して然らば、彼は思惟と實在との不可離の關係から出發して、彼の哲學を建設せんと欲した者であると見ることができよう。併しそれならば、彼の「われ思惟するが故にわれ存在す」は、スコラ學徒の所謂「色彩が視覺の對象である如く、智性の對象は有である」との一般的命題を、主觀的體驗の特殊な場合に於て肯定したに過ぎなくなるであらう[36]。

その意味では、半澤孝麿の岩下に向けられた「経験と絶対双方にわたる客観的世界の実在、人間の観念すなわち言葉によるその実在の認識可能性、この２つは彼の全宗教思想の大前提であり、出発点であった」とする指摘は実念論（conceptual realism）――すなわち、何らかの点で普遍が実在するという立場――の立場から首肯できるものではある。しかし、とりわけ意志よりも知性に優位性を認めるトマス哲学やそれを支持した岩下のより的確な主張に即して言えば、客観的世界の実在を認識する知性の作用に言及しない、単なる「観念」の提示ではまったく意味をなさない[37]。岩下の立場はトマスの「知性は觀念によつてその『対象と一になる』」という命題を完全に首肯しており、それは「霊的實在と觀念との完全なる一致」という命題を根本的な立脚点とするものであった[38]。したがって、半澤が岩下を「ノミナリスト的感覚の持ち主」とする評価は妥当とはいえず、むしろあくまでも霊魂の「実在」にこだわったことからいえば、彼は徹底したリアリストであったわけである[39]。

さて、一時中断していたマリタンの著書の翻訳を再開し、完成させることになった理由もこの実念論の立場を可能態ではなく現実態として理解できたことがその契機になったのである。院長に就任して患者たちと起居をともにした数年の体験から岩下が感じたことは、癩が不治であるがゆえに患者が苦しみに悶えるのを見守るしか術がない現実の前にあって、そうした現実に依拠しない、観念的につくり上げたような既存の哲学は無意味であるという、短絡的で直感的ともいえる認識であった[40]。しかし、そうした岩下の理解こそが実態に依拠しない思い込みであり、むしろ実際は、患者にとっては自身の生のより所を知性として理解したいという本性的な欲求があって、そこにこそ本来の「哲学」が存する意義があると再認識するに至ったのである[41]。

では、岩下が理解した哲学の使命とは、より具体的には何であったのか。そして、癩患者たちの求める哲学とはどのようなものであると認識したのか。

４．岩下の哲学にみる患者たちの哲学

まず、前者について考えてみると、岩下はアリストテレス政治学が追求した理想国家についての次に示すトマスの注解を引いて、それが真理であると評価している。

「最善の社會組織が如何なるものであるかを確實に探求せんと欲する者は、必ずや先づ第一に人間に最ふさはしき生活が如何なるものたるかを考察しなければならない。……人間にとつて最上の生活の何たるかを知らざる者が、社會の最善な組織を知り得やう筈はない。なぜなれば、社會の中に於てこそ人間は其時々の状況に應じて、最も容易にその最善的生活に到達しうるものだから」という聖トマスのアリストテレス政治論注釋中の常識的な言葉はいつも眞理たることを失わない[42]。

ここから理解できる岩下の政治哲学は、人の生活とその人が属する社会組織とは目的において表裏一体の関係にあり、だからこそ人としての「最上の生活」が考察されなければ「最善の社会組織」が探求され得ないというものである。これは、キリスト教神学とアリストテレス哲学との統合を図ったとされるトマスが依拠したアリストテレスの主張すなわち「人間は自然に国的動物である」と述べるところの個人と国家との政治的関係を再確認したものといえよう[43]。ただ、岩下はこうした常識的な政治哲学が正しくはあっても、それだけで望ましい社会が実現し、維持され得るとは考えなかった。社会と個人との長期にわたる良好で安定的な関係の構築によって文明が作られてきたように、それが長く維持されるためには両者に共通する価値観がどうしても必要であると考えた。一部をアウグスティヌスの『告白』から引用した岩下が続ける次の記述を押えてみたい。

現代は、凡ての文明は特定の文化を、凡ての文化は一の形而上學を――それが非哲學的な唯物論の形に於てであらうとも――背後に要求するものであり、而して宗教なくして其名にふさはしき形而上學が成立するものではないことを忘れた。これを逆に論ずれば、眞の宗教なくしては眞の形而上學なく、眞の形而上學なき處には眞の文化も文明も存在し得ないといふ事になる。如何なる物質的進歩も文化的設備や組織も、「汝に息ふまで、我等の心やすきこと能はず」とのアウグスチヌスの一語を抹殺し去ることはできない[44]。

岩下の護教的なカトリック認識の側面に与して解釈すれば、真の宗教としてのカトリックや形而上学としてのカトリシズムが軽視されている近現代にあっては、真のキリスト教文化が定着し得ないことになる[45]。つまり、時代状況に即して考えれば、国民国家はイデオロギー的体裁こそ整えてはいるが、それは個人や社会が満足して受容するような普遍的で安定的な価値観――それは、宗教を介した――としては存在せず、それゆえ形而上学的な基盤は脆弱であると解される。だから、アウグスティヌスが言うように国家としても神（引用文では「汝」）への正しい信仰（宗教）へたち返ることが望まれる、と岩下は考えたわけである[46]。折しも軍部の専制による全体主義が横溢する1930年代後半のファシズム化する時代にあって、国民国家と国民

とのあるべき倫理関係の問題は、知識階級／民衆というともに国民としての利害の違いを認めてもなお現実に問い直されるべき根幹の問題であったといえよう。だから岩下は、国民一般にしても、またすでに社会から排除された癩患者たちにとってさえも、最も主体性が表出されるはずの自らの〈生〉や〈生活〉の問題は国家権威との関係の上にこそ構築されるものと理解したのである[47]。この点に関連して、岩下は次のように述べている。

> 人間が天體の運行と其人間生活に及ぼす影響の豫見に基いて、争闘したという話はまだ聞いた事はないが、唯物史觀に力づけられて、身命を賭して戰つた共産主義者の實例は決して絶無ではない。それ程に人間は将來に對する信念を必要とし、またそれによって行動する者なのである[48]。

アリストテレスが、最善の国家には個人としても国家自体にも条件として〈徳〉が求められると指摘したように、岩下にあってもまた国家のあり方を問い、同時に個人の最善的生活をも問うべきであると考えた。その上で、結果的に両者の望ましい関係を構築するための共通基盤となる〈徳〉の思想すなわち価値規範としての「宗教」――カトリシズムを構想していた――を措定し、日本におけるその主流化を模索しようとしたのである[49]。岩下は君主制国家における「主権者」のあり方について、プラトンの国家編から自身が首肯するソクラテスの次の談話を引用して述べている。

> 哲人が王になるか又は現今王または主權者と呼ばれてゐる者が眞劍に本當のフィロソフィアに没頭するのでなければ、また政治的權力とフィロソフィアと、この兩者が一となり、そうして專らその一方若しくは他方のみを追求する今の多くの人々が強制的に除外されるのでなければ、親愛なるグラゥコンよ、國家にとつても、思ふに、また人類にとつても、害悪の無くなることはないのだ。（中略）個人にとつても國家にとつても幸福に達すべき途が外に無いことを悟るのは容易ではない[50]。

では改めて後者の問いにもどって、癩患者たちが求めていた哲学とは何であったのか。まずは、神山復生病院の院内誌に編集者として岩下追悼号を組んだ入所患者・坂田金一の「岩下神父様が院長であられた時代と現在とを、２つの観点から眺めて見ましょう。一つは吾々の内部に於いて、そして他の一つは対外的な関係に於いてであります」と述べる分析の後者の部分を取り上げてみたい[51]。

> 現在吾々の住んでいる復生病院は、社会からどう云う見方をされているのでしょうか。

修院経営となり固苦(ママ)しい宗教病院として敬遠されてはいないでしょうか。外人の手に経営が渡って終ったものとして、過去には緑の深かった後援者からも遠い復生病院になっているのではないでしょうか。岩下神父様は色々な方から慕われ訪問者が頻繁にあったので、その都度日本の名士にも接してその恩恵に大いに浴していたのですが、近頃ではこのような事は殆んどないと云っていい状態です。井の中の蛙同様の生活をする吾々が、日本人の日本語に精神的な渇きを感じ、言葉を通じて何かを求めようとしている事は、この環境の中の切ない真実の姿なのであります。そしてこの外部からの清新の気の流入のないと云う事は、内部の沈滞に少なからぬ影響を与えているようであります[52]。

これは間接的ながら、入所患者たちがほぼ一様にもっていた本性的な〈社会化〉欲求、つまり社会との共通基盤を意識しつつそうした既成社会と日常的な社会関係を構築していくことへの欲求が確かに存在していたことを示している。そうであれば、岩下はそれがどのようなものであると理解したのか。すでに述べたことからわかるように、国民国家－個人の望ましい関係を、結果として個人の「最善的生活」が極大化されるように探求していくことこそが彼らの求める「哲学」であったといえよう。しかし、これは癩患者の場合に特化されたものではなく、人間一般に敷衍できる、その意味ではきわめて〈普遍的〉なものであった。癩文学の第一人者とされた北條民雄が「人間ぢやない、生命そのもの」とも「廢兵ではなく、廢人」とも表現した癩患者たちは、岩下にあって結局は人間一般へと再措定されることになったのである[53]。

5．周辺活動の諸相

1937（昭和12）年になると日本カトリック教会は各教区の教区長を積極的に邦人司祭から登用する方針へと転換していった。これは、1939（昭和14）年の宗教団体法が成立するまでの経緯と関係している。つまり、1930（昭和５）年頃より政府の外国人宣教師に対する警戒が高まり、また他の治安立法と相まって外国人宣教師の排除とキリスト教の日本化が徹底されていったことによる[54]。カトリック教会は宗教団体法の制定によって「日本天主公教教団」として認可され、結局、全国の教区長はすべて邦人へと入れ替わることになったのである。

こうした経過の一端として、1937（昭和12）年には東京大司教シャンボン（Chambon, Jean Alexis：1873-1948）の更迭が企図された。もちろん、後任として適当な邦人司祭が就く方向で調整されたのであった。そのような中、岩下に白羽の矢が立ったのである。ローマ教皇使節大司教マレラ（Marella, Paulo：1895-1984）と岩下との接触は秘密裡に行われたという。それを決定づける資料は得られていないが、岩下伝の著者である小林珍雄は、1937（昭和12）年当時の病院日誌および岩下が内村鑑三門下からカトリックに改宗した井上紫電にあてた書簡をとり上げてそのことの傍証を試みているので、それらの部分を引用してみよう。

「11月18日（木）くもり雨、夜明の月えもいわれず、東京８時着使節館へゆきミサ、朝食後用談をすませ、10時45分東京発で三島から帰院…」、「11月21日（日）しぐれる。常例ミサ２回、堅振〔＝堅信〕の用意をすゝむ。子供と野球をする。おことわり状を馬令等氏へかく、６時ベネヂクション室で静かに筆をとる」。「11月25日、…馬令等氏より書留にて聴許の返事あり、善哉、今夜も灯火管制で仕事できぬ。11月26日、朝、馬令等氏へ礼状…」[55]。

「拝復、御手紙と御贈物難有存候、ここの人々のことを御忘れ下さらず、感謝不堪候。東京大司教なぞ素より真平御免蒙り度候、何故にカトリック教会は小生に知識的に働く余裕を与えぬものにやと、学問熱の再興せる今日この頃、愚かな不平を並べおり候」[56]。

こうした対応から分かるように、岩下は地位や名誉には全く執着することがなかった。東京大司教の職を引き受ければ、神山復生病院の院長職を辞さなければならなかったであろう。しかし、岩下は自身の使命が救癩施設の院長として社会に奉仕することにあると自覚していたし、また、他方ではカトリシズムを知識人たちに普及させることに大きな関心を示していたのである[57]。

確かに、外国人宣教師を含む当時の日本のカトリック司祭たちの中でも岩下の抜きんでた学識は誰もが認めるところであった。岩下は、常日頃から神学生たちに向けて「我々日本人司祭たるものは、外人宣教師方よりも、學識に於ても、聖徳に於ても、總てに於て、２倍も３倍も優れてゐなければ、外人宣教師方に頭が上りませんよ」と語っていたという[58]。かつての、裁治権をもつ東京大司教の承諾もなくヴェネチア教区から日本に派遣されて大司教から快く思われなかったことを考えると、教区におけるそうした負の心象とは裏腹に教皇庁ではそれまでの岩下の学的業績等を大局的に評価していたのであろう[59]。

1938（昭和13）年、岩下は神山復生病院の院長職を続けつつ、他の公職すなわちその前年に設立されたカトリック新聞社の顧問兼会計主任となり、またその前後から雑誌『カトリック』や『聲』の編集長としても働くことになった[60]。カトリック新聞社はカトリック中央出版部が手がける諸事業の一翼を担っていた。1930年代の半ばには、同新聞がカトリック・アクションの一つの代表的な手段と位置づけられ、教会の伝道と社会貢献活動を積極的に支援する役割が期待されていたのである[61]。しかし、その一方でキリスト教関係の雑誌・単行本などは非戦思想として発禁となる時代へと入っていった。そうした中、岩下は医療事業で活躍する司祭・戸塚文卿とともに1930年代の知識階級を対象にしたカトリック思想書の発行で中心的な役割を果たすことになった。

カトリック関係の出版業務に携わる頃から、岩下はカトリック婦人東亜親善会の指導司祭の責任をも果たすことになった。自らアンチ・フェミニストを任じていた岩下にとってはなかな

か気の抜けない責任であったらしい。そんな彼にとって、苦い経験があった。

> 岩下師は何時ぞや或席上で「婦人のカトリック運動は臺所からです、外へ出ていろんな事をするより、家に引込んで臺所に専念してください」と言はれ、居並ぶ御婦人聽衆を唖然たらしめたことがあります。それより數年後の事です。外國巡遊から歸國された許りの一婦人に親善會から同會のため歸朝談を依頼したところ「貴會の指導司祭岩下神父様は會て、婦人は臺所に引込めと言はれました。この言葉をお取消にならぬ限りは…」とはねつけられたさうです。之を聽かれて神父様がどんな顔をなさったか御想像ください[62]。

岩下の女性観は、一般に戦前の中・上流階層の男性がもっていた良妻賢母的なそれとさほど変わりがないようにみえる。もとより、上の引用の時代に限って言えば、東亜の覇権を主張する日本政府の方針に従って1938（昭和13）年あたりから、婦人会組織のあり方もかつての良妻賢母の女性観では戦時への対応が困難と認識され、婦人には多産や労働力の補給等のより積極的な働きが求められることになったという事情があった[63]。ただ、戦後の婦人参政権の獲得に至るまでの婦人解放運動との関係で言えば、岩下は婦人の地位向上を否定する立場をとっていたわけではなく、婦人の天与の使命である母性がまず優先して尊重されて、その上で婦人の職業問題が考慮される余地があることを主張した[64]。ここから推察すれば、岩下の本意は家庭か職業かの短絡的な二者択一ではなく、両者の相互関係性を重要視するカトリシズムならではの論理により左傾化した振り子を戻すべく働きかけることで、結果として信仰と社会性のバランスのよい融合に現実的な着地点を求めるようとしたものと理解できる。ともあれ、後方支援として戦時協力を積極的に推し進めようと血気にはやるカトリック女性たちにとっては、こうした岩下の真意に気づく由もなかったのであろう。

6．救癩活動と祈り

カトリック者にとっての祈りは、信仰に基き言語等を通して行う神やその取次ぎ者（聖母マリアや天使）との霊的交わりである。祈りには「礼拝」、「感謝」、「痛悔」、「願い」という４つの種類があり、これらの祈りにより霊的な活力を受け、また心の平安を得るのである[65]。カトリックの祈りは、言葉すなわち定まった祈祷文によって行われることが一般的であるが、言葉によらない念祷――言語化することなく、信仰者個人の内的行為によって行われる感情の表明としての黙祷――が両者にとって表裏の関係としてある[66]。祈りは、個人においても、また公でも行われる。また、カトリック者に限らずとも、一般にクリスチャンにとっての祈りは助けを必要とする人への〈最大のわざ＝奉仕〉になると理解されている[67]。

岩下は、入所患者たちに「病気中、毎日くりかえすべき祈り」や「病中の短い祈り」といったおもに日常の〈生〉を完遂するための祈りはもとより、とりわけ「煉獄の霊魂のための祈り」や「善終の願い」、「毎日の善終の準備」などの〈死〉や〈死者〉と直結した祈りを勧めたという[68]。このことは、戦前において不治の病であった癩の患者がその予後として必然的に想定される〈死〉に直面するに当たっての準備教育を意図していたものと考えられる。また、「煉獄の霊魂のための祈り」や「死者の友の祈り」にみられるように、個人の霊的な救済が神と一対一で結び合わされることで患者本人が〈単独の信仰主体〉者となるだけでなく、生者と死者とを問わず人々の信仰共同体に参画し、その中において信仰を積極的に行使する〈共同の信仰主体者〉となることの重要性をも伝えてようとしていたものと理解できる[69]。とりわけ、岩下は教会の典礼で行われる公の祈りは個人の祈りにもまして重要であると述べている。なぜなら、「主観的な岐路に迷わない」ために「異なった必要をもち、異なった賜物を与えられるおのおのの信者の念祷は、けっきょく全教会協同一致の典礼の延長でなくてはならない」からであるという[70]。カトリック教会（カトリック者の信仰共同体）に対する岩下の捉え方は第一ヴァチカン公会議議定(『キリストの教会に関する憲章』1870年７月18日採択）と相矛盾することなく、それはキリスト自ら創立したものであるがゆえに宗教的権威の基盤となり、信徒はその教会のもとにおいてこそ神－人の関係が保たれうるとする理解である[71]。つまり、岩下が「同一のかつ共同の目的を意識し、その遂行到達に、啻に個人的手段のみならず、なかんずく団体的行動に訴うる」ことで完全な社会としての教会が形成されると述べるように、キリストの肢体として多様な特質をもつ信徒たちがそうした教会の典礼へ主体的に参加することにより信仰共同体が確立され、ひいては救霊の公道が拓かれるというものである[72]。

同様な点は、中世の神秘思想家トマス・ア・ケンピス（Thomas a Kempis：1380-1471）の清貧思想に感化されていた岩下が入所患者たちのために「病者の心得」を提示して、彼らが癩患者として生きていくうえでの倫理的な指針を与えていたことでも理解できる。

ここに８項目からなる「病者の心得」を挙げてみたい。

⑴　重き病いにかかったならば、第一になすべきことは霊魂の医師となる神父を呼ぶこと。こうして霊魂を安全にさせる。これは病いが重くなって呼ぶよりも初めに呼ぶ方がよい。なぜかというと、熱のために、あるいは薬のために告白の秘蹟に力がつくせない場合があるからである。病は往々にして罪の罰として送らるる場合もある。ゆえに真剣に悔い改めなければならぬ。罪を告白することは、時として一番病いを医やすに有効な場合もある。

⑵　遺言をしていなければ、病いの初めにあたってしておく方がよい。かようにして現世の事柄を決定しておけば後は自分の霊魂のことに妨げなくして従事することができるか

らである。

⑶　病いが危険となれば一番親しい人々に時々通知しておく必要がある。全快の希望が少いか、あるいはその根拠がない場合、全快の希望をもたせるような、へつらいの言葉をきくな。多分汝の最後の時間であるから最も有益に使うことができるのである。できるだけ少く見舞客を制限せよ、汝の霊魂に利益とならぬ話は、一切避けるようにせよ。

⑷　借財とか、果さなければならぬ義務とかいうものは大病の初めに全部完了しておくこと。いかなる事柄によっても汝に損害を与えた人を全部ゆるせ、また汝の他人に加えた損害は全部その赦しを請え。

⑸　汝の病を天主の御手より受取り、聖旨に一切を委ねて完全に頼れ。これは汝の罪に対する罰として、また償いとして為せ。時々自分を天主にささげ、病苦を忍び、これを聖化する恵みを祈れ。救い主イエズス・キリストの御苦難とともに汝の罪の罰なる苦しみ不快を合せて受け納め下さるよう祈れ。

⑹　信心深い友人を頼んで病中に慰めとなるような祈りを読んでもらうこと。特に悔い改めの詩篇（６、31、37、50、101、129、142篇）、連禱、愛徳誦、イエズス聖名の連禱などを毎日一つづつもう一ぺんづつでも。

⑺　目前にいつも十字架、十字架上のキリストの聖画、ときどきご苦難を思い心で自分をその傷におしこむ、心の底からの愛情をもってイエズスの御足を胸につける。

⑻　できるだけ病中は償いの精神をもつこと、時々天主のおん憐みを願え。時々罪の痛悔の心を起せ。聖アウグスチヌスは時々申した、『いかに罪なきキリスト信者といっても、痛悔の心なくして敢て死に得るものはない』と[73]。

これらはどれも、いずれ余儀なく終末期を迎えるに違いない患者たちへの現実場面に即応した具体的な指導であったといえよう。そこで岩下が提示したものは、死の直前まで信仰共同体の一員として宗教的「公道」を歩み続けるための倫理に他ならなかったのである。

７．院長職の引き際

さて、1939（昭和14）年に神山復生病院は創立50周年を迎えることになった。同年５月22日には盛大に記念式典が行われた。出席者は横浜教区長に転じた前述のシャボンをはじめとする教区司祭ら十数名並びに多数の名士と岩下の母および職員・患者であった[74]。ただ、創立当初からの在院患者はすでにおらず、最も古い患者でさえ創立者のテストウィド（Testevuide, Germain：1849-1891）とは面識がなかった。半世紀の歳月で、神山復生病院の内外をめぐる状況もかつてとは変わっていた。日本における救癩施設の嚆矢として先鞭をつけた神山復生病院であったが、国公立療養所の設置・整備とともにその役割が後退し、加えて戦時の経営難という事

情も手伝って、他の私立の社会事業と同様に私立の救癩事業もまた存続の可否を真剣に検討しなければならない状況にあった。

岩下は、この50周年を機会に神山復生病院の院史である「救癩50年苦闘史」を執筆し始めた。これを自ら編集長を務める『聲』誌に逐次連載したのである。しかし、翌年末には岩下が他界したため結局未完で終わることになり、後に横浜教区長（当時）のシャボンが記した院史をつないで現在残る50年史が完成したのである。

岩下はこのとき、病院の将来について「この50年を境に、復生病院は衰えるだろう」と（少なくとも患者にとって）唐突とも思われる予測を述べたという[75]。岩下が予測した私設社会事業の将来、とりわけ宗教救癩事業のそれは衰退の一途を辿るというものであった。日中戦争が泥沼化する中にあって、岩下は先細る寄付金に頼らなければならない神山復生病院の経営がますます困難を極めると予測したのである。それは、病院の一切の経営を預かる岩下にこそひしひしと実感できたことであろう。そうした中、岩下が将来的な病院存続の方策について検討したと思われる記述を病院の100年史の中に見ることができる。それによれば、岩下は生前に、病院の将来構想として新たに邦人修道会を設立して事業を移管することを考えていたのだという[76]。そのことを直接に証拠づける資料は示されていないが、この構想が現実的な意義をもっていたと推察される理由をいくつか挙げてみたい。

まず第１に、修道会の場合、経営資金の調達面と職員確保の面で比較的に安定していた点である。第２に、宗教社会事業が社会的承認を得る上での隘路を克服し、継続を図るにはより宗教に特化した修道会経営が適していた点である。第３に、邦人修道会を設立することでファシズム国家との摩擦を避け、かつ日本カトリックの自立を促すことにつながり得た点である。

まず、第１の点については、修道会による経営へと移ることによってとりわけ看護職員は修道女たちが担うことでほぼ完全な解決をみることができるが、資金の調達については必ずしもすぐに容易になるわけではない。しかし、神山復生病院のようなおもに院長の個人的な集金努力で財源を確保してきた経営のあり方とくらべれば、修道会という教会公認の支持母体をもつことで病院の日常の運営とは別に組織的な資金調達が可能となるわけである[77]。岩下が就任早々から実施した施設・設備の整備により経常経費の増加は止むを得なかったが、それは社会事業の近代化の動向と並進する上で必要な対策であった。その意味でも、安定的な財源確保は事業の継続にとって喫緊かつ不可欠の課題であったのである。ただ外国人修道会の場合、すでに1890年代末からマリアの宣教者フランシスコ修道会のシスターたちに託されていた救癩施設・待労院（熊本市）の例からも明らかなように、度重なる戦争のために海外からの送金が途絶え、結果として十分な財源を確保できないことは十分に懸念された[78]。

次に、第２の点については、まず修道会経営の前提となる問題として、当時の宗教社会事業の意義についての諸議論を押えることが有用であるが、それらを踏まえた上での結論として言

えば、急速に公的社会事業の割合が高くなる時代状況にあって、岩下はそれらの諸方面にわたる整備の水準と整合を取りながらも、そこへ宗教の独自性を付加してこそ社会的承認が得られるのだと理解した[79]。確かに、当時の宗教社会事業とりわけカトリックのそれは発達史的にみて社会事業の前段階とされる「慈善救済事業」の水準を脱しておらず、その意味では時代社会を超越したような、医療や衛生等の進歩とは無縁の運営姿勢が多く見られており、それこそが宗教社会事業が社会的承認を得る上での隘路となっていたのである。ただ、それはあくまでも社会倫理的な問題であって、実際のところはより身近な実務面で問題が生起していた場合も少なからずあった。例を示そう。1931（昭和６）年に待労院を視察訪問した際、岩下は待労院長に最新式の消毒器の整備（某財団への寄付依頼）と病院の周囲の柵を設置することを助言したという[80]。それは、患者に提供される医療や患者処遇のための施設・設備が未整備であったというような、普段なら緊急性がなく自施設内で二の次にされていくような問題によるものではなく、住宅地化する病院の周辺と隔離されるべき患者たちとの間にそれまで明確な物理的境界がなかったことから病院の移転要求運動が起きたという、施設の存続をも揺るがされかねない対他的な問題認識から提案されたことであった。結果として、設備の整備により地域住民の生活環境へ配慮がなされた後には地域社会と共生することが可能となったというのである[81]。これは、とりわけ地域との関係における社会的承認の重要性を示す好例であったといえる。

こうした例から改めて考えるならば、社会とりわけ地域社会が修道会経営による救癩施設に求めていたものは、他の国公立療養所に伍して病院としての最新の施設・設備機能を追及させることではなく、地域社会との接触面において住民に不安や不利益をもたらさなければよしとするものであり、その意味では、むしろ修道会経営の方が社会的承認のハードルは低かったものといえよう。そう考えると、田代菊雄がカトリック社会事業の一般論として「ある特定の事業を組織的に継続させるために、修道会のほうが有効であった」と述べる指摘は、こうした含意をもつかどうかは別にしても、結論としては納得できるものである[82]。それは、従来のカトリック慈善事業にみられたような一定の限定された地域を対象にした司祭個人の指導による組織性や継続性を欠いた救済実践や、ヴィンセンシオ・ア・パウロ会――日本における同会の設立は岩下に依った――のような信徒が中心となって組織した救済対象を限定せずに広範囲な慈善活動を行うカトリック・アクションと比較してのことであった[83]。

第３の点については、日本が国粋主義色を強め、やがて開戦とともに外国人の宣教師や修道士・女たちが迫害・追放あるいは抑留・軟禁されることになっていく状況では、1930年代に入ってからでさえ次々に上陸した外国人修道士・女会に救癩事業をゆだねることは必ずしも得策ではなかったと考えられる。それは、日本のカトリック教会が時局への配慮から邦人司教や邦人司祭へと組織を一新していく動向とも呼応させて考えられる。さらに言えば、皇室から救癩事業への下賜金等による支援に助けられていた岩下ら関係者にとっては、そうした皇恩への報

謝として当然ながら自国の同胞による救済活動が適切であるとの基本的な理解があったのである。実際、社会事業を担う邦人修道女会は1920年代初頭を嚆矢として、とりわけ1930年代後半には相次いで設立された。それは、ちょうど私的な慈善事業に加えて公的な教化統制が図られようとした「感化救済事業」の時代から、公的な役割が認識され、公・私事業の組織化が図られる「社会事業」の時代へと移り変わる1920年代前半にはじまり、以降、岩下が救癩事業を続ける1930年代末ごろまでに６つの邦人修道女会が設立され、諸種の慈善活動が展開されていたのである[84]。こうした中で、神山復生病院を日本カトリックの発展の一翼を担う邦人修道女会に託すことは、仮に岩下といわずとも当然に考え及んだことであろう。実際に岩下が既存の邦人修道女会に神山復生病院の経営を打診したかどうかは不明であるが、たとえば聖心女子会（1920（大正９）年設立）や日本訪問童貞会（1925（大正14）年設立）では、1930年代前半にはまだ不治の病とされていた結核療養所の経営実績をもっていた[85]。しかし、岩下があえて新たな邦人修道女会の設立を構想していたとすれば、1920年代から30年代に先例となったいくつかの邦人修道女会の創設が意識されていたに違いない。それらの修道女会はほぼ一様に、まず司祭が前身となる慈善活動を始め、その後、それを本格的に稼動させるための実働組織として司祭の指導のもとに設立されたものであった[86]。ただ、同様にその際の指導司祭を岩下が務めようと考えていたかどうかは知るすべがない。

さて、1940（昭和15）年９月、岩下は後任の司祭・千葉大樹に院長の職を任せ、自らは財団法人神山復生病院の理事に就任した[87]。そのときの岩下の意向は、同僚や友人たちがほぼ一様に認めるように「今後は學問の研究に没頭しようとしてゐた」のだという[88]。これは、一方では今まで同法人の理事を務めていた司祭フロジャック（Flaujac, Joseph：1886-1959）が、外国人管理者を排斥する宗教団体法によってその職を退いていたため、格好のポストが空いていたという事情もあった。また、辞任の半年ほど前に患者自治会からの批判と不満の要求を受け、「10年間も共に暮したのに、癩者の気持を分明（ママ）ることが出来なかつた」と嘆いていた岩下にとって、「そろそろ潮時」との思いで第一線を退くことを考えたとしても不思議ではない[89]。

この件とは直接には関係がないと思われるが、岩下は院長職を辞任する早４年前に自身の救癩事業へのかかわりを総括するようなことを述べているので、これに注目してみたい。

> 20世紀の今日小さいながら隔離せられた独立の世界である癩病院の主権者として自己の所信の是非を實驗しうる機會を與へられたことを思へば、余は常に以て瞑すべきであると考へてゐる[90]。

岩下の言う「自己の所信」とは、すでに検討したように普遍化した哲学と宗教（形而上学）とが総合――岩下は、カトリシズムがその総合物にふさわしいと考えた――されて、それが政

治権力のもとで一体化したとき、初めて理想的な国家が生まれるという信念であった[91]。したがって、岩下の行った救癩活動は救癩施設――現実社会から駆逐された入所患者たちにとっては代替社会でもあった――の主権者（＝院長）としての政治的権力がカトリシズムと一体化したときに、生活者にとってどのような理想的な「小社会」に近づくことができるかについての試みであり、それはまた一般社会の場合へと敷衍して考えることをも射程に入れた、まさに「実験」であったといえるのである。普遍的な哲学とはどうあるべきかを生涯をかけて追求してきた岩下は、あるべき生活者と社会（＝国民国家）との関係を帰納的に検証する試みとしてこの救癩活動に取り組んだのである。その際、「現實社会とは縁の遠くなつた〔近代の〕哲學者」が示すような空理空論に依拠することのない、一方で社会の最底辺にいる癩患者たちの「生」への要求にも耐え得るような普遍性をもち、また他方では戦時の全体主義が個人を飲み込んでしまうファシズム下の日本の政治状況下でさえ応用可能な新たな哲学としてカトリシズムの援用可能性を検討しようとしたのである[92]。こうした岩下の問題意識は、「近年はまた岩下君は日本という問題を眞面目に考へ」ていたという九鬼の岩下追悼談とも通底している[93]。

8．引退後の継承と断絶

岩下の行った救癩活動の中でも多少異色な側面としてとらえられるのが未感染児童対策であった。これは、先の運営資金の調達の問題とともに院長を退いた後の岩下が本格的に取り組もうとしたもう一つの仕事であった。院内の未感染児童には、癩に罹患した親が入院に際して乳幼児を伴ってきた場合と、他の療養所から預かる場合とがあった。それゆえ、この対策には保育所の設置がまずもって必要であった。

1932（昭和７）年にラジオ放送された、神山復生病院を紹介するための放送原稿が転載されている『感謝録』(1935年発行）で、岩下は「未感染兒童保護は本院の附帯事業として一昨年から始められ、目下未だ６名を収容して居るにすぎぬが、今後は益々發展するであらう」と予測している[94]。また、「私はこれから未感兒童の仕事だけをやりますよ」と、神山復生病院の嘱託医を務めたことのある塩沼英之助に語ったことを考え合わせると、岩下にとってこの事業は引退後へと継承して取り組むライフワークの心積もりだったのであろう[95]。もとより岩下は、未感染児童に対して辞任以前から特別な思いを感じていたようである。

> 復生病院附屬保育部こそは最も特筆大書に値する獨特の施設と院長は自負して居るのでありますが、希くば不幸な兩親の業病に犯さるゝことなく、成業の暁には目出度自由な社會に送り出したいと希つてゐる可憐な兒童に就ては寧ろ語りたくないのであります。彼等の生活の課せられた重いハンデ・キャップを、希くば己れも他人も永久に知らざらん事をひたすら祈ってやまないのであります[96]。

ここからは、患者たち――入所患者のほとんどは成人であった――に対する思いとは異なり、いわれのない偏見と差別を受けるであろう不遇な未感染児童たちに対する岩下の純化した憐憫の念がうかがわれる。未感染児童たちにとっては親からの感染による自身の発病可能性や「癩者の子」という社会からの偏見こそ容易にぬぐえないものの、可能な限り自由な進路を開いてあげたいという思いから、岩下にとっては特別にやり甲斐を感じていたに違いない[97]。ただ、院長辞任を決めた岩下の姿勢を隘路からの逃避とみることもできるであろう。つまり他方で、岩下の思いの奥底には入院患者たちに対して、彼らが不治の病に苦しみ、先の光明が見出せないでいる同情されるべき人々でありながらも、彼らの日常においては打算やしがらみといった渡世的な醜陋さが複雑に絡み合っており、それゆえ必ずしも純粋な憐憫の情だけでは関われないという、未感染児童の場合とは対照的な思いを抱いていたのではないか。事実、岩下が辞任を決めた理由の一端に患者たちへの消し去れない不信感があったことは先に述べたとおりである。いずれにしても、未感染児童棟の新築、他療養所からの児童の引き取り、プロテスタント系の救癩施設であった聖バルナバミッション（草津）の保育施設の見学等と、未感染児童の問題については辞任後も積極的な取り組みが行われた。岩下は茶栽培を行う不二農園の経営を父親から引き継いでおり、そこで働く従業員の子弟のために設けた温情舎小学校は未感染児童を入学させるには好都合な施設であった。さらに中学校をも設けたいと切望していた岩下の思いは推して余りある[98]。

ところで、岩下は辞任の直前、「私のあとに新しい院長が来るが前の院長を悪く云うとも、決して誉めてはならない」と患者たちに強調して語ったという[99]。院長として自分の為した仕事に自負はあったであろう。しかし、後任の院長を患者たちが支持してくれなければ、神山復生病院のような比較的に小規模で閉ざされた救癩施設においてはその運営が立ち行かないことは目に見えている。まして、卓越した学識を備え、また、きわめて知名度の高い司祭という強力な権威によって患者たちから「親父」と慕われていた岩下を懐古する空気が院内に広がっていては、信頼に基づいた新院長－患者の関係の構築などできるはずがないのである。後任の千葉大樹が司祭に叙階されたばかりの若干31才の青年に過ぎなかったこともあり、両者の懸隔を患者たちが許容できるかどうか、岩下は危惧したのであろう。

加えて、岩下より前の仏人院長たちの時代の入所患者たちとは質的に変容していることを彼自身ある程度は理解していたはずである。それは、前章で引用した「呻吟こそは最も深き哲學を要求する叫びたるを識るに至つた」と述べた、岩下の患者に対する再認識がその意味をよく表している[100]。つまり、患者たちは岩下からの感化によって自らの〈主体者〉意識を高めており、それとともに社会への帰属欲求もかつてないほど高まっていたのである[101]。こうした援助者と被援助者との関係のあり方については、〈汝と我〉との相互性が患者の治療においてどのように有効であるのか、また両者の望ましい相互性とはどのような関係をいうのかを考察した

マルティン・ブーバーが精神療法医と患者の例をとおして指摘するところからより客観的に把握できる。つまり、専門的な援助関係においては我－汝の間の「距離」が決定的に重要であり、そこにはブーバーが「強制する相互性」と一般化して述べるような両者間の〈媒介材〉が必要であるという[102]。「強制する相互性」とは、言い換えれば〈権威〉あるいは〈専門職権威〉と呼んでもよいと思われる。実際、間接的な表現ながら患者側がそうした必要性を感じていたことを推測させる資料として、先に引用した坂田の分析の前半部分を紹介してみたい。

> 先ず内部に於いて吾々の取り上げねばならないのは、病院全体の雰囲気が当らず障らずの虚無的な傍観に安住してしまおうとする状態に陥っていることです。この原因が何処にあるかに付いては、しばしば考えられている通り、吾々自身がみづ(ママ)から解決していかねばならぬ多くの物を有している事は勿論でありますが、現代と云う時代や吾々の療養生活に付いての鋭い洞察と強固な実行力とを持った指導者が欠けている。と云う事に一つの大きな隘路を見出さざるを得ないのです[103]。

坂田の分析は、神山復生病院が戦後に外国人修道女会の経営に移った時代と比較してのことではあるが、それは仮に岩下より前の仏人院長たちの時代と比較したとしても十分に妥当な分析であると思われる。なぜなら、ほぼ閉ざされた救癩施設の中に住む患者たちにとって知名度の高い岩下は社会性の象徴であり、それゆえに患者たちにとっては癩の罹患によって喪失した自己のアイデンティティを再構築しようとする上での代理強化のモデルになっていたと理解できるからである[104]。それはまた、歴代の仏人院長たちとは異なり岩下が同じ日本人であったことから、患者たちにとっては本質的な欲求である〈一般国民〉への帰属を容易に意識し得たという事情もあったであろう。岩下としては患者の社会化欲求を支えるという、彼が果たしたと同等の役割を期待することなく新院長との関係を新たに構築できるよう、過去との〈断絶〉をあえて患者たちに求める必要を認めたものといえよう。

9．戦争への協力

神山復生病院を辞して間もなくの1940（昭和15）年10月、岩下は興亜院の要請で華北のカトリック教会事情視察の途に赴いた。この興亜院は近衛首相の「東亜新秩序建設」の声明を受けて1938（昭和13）年に設けられたもので、総合的な対中国政策機関として「抗日容共」すなわち日本帝国主義の中国政策に抵抗する一方で中国共産主義を容認する政権を倒すとともに中国の民衆に日中提携の合理性を周知させることを目標にしていた[105]。岩下のこの任務に秘書として同行した小林珍雄によれば、当時の華北の宗教事情は根つきの仏教・道教などの宗教団体に加え、日本から渡来した各種の宗教団体および華北域に30余の教区をもつローマ・カトリック

教会などの第三国からのキリスト教系教会とが混在していたという。日中戦争の余波によってそれらは秩序を失った状態にあり、それゆえ興亜院の現地宗教団体に対する指導方針は東亜新秩序の建設を妨害しない限りにおいて自由な布教を許す代わりに、団体としての主体的な内部統制を求めるものであった[106)]。その際、興亜院が東亜新秩序建設のための民衆統制を図るにあたって基軸に据えた宗教は仏教であったが、それを補う目的で啓蒙工作の重点を第三国系キリスト教においたのである[107)]。つまり、第三国系キリスト教団の首脳部および神父・牧師等に新秩序への協力を強く要請して、また可能な限り日本人神父・牧師を招かせて彼らを通じて信徒たちの協力を得るようにしたのである[108)]。いずれにしても、上層から下層にわたり広く華北の民衆に普及しているキリスト教に目をつけて、教会指導者を巧妙に利用して間接的に華北民衆の統制を図ることを企図したのであった。

そうした政策を進める上で興亜院としては、現地の民衆にとって深い依存関係をもつカトリック教会の現地宣教師たちを味方につけておくことが得策と考えたのである。とくに、カトリックの場合はヴァチカン市国が早期から反共産主義の立場を鮮明にして日独伊の枢軸側に好意的であったこともあって、日本政府としては興亜院のこうした宣撫工作の成功可能性をある程度予測していたのである[109)]。日本政府のそうした目論見を受けて、岩下には現地のカトリック教会人との接触により、①華北の日本当局と教会との意思疎通を図る、②カトリック教会側が東亜新秩序に対して認識を深め、進んで協力してくれるよう仕向ける、という役割が要請された[110)]。

岩下はそうした要請に応え、北京、天津、青島で日本側当局者と教会人とを仲介し、両者の意思疎通を図る機会を設けた。また、日本軍がカトリック教会および教会人に損害を与えた過去の問題を解決すべく奔走した。

ところで、興亜院からのこうした宣撫工作の要請はまず東京大司教に伝えられたものであったが、岩下のこの華北行は日本のカトリック教会の代表としてではなく、まったくの私的な旅行として行われた。これは岩下が興亜院に提案した方法で、彼らしい洞察に基づく、戦時における華北カトリック教会側の対日意識にも配慮した策であった。しかし、それと同時に帝国主義へ加担することの危惧を意識していたのであろう、任務には応じつつもあえて旅費一切を自弁することにしたのである。岩下のこうした姿勢は半澤が指摘するように、「市民として国家に最終的に服従を捧げるであろうが、批判は常に留保」しようとする立場であり、かつてカトリック学校生徒の徴兵忌避事件（1926（昭和元）年）が起こった際に、弁明としてカトリックの愛国的な戦争容認の態度を表明した時と何ら変わってはいなかった[111)]。

ともあれ、岩下は無事に任務を終えて帰路に就いたが、視察旅行中に体調を崩し、ほうほうの体で帰国することになったのである。ただ、予定していた母親の下（東京信濃町）へは帰り着けず、神山に一時旅装を解いた。一ヶ月余りにわたった国外での重責は、元来蒲柳の質であ

り、また数ヶ月来の体調不良があったことに加えて、華北旅行がかなりの強行軍で無理を強いたのであろう、患者・職員への帰院報告も「実に簡単に、しかも軍人句調」で行ったのみで、早々に自室へ引きこもり、そのまま病床に伏してしまったのである[112)]。結局、任務の終了直後に出席を予定していた大宮御所での紀元2600年祝賀式へも参加できず、また、患者や職員、家族や友人などの熱心な祈りにも応えられず、12月３日腹膜炎のため神山復生病院で静かに息を引き取った[113)]。享年51才であった。

10. おわりに

司祭である岩下が取り組んだ二つの活動すなわち救癩活動と知識階層へのカトリシズムの普及活動とを切り離して考えることは適切ではない。なぜなら、岩下にあって神山復生病院での救癩活動は、権力者がもつ政治哲学に民衆性を総合させる――カトリシズムをその指導原理にふさわしいものと考えた――ことで国民国家と国民生活とを一元的に最善化する試みとしての「実験」機会であり、他方、カトリシズムの普及活動は世論形成を握る知識階層への啓蒙であり、それは前者を補完する意義を担っていたからである。

岩下が活躍した時代は、癩患者といわずとも国民にとって生きづらい時代であった。だからこそ時代や社会、そしてまたその中で形成されるあらゆる固定観念――当然に癩患者は負の心象を負わされていた――の枠を超えて〈人間存在〉を直視できるような普遍的な哲学が要請されたといってよい。本稿は、おもに1930年代に活躍した岩下壮一というひとりの思想家の思想形成をたどる事例検討に過ぎないが、人間活動における内的世界と外的世界とを連続的に記述しようとした試みのひとつである。近代日本救癩史の深層の究明には程遠いが、本稿によってその一端が明らかにされ得たものと考える。

注

1）拙稿「岩下壮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、145-171頁、拙稿「岩下壮一の思想形成と救癩――欧州からの帰朝以後、救癩活動の中頃まで」『福井県立大学論集』No.35、2010、35-63頁参照。なお、関連する論文として、拙稿「岩下壮一の思想形成と哲学」『福井県立大学論集』No.37、2011、73-85頁がある。

2）Maritain, Jacques(1925)Trois Reformatears : Lather−Descartes−Rousseau,Paris : Plon.（＝1936、岩下壮一訳『近代思想の先駆者』同文館）。

3）この２人の師について、岩下は「両先生のわたしに及ぼした影響は、２人の思想的立場がかなり懸隔せるにも關らず、偶然相補足して引離すことのできぬものである」と述べるとともに、２人から学んだことについては、「フォン・ヒューゲル先生によって私はスコラ哲學と和解することが出来た。さうしてガリグー・ラグランジュ先生のお蔭で聖トマスの精神、スコラ神學の眞髄とでも呼びたいもの

と相觸れることができた様な氣がする」と述べている。岩下壮一『キリストに倣ひて』中央出版社、1948、131頁。なお、カトリック教会が近代哲学を否定しつつも近代文明（近代社会の諸問題）との調和を図ろうとする姿勢をもってトマス思想の復興を奨励した態度は、教皇レオ13世の回勅「アエテルニ・パトリス」(1879年）に見出すことができる。この指針は、20世紀中葉にいたるまでカトリシズムの基本路線になったとされる。学校法人上智学院『新カトリック大事典』第２巻、研究社、1998、544頁。

４）小林珍雄『岩下神父の生涯』中央出版社、1961、247頁。

５）岩下訳前掲⑵書、49,53-54頁。なお、本稿における中世哲学や近世哲学の概念は、岩下が思想活動を展開した20世紀前半当時の一般的な学問的範疇の中で扱うものであり、西洋哲学といわれるキリスト教哲学に限定している。

６）同上書、54頁。

７）同上書、47-49頁。

８）同上書、訳者の序文、２-３頁。

９）同上書、19-21頁。

10）同上書、18頁。

11）たとえば、マリタンがルター論においてその主張の対比的根拠として多用したデニフレ（Denifle, Heinrich Seuse：1844-1905）についてエリクソン（Erikson, E. H.：1902-1994）は、デニフレがカトリックのルター研究者たちに共通するルターの人格上の道徳的欠陥という基礎的前提を提供していると述べて、彼が「カトリック陣営におけるルター伝に関するひとりの最も過激な代表者」であると評している。その際のデニフレのルター論についての思想的見解は、「単なる病理的発作も、改革にルターを向かわせた後年の啓示も、神的な干渉とはなんの関連ももっていなかった」とするものであり、ルター主義が「きわめて誤りやすい心の幻想を教義の高さに引き上げようとしてきた」と考えていたのだという。その上でエリクソンは、カトリックに限らずルターに敵対的／友好的いずれの伝記者の中においても、「少なくとも、彼〔ルター〕の馬鹿正直さや、偏った怒りをぶちまける姿」というような性格上の自己中心性ではデニフレが最もルターと共通点をもっていたと指摘している。Erikson, Erik H. (1959) Young man Luther : a study in psychoanalysis and history, London : Faber & Faber.（＝1974、大沼隆訳『青年ルター ――精神分析的・歴史的研究』教文館、46,55-56頁）。

12）岩下前掲⑻序文、３頁。

13）岩下壮一『岩波講座　哲学　11　新スコラ哲学』岩波書店、1932、６頁。

14）同上書、９頁。

15）岩下は、「唯名論者の如く、哲學の眞の對象たる實在および其特性と其関係とが吾人の理性の捕捉圏外にある事を許す瞬間に、哲學が其の王座より堕落して空理空論に堕するは必然である」と述べている。同上。

16）岩下前掲⑶書、132頁。

17）Troeltsch, Ernst (1925) Ernst Troeltsch : Gesammelte Schriften Bd. 4,Aufsatze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, “Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums”, Hrsg. v. Hans Baron ed., Tubingen : Mohr.（＝1981、住谷一彦・山田正範訳『トレルチ著作集７』ヨルダン社、273頁）、および渕倫彦「エルンスト・トレルチ著、『キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説』(邦訳・17）東京都立大学トレルチ研究会訳」『東京都立大学法学会雑誌』44⑴、2003、396頁参照。

18）いずれにしても、岩下がトレルチのルター論を見落としていたとすれば、彼の強い学問的探求心と秀でた語学力から推して不自然な感は残る。

19）住谷ほか訳前掲⒄書、208,210頁。

20）小林前掲⑷書、132頁。

21）同上書、133頁。

22）同上書、123-126頁。

23）岩下前掲⒀書、４頁。

24）川中なほ子「岩下神父・ヒューゲル・ニューマン」『世紀』No.147、中央出版社、1962、35-36頁参照。

25）岩下前掲⑻序文、４頁。

26）この点について、岩下は「主觀的體驗は如何に手頃で便利であらうとも、餘りにも狭隘な地盤」であるとみて、「究極の實在に就いての究極の知識體系樹立へ向かつての不断の努力、人間精神の自問自答せねばならぬ最高最深の諸問題の解決は、一朝一夕に成就するものではない」と、癩患者の〈生〉の意味を読み解くことが容易ではないという認識に通じるような見解を述べている。岩下前掲⒀書、９-10頁。なお、煩瑣哲学とするスコラ評については、稲垣良典『信仰と理性』第三文明社、1979、68-72頁参照。

27）岩下前掲⑻序文、４頁。

28）岩下前掲⒀書、18-19頁。

29）同上書、19頁。

30）この点については、前章でとり上げた岩下のルター論と同調している。

31）ハインリヒ・ディモリン「岩下師とフォン・ヒューゲルとの出会い」『世紀』２⒁、エンデルレ書店、1950、18-19頁。

32）同上論文、16頁。

33）同上論文、19頁。

34）Sancti Thomae Aquinattis (1888−1906) Summa Theologiae cum Comm. Card. Thomae de Vio Caietani, Opera Omnia, iussu impensaque Leonis ＸⅢ, P.M., edita. Tomi Ⅳ−ＸⅡ.（＝1960、高田三郎訳『神学大全』Ⅰ、創文社、222頁）。

35）現実態と可能態の用語はアリストテレスによって用いられた。前者はすでに質料が形相と結びついた

現存する個物を指し、後者は形相と結びつきうるものとしての質料を指す。

36）岩下前掲⒀書、17頁。

37）半澤孝麿『近代日本のカトリシズム――思想史的考察』みすず書房、1993、240頁参照。

38）岩下前掲⒀書、18, 15頁。なお、トマスの哲学では、次のような表現で述べられている。「我々の知性は、神をそれ自らにおいてあるがままに見ることができないため、さまざまな観念 conceptiones に従ってこれを認識する」。高田訳前掲㉞書、313頁。

39）半澤前掲㊲書、240頁。半澤は岩下の主張を引いて、彼が一面でノミナリスト的感覚をもっていることを指摘しているが、絶対（普遍）を補足する上での観念と理性との相補関係という文脈で述べられる岩下の主張を誤読しているものと思われる。なお、半澤は人間の観念＝言葉と捉えているが、観念はその出発点において主観的なものであり、客観的なものである言葉とは異なった性格をもっている。

40）岩下前掲⑻序文、４頁。

41）この経緯については、同上序文、３‐４頁参照。

42）同上序文、４‐５頁。

43）Aristotle (1932) The Politics,London : M.A.（＝1961、山本光雄訳『政治学』岩波文庫、35頁）。

44）岩下前掲⑻序文、５頁。

45）そうはいっても岩下のカトリック観を「護教的」と評価するのは本質的に妥当ではない。それは、稲垣良典が解説において「最も包括的な意味での理性と信仰との探求であり、宗教あるいは『超自然』にたいして開かれた哲学の構築であった」と述べるように、岩下の哲学探究の姿勢はあくまでも普遍的なところにあったとみられるからである。岩下壮一『カトリックの信仰』講談社学術文庫、1994、959頁。

46）岩下によれば、アウグスティヌスは「神の国」を「主權者は勸告しつゝ、臣民は服從しつゝ、相互に愛を以て仕へる」ものと位置づけたという。岩下壮一『アウグスチヌス神の国』岩波書店、1935、150頁。

47）国の隔離政策や都道府県の無癩県運動、さらに療養所長の懲戒検束権等により癩患者が物理的にも精神的にも社会から排除されていったことは良く知られている。

48）岩下前掲㊻書、175頁。

49）アリストテレスの徳の思想は、山本訳前掲㊸書、310頁参照。

50）岩下前掲⑻序文、６頁。

51）坂田金一「巻頭言」、『黄瀬』No.4、落葉社、1955、４頁。

52）同上文、５頁。

53）北條民雄「いのちの初夜」『北條民雄全集　上巻』創元社、1938、43頁。

54）高木一雄『大正・昭和カトリック教会史　日本と教会２』聖母の騎士社、1985、91頁。

55）小林前掲④書、250-251頁。

56）同上書、251頁。

57）拙稿「ふたりの宗教家にみる功徳の転換性の様相――救癩事業をめぐる比較思想史的考察」『福井県立大学論集』No.36、2011、21頁参照。

58）山中巌彦「神學生への激勵」『聲』No.781、カトリック中央出版部、1941、61頁。

59）小林前掲(4)書、152頁。

60）朝香ひろ男編『精霊は限りなく：大聖年の恵みを受けて』カトリック新聞社、2000、61頁。

61）とはいえ、もっぱら知識人を対象に伝道活動を進めたプロテスタント出版界に比べると、その勢いはかなり低調であった。

62）深堀信一「アンティ・フェミニスト」前掲(58)誌、61頁。

63）栗原るみ「戦前・戦中の女性役割論――前後民主主義の「男女平等」再審のために」『福島大学地域研究』11(2)、1999、34-36頁。

64）岩下前掲(3)書、113頁。

65）「礼拝」と「痛悔」の祈りについては神への直接の祈りのみ。

66）岩下は、「およそすべての口にとなえる祈りの言葉は、神に思いをあぐる心の祈りの手段に過ぎません」と述べて、個人の祈りとしては念祷すなわち黙祷こそが祈りの本質であると指摘している。ただ、言語を介することの意義は、形而下の事物に気がとらわれて心の祈りが妨げられることをできるだけ回避することにあるという。岩下壮一『岩下壮一全集　第９巻　随筆集』、中央出版社、1962、507頁。

67）ヘルマン・ホイヴェルス『人生の秋に――ホイヴェルス随想選集』春秋社、1996、75頁。

68）小林前掲(4)書、291頁。

69）岩下前掲(66)書、491頁。

70）同上。

71）岩下前掲(45)書、718,728-729頁。

72）同上書、631,729頁。

73）小林前掲(4)書、286-287頁。

74）百年史編集委員会編『神山復生病院の100年』春秋社、1989、132頁。

75）神山風人「対談　岩下院長を語る」前掲(51)誌、26頁。

76）百年史編集委員会編前掲(74)書、131頁。

77）修道会の財政的基礎は寄付や寄贈が主であり、一部は自給自足によっていた。上智大学編『カトリック大辞典』冨山房、1942、627頁。

78）待労院編『待労院』社会福祉法人聖母会、1998、12,16頁。

79）拙稿「岩下壮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、103頁。

80）待労院編前掲(78)冊子、16頁。

81）同上。

82）田代菊雄『日本カトリック社会事業史研究』法律文化社、1989、10頁。

83）同上。

84）同上書、205-209頁。

85）同上書、108,110頁。

86）同上書、108,110,126,135頁。

87）千葉は、カトリックに改宗したのち岩下に師事していた大庭征露の弟であり、受洗の際には岩下が代父となった。

88）たとえば、九鬼周造「岩下壮一君の思出」『カトリック研究』21(2)、岩波書店、1941、41頁。なお、九鬼は岩下と第一高等学校の同級生であり、晩年にいたるまで親友関係にあった。

89）神山前掲⑺記事、26頁。なお、この点については拙稿「岩下壮一の救癩思想――指導性とその限界」『社会福祉学』44(1)、2003、17-19頁参照。

90）岩下前掲⑻序文、6頁。

91）ただ、これはあくまで一般的な君主制国家における規範的な理念であり、政教一致をとるヴァチカン市国の近代政治史においては、カトリック教会は聖職者主義を標榜しつつも反教権主義的な政党の発展を抑え、また反教権主義的な政策の決定を阻止するために、カトリック系市民の政治活動であるカトリック政党を認めなければならなかった、というようないくぶん矛盾した事情も抱えていた。西川知一『近代政治史とカトリシズム』有斐閣、1977、34-35頁。

92）岩下前掲⑻序文、6頁。

93）九鬼前掲⒇記事、41-42頁。

94）財団法人神山復生病院編『感謝録』財団法人神山復生病院、1935、24頁。

95）塩沼英之助「醫療施設の改善を見る」『聲』No.785、カトリック中央出版社、1941、38頁。

96）財団法人神山復生病院編『感謝録』No.2、財団法人神山復生病院、1937、16頁。

97）癩すなわちハンセン病は、癩菌の感染により長期の無症状期のあと発病する慢性細菌感染症である。ただ、慢性細菌感染症の場合は急性のそれとは異なり、菌の感染が起きても発病にいたらず、体内で共生状態になることも少なくない。また、らい菌は病原性が極めて弱いため、菌が感染しても正常な免疫応答能がある人では共生状態にとどまり、発病することはないとされる。和泉眞蔵『医者の僕にハンセン病が教えてくれたこと』シービーアール、2005年、36-38頁参照。

98）ただ、癩の特効薬が全国の療養所で普及し、その有効性が広く実証されてくる1950年代においてさえ、たとえば熊本県の黒髪小学校で起きた地域住民による未感染児童への通学拒否事件（竜田寮事件、1954年）でみられたような根強い偏見があった。そうであればなおさら、戦前にあっては不二農園の従業員の子弟や地元・桃園地区の子どもたちが通っていた温情舎小学校の場合にも保護者への何らかの説明は必要であったものと推察される。なお、この温情舎小学校にはカトリックの精神を基礎にした自由闊達な校風があったといわれている。温情の灯会編『われらが学び舎　温情舎』温情の灯会、2001、89,92頁参照。

99）神山前掲⑺⑸記事、42頁。

100）岩下前掲⑻序文、４頁。

101）この点については、拙稿「カトリック救癩史の一断面――岩下壮一における患者観の形成の視点から」『宗教研究』No.356、2008、137頁参照。

102）Buber, Marrtin (1923) Ich und Du, Leipzig : Insel（＝1979、植田重雄訳『我と汝・対話』岩波書店、163-164頁。

103）坂田前掲⑸⑴文、５頁。

104）このことは、岩下の父・清周が関西財界の重鎮であった点も当然ながら影響している。

105）時局研究会編『時局認識辞典』日本書院、1939、230頁。

106）小林前掲⑷書、330頁。

107）同上書、331頁。

108）同上。

109）カトリック教会の反共的立場は、1846年のピウス９世の教皇文書以来、現代のカテキズムに至るまで継承されている。

110）小林前掲⑷書、336頁。

111）半澤前掲⑶⑺書、13頁および岩下壮一『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、26-27頁。

112）神山前掲⑺⑸記事、27頁。

113）なお、真偽のほどは定かではないが、筆者が2002年８月９日に岩下を知る地元のふたりの関係者（裾野市在住）から聞いたところでは、岩下の死因は軍の隠蔽工作（チフス菌の植えつけによる腸チフスの発症）によるものであったという。