



病むからだ、信ずるころ¹

——ハンセン病の療養所におけるキリスト教信仰
をめぐるいくつかの論点——

阿部 安成

† 大きく構えれば、からだがなにかしらの病に罹ったとき、そのところがどのようになるのか、また、なにかしらの信仰がそのところに宿ったのちに、そのからだはどう動いてゆくのか——これが、癩そしてハンセン病の療養所をフィールドとして調査と研究をおこなっているわたしの1つの問いである。ひとまず、生きるひとを、そのからだところとに分けてみたうえで、もちろんそれらの統合を考えようと構えている²。病身と信心が思索の課題である。病は癩そしてハンセン病、信心はキリスト教信仰をいう。

まずは、書きかけの稿を転載しよう。

一 信心と時代——キリスト教研究の果実

初めて国立療養所大島青松園へ渡ったその翌二〇〇五年からは、わたしは園内のキリスト教霊交会教会堂図書室を仕事場として、調査と、蔵書や史料の整理と、そして研究をおこなっている。これまでに教会堂図書室にあった、霊交会機関紙『霊交』の目録と、霊交会創設者のうちの三宅清泉と長田穂波による論稿の同紙記事索引、自治会機関紙『報知大島』の目録と記事索引、およそ二千冊の蔵書目録を作成し、霊交会会員からも忘れられていた穂波の著作や日記、霊交会の礼拝日誌なども

¹ 本稿は、2013年度サバティカル研修制度を利用した研究成果の一端であり、また2013年度滋賀大学環境総合研究センタープロジェクト「療養所空間における〈生環境〉をめぐる実証研究」と同年度滋賀大学経済学部学術後援基金研究テーマ「療養所の自治活動についての実証研究」の成果の1つでもある。

² 二宮宏之「参照系としてのからだところ」(『社会史研究』8、1988年3月)を参照。

あらためて見出してきた。教会がどの療養所にもあるなかで、霊交会には、長期にわたる機関紙の発行（一九一九年～一九四〇年）や大量の蔵書の保管といった点で、ほかの教会にはみられない個性がある。わたしが霊交会機関紙『霊交』を読んでゆくときに設けている観察点は二つある。一つは、そこに療養所のなかの生がどのようにあらわされているか、二つには、戦時期の「救癩報国」や「祖国愛」をどのようにあらわしているか。『霊交』を読みすすめてゆくなかで、療養所での生と基督教と戦時という時局との連関が気になりだしたとき、目に入った図書が荒井英子の『ハンセン病と基督教』（岩波書店、一九九六年）だった（ここでは二〇〇六年発行第二刷を用いた）。同書発行から一〇年以上を経たところで、杉山博昭『基督教ハンセン病救済運動の軌跡』（大学教育出版、二〇〇九年）が刊行された。本章では、この二著がどのように癩と基督教をといているかをみるとしよう。

荒井の著作につけられた「ハンセン病と基督教」の書名は、その内容をあらわしてはいない。同書の原著となった同人執筆の修士論文の表題「近代日本基督教「救癩」史の一断面－「小川正子現象」をめぐる」のほうが、適切に内容をあらわす書名になる。荒井の提起は、強制隔離を推進した基督教「救癩」事業の歴史の「総括」とともに、「救う側」から「救われる側」へと「救癩」をめぐる視点の転換である。荒井は、「救われる側」であったハンセン病患者たちにとって、「救癩」とは何であったのか」との課題を掲げ、「近代日本基督教「救癩」史の根本問題」として「信仰と人権の二元論」を指摘し、小川正子と「小島の春現象」についての議論をするなかでそれを批判し、多磨全生園在園の松本馨（松木信）のあらわす信仰の顕彰をとおしてその根本問題の克服をみた。「信仰と人権とは完全に乖離してきた「近代日本の基督教「救癩」史」を批判することが、荒井の議論の眼目である。この乖離の根底には、「天皇制」と基督教の連繫、聖書解釈にみられる「罪人」としての「らい病人」像があるという。この状況の克服が徹底されなかったと「救癩」の歴史を総括する荒井の主張は、そうした過去の清算と糾弾となる。

「救癩」の歴史を是認しない荒井は、映画「小島の春」への療養者の感想や意見をとおして、「救癩」事業のもとでの療養者のありようを論述する。映画「小島の春」は療養者に、「自分たちがただ単に客体化されて描かれていることへの憤り」を感じさせたにとらえ、この観点をもとにして、「「祖国浄化」以外に精神的支柱をもち得なかった」（傍点引用者。以下同）との療養者像を示したのである。荒井は同様の表現を多用し、「「祖国浄化、愛生園楽土建設の使命」の中にしか自らの存在意義を確立できなかった。

否、そう仕向けられてきた」、「祖国浄化」の使命を強制されながら、ハンセン病者は決して歴史の主体になることは許されなかった。あくまで「救癩」者にとっての対象、客体でしかありえなかった」とりかえし、法が定める隔離体制のもとでの療養者の限定された生を指摘し、ひいては客体としての療養者像を提示したのだった。では、荒井にとっての歴史の主体、べつにいえば歴史記述における主語は、なにになるのか。推察するにそれは、「救癩」であり、さらにはそれを指示し、また必要とした、「近代天皇制国家」「帝国主義的拡大」「国家総力戦」となるのだろう。それらが荒井にとっての「現実」なのだ。

したがって、荒井は「強制隔離政策の最大の罪は、人間の主体性を根こそぎ奪い、責任主体としての個の確立を潰してきたことにある」と断罪する。その対極にみつけられたのが、「悲嘆の経験のただ中で、責任主体としての個の確立を成し遂げた松本馨の生き様そのもの」であり、それを「療養所における一つの奇跡」と顕彰した。これが荒井による、「救癩」の歴史への批判とその超克の構図である。

「信仰と人権の二元論」の根底にあったと荒井が指摘した、「天皇の慈恵政策とキリスト教の「救癩」事業」の連繋にかかわる心性は、療養所のなかで容易にみつけられる。たとえば、さきにあげた大島青松園キリスト教霊交会の機関紙『霊交』紙面に、とりわけ戦時下にはそうした記述がたくさんみえる。ただし、『霊交』紙上で「祖国浄化」の呼号が直截にだれかの人権を侵害したわけではない。だが、『救癩』の対象となる療養者たちも、こうしたキリスト教信仰と、皇室尊崇、祖国愛、浄化=衛生をめぐるナショナルな規範を結合させて内面化していた事実は重要である。荒井は「患者の史料・証言の発掘に努め」と掲げながらも、療養者自身による記録については、映画「小島の春」をめぐるそれをいくつかとりあげたいどで、決して発掘に努めたとは評価できない貧弱さにすぎる。一九九六年当時であっても、あたりまえだが、療養所にゆけば史料はあった。

「患者の史料・証言」が不足したところで、彼ら彼女たちを鮮明にあらわせないのは当然であって、「患者」は相変わらず「救癩」者の偉業を引き立てるための素材にすぎない」の弁にならえば、荒井の議論は「救癩」の歴史を糾弾するための「素材」として「患者」を扱っているようにみえてしまうのだ。さきにもたとおり、荒井は「信仰と人権の二元論」への批判をとおして、療養所で暮らしてきたものたちを「救癩」の「客体」とどめた。そのなかで個を確立し、責任主体となった稀有な療養者が松本となる。

付度すれば荒井の議論には、虐げられた療養者たちの人間性回復という課題があり、それは「救癩」という事業においても信仰の名のもとに、彼ら彼女たちの人権は尊重されなかったとの主張があるのだら

う。だが、歴史における主体と客体という二分法を用いて、後者にだけ押し込めた療養者像を造形してしまえば、それは療養所における不当な生の剥奪にほかならないとわたしは考える。映画「小島の春」は、菅井一郎演じる横川が療養所ゆきを決意した場面で、それが小山先生の眼差しに突き動かされてであることをきちんと描いていた。だが、断腸の家族との離別を決断したそれをしも、仕向けられた隔離なのだとしかみないのであれば、療養所に生きた歴大な人びとの日々の一つひとつの選択や決断をも、天皇制国家のもとでの客体としての貧相な行為と扱うことになってしまうだろう。

確かに癩予防法のもとでの隔離体制を糾弾する歴史記述といえる荒井の論述への批評は、たんにその指摘にとどまらず、療養者の客体視を論点とする必要がある。

杉山博昭はその著書において、先行する「『キリスト教』と明記した文献」の一つに荒井の著書をあげた。「小川〔正子〕のもつ負の側面を明らかにした」点では同書を高く評価しつつ、しかし、「キリスト教」を論じるにあたって小川は「周辺の人物」にすぎず、したがって「必ずしもキリスト教の動き全体が捉えられているとはいえない」と一冊の著述としての評価は高くなく、「研究史上画期をなした文献ではあるが、本書〔自著〕の目的とはかなり異なる内容である」とかたつけている。では、杉山の目的とはなにか。それを著書の「はじめに」にみると、「キリスト教が総体として、ハンセン病とどう向き合ったのかを明らかにしようと試みた」点であり、それは「キリスト教を素材にして、ハンセン病問題の本質を探ろうとしている」ことにつながる。それが「序章 本書の意義と課題」においては、「キリスト教に限定しつつ、慈愛としてのハンセン病救済の実情を把握し、隔離政策の奥深さを実証しようとしている」と示され、「国民の支持のもとで隔離政策が推進されたのであり、権力から比較的遠い場で隔離を支持した者の行動や心情を、その自身の立場から追っていくことが、隔離政策の実態を明らかにすることにあると考える」との観点が述べられて、この点は「隔離政策への新たな批判の方法であり、むしろ最もラジカルな隔離政策批判だ」との自己評価がおこなわれている。

だが、章題をあげるだけでもわかるとおり、「飯野十造のハンセン病救済の行動と思想」「熊本におけるキリスト者の行動」「沖縄の療養所の設立とキリスト者の役割」「奄美大島におけるカトリックの影響」を議論するだけでは、どうてい量としてもキリスト教とハンセン病の「総体」や「全体」をとらえたとはいえない。また、それを論理において展望したかといえば、たとえば、「奄美大島は、日本社会から排斥された地域であった」といってよい。排斥された地域である奄美大島のハンセン病患者は、二重に排斥された存在であ

るといっても過言ではない。ハンセン病問題の本質を考える場合、奄美大島こそ、その本質を明瞭に示す地域である」との観点が示されても、議論が「本質」や「全体」へと結びついてはゆかない。それは、本書が「序章」をおきながらもそれにみあう終章がない構成にもあらわれている。「最もラジカルな隔離政策批判」だと自己紹介したところで、どう「最もラジカル」なのかも明示されてはいない。きちんとした編集者がついていれば、既発表の文章に新稿をくわえて一書をつくるにさいして、冒頭に「本書の意義と課題」を示したのであれば、掉尾に結論やまとめをおかせたろう(もっとも冒頭に「意義」が示されているのだからそこで議論はつくされているということか)。

ただし、杉山がいう隔離政策批判の新鮮さについては、ひとまずそれらしき観点を読みとることができた。杉山は、「自己批判を重ねつつ、痛みをともなうものでない、「国」を批判したりその「責任」を追究したりするだけの議論に厳しい疑義をむける。「自分自身」もその一員である「国民」が「隔離政策を支持」したからこそ隔離は実現したのだととらえ、「隔離政策を民間の側から支えた〔中略〕キリスト者」たちを対象として、「当人の論理にそって」隔離政策を検証するというときの、当人の立場や論理に即して考えるという点が、新しい批判の方法ということなのだろう。

こうした「方法」からすると、「隔離政策の先兵のようにみ」えた飯野十造も、じつは彼の「主観からすれば、〔それとは〕全く異なる」とあらわされ、「温厚で温情にあふれる人物」である飯野に「善人ぶり」や「すぐれた信仰」が感じられるとみせられ、彼の活動の時期が「隔離政策が強力に推進される時期」と重なってしまったがゆえに、飯野は「最大の隔離主義者」になってしまったと総括するのである。杉山の議論はおおむねこのくりかえしで、「高潔」「良心的」な人物が「時代の限界をこえることはできず、一九三〇年代には強固に築かれた体制のなかに巻き込まれてしまった」(第三章)、「人格の高潔さ、敬虔な信仰」とその「誠実」さが高く評価される青木恵哉であっても、「隔離政策に組み込まれていくことが避けられなくなった」「国策の波は簡単にそれ〔青木〕を飲み込んでいった」(第四章)、「隔離政策の無意味さを示した奄美大島での「患者の出産」をめぐる事態も、「隔離政策の矛盾を暴露するものではあったが、阻止したり、亀裂をいれたりする力まではなかった」(第五章)というぐあいである。杉山がくりかえし用いる「良心的」の語は、「個々の活動に良心的な面があったにせよ、隔離政策という枠のなかでの活動にすぎなかった現実である」との総括の一文に組み込まれる。

杉山の著書で、序章の課題にみあう結語を想定するとそれはどうなるのか——ハンセン病問題の本

質とは、人びとの「良心」をも捻じ曲げるいわば万力のような力が、癩予防法の時代の隔離政策にあったこと、となるだろうか。（2010年9月2日執筆中断）

† 転載したこの縦書き用の稿は、ある学会誌への投稿を予定していた。事情によりその学会を退会したため、書きかけの稿はそのままいわばお蔵入りしてしまった。投稿予定の稿は、癩そしてハンセン病をめぐる近年の研究動向がその内容だった。その稿の1つの章で、癩そしてハンセン病をめぐる歴史研究におけるキリスト教を主題とした動向をとりあげることとし、執筆時での近著といってよい1冊と、それよりもおよそ10年まえに刊行された1冊とを批評する予定だった。

いまわたしたちは、香川県高松市にある大島の療養所で2014年に創立100年をむかえるキリスト教霊交会の歴史を考えている。そのための参照項として、あらためて、さきの稿で批評の対象とした2著をここに読みなおすこととした。冒頭にかかげた大きな構えのもとで、それよりは小さく、癩そしてハンセン病とキリスト教という主題を考える。本稿では、荒井英子『ハンセン病とキリスト教』（岩波書店、1996年）をとりあげる（以下、本書、とし、著者は、著者または荒井、とする。また引用にあたっては必要に応じてそのあとに、p.69、のとおり記載頁を記す）。奥付に記された本書の発行年月日は1996年12月16日。「らい予防法の廃止に関する法律」の公布（同年3月31日）、施行（同年4月1日）ののちに本書は発行された。

それから5年後の2001年に確定したハンセン病国家賠償請求訴訟判決ののちには、医学、法曹、報道メディアなどの各界がこぞって、隔離を軸とした予防法体制が長期間にわたって存続したことについて反省と陳謝の弁を示したが、それにくらべると1996年の予防法廃止直後には、「らい予防法」が関係者の深い反省のもとに廃止されたこの節目の年に当たっても、一部のキリスト者医師を除き、明治以来「救癩」を看板にしてきたキリスト教団体あるいは個人からは、この問題に対して何らの発言も見られない」（p.2）と記さざるをえないようすがあり、それが著者をして「ハンセン病とキリスト教」の主題で1書をまとめさせたのみえる。

「あとがき」によると本書は、1996年3月に東洋英和女学院大学大学院に提出した修士論文「近代日本キリスト教「救癩」史の一断面－「小川正子現象」をめぐって」を第2章と第3章とし、既刊論文（「近代日本「救癩」史における女性キリスト者」富坂キリスト教センター編『近代日本のキリスト教と女性たち』新教出版社、1995年）を「改訂・増補のうえ再録」した第1章と、書き下ろしの第4章、そして、「はじめに」と「結び 信仰と人権の二元論を超えて」により構成されている。各章の題目は、第1章「近代日本「救癩」史の女性たち」、第2章「「石打たれる人々」－小川正子の形成」、第3章「『小島の春』現象」、第4章「ハンセン病と聖書」となる。まずは、修士論文が、提出されたその年のうちに、それを中心にして1冊の研究書として編まれたことを驚こう。

本書の課題や目的を確認しよう。著者は、教会での奉仕、資料の閲覧、友人との交流のために、しばしば国立療養所多磨全生園（以下ほかの園も初出以外は、多磨全生園、と略記する）を訪れていたようだ。そこに生きた北條民雄について書いた川端康成の短編や、もうひとりの同園在住者だった松木信の稿などを参照して、「生まれたのは何のために」という問いと生涯格闘し、死んでも生き場のない人間の存在とは何か（松木）、「近代日本のらい行政は、長い間、患者にとって“病棄て”というにひとしい非情なものであった。……遺棄こそ、つい昨日まで、日本の社会がらい患者に与えた処遇の本質であった」というのは、私とは関係ないことなのか（島田等）といった「問い」を、「終生強制隔離の負の遺産「納骨堂」の中から、骨になっても問い続けるといふ、人間の魂の叫び・情念とどのように向き合うのか」とうけとめ、それに「私なりに応えたいという動機に支えられて」本書のテーマを定めたという。この課題を論じてゆくために、著者は、

その場合、「患者と同じ地面に跣足で立つ」〔島比呂志——引用者による。以下同〕ことなしになされるどのような知的営為も、まず全生園の私の友人から拒否されよう。しかし、どんなに親しくなっても、私は私であって、彼ら彼女らではない。私が彼ら彼女らになることは不可能である。その認識なく「同じ地面に跣足で立つ」と言ってみても、それは虚しい。にもかかわらず、「不可能である」という人間の限界に居直ることなく、自らの想像力と彼らと彼女らとの対話を大切にしながら、ともに「骨の収容所」〔中山秋

夫]が残った意味を問い続けていきたいと思う。[p.viii]

と向きあい方を定めた³。

医療が遺棄となると身をもって感じる病者が、そのみずからの生を確かなものにつかめず、その死すらもが平安とはならない事態を、そのものたちの骨が問うているとうけとめた著者は、療養所在住者が発した「同じ地面に跣足で立つ」との地歩をさだめようとし、しかしその位置に、しかも「跣足で立つ」ことのむつかしさを自覚するがゆえに、みずからと彼ら彼女たちとの生をはっきりと区分して、そのうえでなお、その生を「想像」しようとする意志と、その生を生きたものたちとの「対話」とを決して手放さずに「ハンセン病とキリスト教」について考えつづけるとの仕事のみずからに課した、とわたしにはみえた。

一見したところ共感できそうな課題設定である。実際にくりかえし療養所におもむき、療養者との交流を重ねてきたであろう著者であるがゆえに、なおのこと、こうした課題設定が範として仰望されるかもしれない。

けれども、とくと考えた方がよい。療養所に生きた島比呂志の隠喩とも箴言とも黙示ともいえそうな言葉は、いったいなにをあらわしているのだろう。ひとつならりの言葉を分節して、「同じ地面に」と「跣足で立つ」とを、それぞれに、それらの意味を問うこともできよう。「同じ地面」とは、「跣足で」とは、「立つ」とは、なにを示しているのかとも問えよう。こうしてみると、これらの言葉を、療養所の歴史や現実在即して理解することは、容易ではないとわかるはずだ。

さらに、「想像力」を駆使して、なにを知ろうとするのか、なにがわかるかもしれないとおもうのか、「対話」とはなにが話されればそう呼ぶにふさわしいと判定されるのか、それを「大切に」するとは、なにが、どうなることなのか——これらもまた1つひとつをとってみれば、それらの意味するところをうまくとらえることはかんたんではない。

³ 「はじめに」で参照された療養所在園者の文言の出典を示すと、順に、松木信『生まれたのは何のために—ハンセン病患者の手記』（教文館、1993年）、島田等『病棄て—思想としての隔離』（ゆみる出版、1985年）、中山秋夫『白い遺言』（『むらぎも通信』第110号、兵庫解放教育研究会、1993年12月）、島比呂志『来者のこえ—続・ハンセン病療養所からのメッセージ』（社会評論社、1988年）。

他方で、いちど療養所についてみれば、そこで療養者と、ともかくも、なにかを話したくなるというだれかの気持ちを思いうかべることができる。療養所に立ってみて、そこを歩いてみて、いまはもう眼前にはないその過去や、^{いちげん}一見さんにはみえにくいそこでの日々^いのようすを想像しようとする努めもあるだろうとおもう。

では、そうした力と考えは、研究という知の営みにどうかかわってくるのか、どう作用するのか、どのように活かされる可能性があるのだろうか。「はじめに」において著者みずからが、さきのとおりのいわば論述の規矩をかかげたのだから、それにそって本書は読まれることとなる。

なお、著作のなかでその構えをあらわすところとなる「はじめに」において、著者は先行する研究文献を1冊もあげていない。わずか4頁の「はじめに」では、「戦後五十年を経て、ようやく本年三月二十七日「らい予防法」は廃止されたが、それで九十年の長きにわたってハンセン病患者を苦しめてきた過去が清算されるわけではない」(p.vii)と、本書執筆時の現時を書きとめていた(なお苦言になるが、本書を末永く読ませてゆくために、せめて「本年一九九六年」などと記せなかつたらどうか。これでは時日が経ってゆくと「本年」がいつのことかすぐにはわからない読者がでてくる。本書を読むまえの最低限の知識だというのでもよいが、編集者が気をつけるべき点でもあったとおもう)。「らい予防法」廃止という大きな出来事があったときに研究成果を発刊するにあたって、みずからが設定したテーマにかかわる先行研究がどうなっているかを示す責務が研究者にはあるとおもう。もとよりどういった文献を先行研究として選ぶのかも、その研究者の見識と構えとにゆだねられている。

ところで、「らい予防法」が廃止された年月日はいつか。「らい予防法の廃止に関する法律」の公布と施行の年月日は、さきに記した。では、3月27日とはなにがあった日か。おそらくそれは、全国ハンセン病患者協議会が「らい予防法廃止と新たな出発に当たって 声明」を公表したときである。重大な誤りである。

この「はしがき」で参照された先行する文献は、さきにみたとおり、松木信、島田等、中山秋夫、島比呂志、川端康成といった療養所在園者とそのものと交流のあった在外者の

稿だった。本書の論述は、それらを読み理解し、そこを始めとする、との姿勢をあらわす「はじめに」である。

† 第1章から順に本書をみてゆこう。

ここでは、「彼女らを抜きにして、近代日本「救癩」史は語れないといっても過言ではないだろう」と著者がとらえる彼女たち——「一八〇〇年代の後半からハンセン病患者のための収容施設を開いたり、あるいはまた医師・看護婦として先駆者的に苦難の道を切り拓いてきた」「女性宣教師、女性キリスト者」をとりあげると冒頭に示されている。「近代日本「救癩」史の女性たち」(章題)のなかには、「その献身的愛の実践、善意は今なお高く評価されている」ものもいるが、しかし他方で、そうした人物の執筆した手記には、「そのような一般的評価とは裏腹に、「患者やその家族にとっては「悪魔の書」でしかなかった」といわざるをえないものもあるとして、国立療養所長島愛生園の医官小川正子があらわした『小島の春』をとりだしてみせる。この書の発行は1938年のこと。荒井の著書刊行時からかぞえてもおおよそ60年もまえに発行された図書が、なぜとりたててとりあげられるのか。

それはすでにみたとおり、本書のおおもととなった著者の修士論文の副題が「「小川正子現象」をめぐって」となっていたからにはほかならない。いいかえると本書は、日本で最初の国立療養所として1930年に設置された長島愛生園に勤務して医療をおこなった小川正子をどうとらえるのかが、もっとも重要な課題となっているのである。さらにさきどりしていえば、その小川正子と療養者だった松木信(松本馨)を対照するところに、著者の明確な意図があったかどうかはともかくも、そこに本書の要諦があるように読めた。

なおここで注目しておくとして、さきに引用した箇所に見える「悪魔の書」云々の評価は、後注がついているとおり著者の見解ではない。そこであげられた著作は、三宅一志『差別者のボクに捧げる！—ライ患者たちの苦闘の記録』(晩声社、1978年)である。同書は、ハンセン病の療養所をとりあげたルポルタージュの嚆矢となった一書である(同社の「ルポルタージュ叢書9」として刊行)。朝日新聞社記者だった三宅が療養所のある大島での取材をくりかえし、「患者・家族の側に立ち、ライ病のたどってきた苦難の軌跡を総合的に描

いた」（「まえがき」）同書は、書名にあるとおり、「内なる差別意識を問え」ととなえる、「差別を自分自身の問題として考える」（「あとがき」）社会批判の書となった⁴。

ここでまたあらかじめのべておくと、このとおり、荒井には肝心な論点を他者の考察を借用して提示するところがある。ひとまずこの点はおくとして、荒井の著書を読みすすめよう。

荒井は「救癩」の語に着目し、それには「救う者」と「救われる者」、「与える者」と「与えられる者」といった、上下・貴賤・浄不浄関係が発想の前提としてある」ととらえ、「ことにキリスト教「救癩」史は、これまで「救う側」の視点で取り上げられることが多く、逆に「救われる側」であったハンセン病患者たちにとって「救癩」とは何であったのか、「救癩」事業に携わっていた人々はどうか映っていたのかは、必ずしも明らかにされていない」（p.1-2）との研究状況の把握を示していた。この第1章第1節にさきだつ3頁ほどにわたる文章は、もう1つの「はじめに」といってよい箇所、べつにいえば課題開示の記述となっている。

この箇所で著者は、「後述するように、近代日本のハンセン病政策の中で、すべての患者の隔離が「祖国浄化・民族浄化」の旗印のもとに強力に推し進められていった時、強制隔離の世論形成とともに「無癩県運動」を率先して担い、国策を他に先駆けて積極的に推進したのは、他ならぬキリスト教の「救癩」事業家、医師、聖職者たちであった。この歴史

⁴ 著者三宅自身が書名に籠めた意図を『差別者のボクに捧げる』のボクとは、単に強制隔離主義者・光田健輔や、彼に繋がる人びとだけをさすのではない。ライ病患者をはじめ、あらゆる障害者、被差別者を排除・抹殺し続けている健常者社会＝共同体を構成する人たち全員のことである。すなわち、あなたであり、筆者自身である」と記していた（「あとがき」）。三宅はまた「ライ病に関する情報・報道はこれまで、極めて一方的で不公平なものであった」と指摘する。それは「国策としての強制隔離絶対撲滅政策の主役となった人びとや、その論理を誉めたたえることに終始して〔中略〕これに対し、療養所という名の収容所にぶち込まれ、想像を絶する苛酷な管理運営下で“飼い殺し”にされてきた患者側の声は黙殺されつづけ、今日まで、まともに報道されたことがなかった」からという。なお「悪魔の書」の表現は同書「14 マスコミ」の項「出版物」にみえる。そのまえの項「映画」で「三四〔1959〕年の救ライ記念日にテレビ放映された」映画『小島の春』について大島青松園在園の斉木創の「病毒物、悪魔化した存在として描かれた患者」「私たちや遺家族の到底正視しきれない」の発言が引用されている。同書で三宅は書籍であれ映画であれ『小島の春』そのものを論じてはいない。わたしの憶測を示すと「悪魔の書」の表現は療養所在住者の発言を借用したのだろう。

はどのように総括されるのか」とも記している。これはいくらかおかしな記述で、「近代日本のハンセン病政策」のもとでの、「基督教の「救癩」事業家、医師、聖職者たち」による所為のおおまかな全過程の評価は、「「無癩県運動」を率先して担い、国策を他に先駆けて積極的に推進した」と示されているのであるから、総括は済んでいるのではないか。著者の記した「この歴史はどのように総括されるのか」とは、当の「基督教の「救癩」事業家、医師、聖書職者たち」によってどのように、ということなのだろう。

そうしたものたちへの著者の追及は重ねられ、「日本のキリスト者はなぜ患者の人権蹂躪に加担した歴史を自覚しない、あるいは出来ないのか」とつめよる。さきにみたキリスト者たちについての著者の総括——「「無癩県運動」を率先して担い、国策を他に先駆けて積極的に推進した」をひとことであらわすと、「人権蹂躪」となるとみせられている。なお、ここでも著者は他者の言を参照、引用して、癩そしてハンセン病の歴史について1つの判断を示している——「多磨全生園入園者松本馨はかつて私に、隔離・断種政策の産みの親光田健輔を、「救癩の父」に祭り上げたのは基督教の責任であると言い切った」。

キリスト者たちの無自覚な点を著者はつぎのとおりあらわした。

近代日本の基督教「救癩」史を見る限り、信仰と人権とは完全に乖離し、ヒューマニズムの美名のもとハンセン病患者の人権は全く顧みられることはなかった。魂の救いと人間の解放の両面をもつ基督教が、なぜ人権に無感覚に、このような事業を信仰的動機をもって行ない得たのか。実にこのような「信仰と人権の二元論」こそ、近代日本基督教「救癩」史の根本的問題であるといわなければならない。〔p.3. 以下とくにことわらない傍点は引用者による〕

——著者は、こと「近代日本の基督教「救癩」史」においては、基督教の宗教としての意義を全否定している、とみえてしまう。それは、「祖国浄化・民族浄化」のもとで「無癩県運動」という「強制隔離」を「積極的に」「担い」「推進した」という「人権蹂躪」をおこなったからと著者はみている。これを解明するときの論点が、「信仰と人権の二元論」だということ。「二元論」というと2つの原理が同時に機能することもありえるわけで、正確にいえばこれは、「信仰と人権」との「完全」な「乖離」となる。

本書第1章冒頭であらためて、近代日本の「救癩」を考えるにあたっての「問題意識」が、(1)視点の転換——「救う側」から「救われる側」へ、(2)論点の確認——「人権蹂躪」の根源にある「信仰と人権の二元論」、の2点において示された。こうした課題のもとでの作業は、1つに「「救癩」される側であった患者の史料・証言の発掘に努め」、2つに「高齢化しつつある療養所の入園者の肉声にも可能な限り耳を傾け」ることとかけられた(p.3)。こうした「問題意識」と作業目標は、第1章だけでなく本書全体にわたるものとわたしはみた。「はじめに」、そして第1章冒頭と読みすすめるなかで、本書の目的と課題がいつそうはっきりとしてきた。ではそれが実際にどのようにおこなわれたのか、との観点から本書は読まれることとなる。くわえていくらか意地悪な読み方をすると、本書の核はすでに提出された(3月提出という時期が不可解だが、審査をとおったとおもわれる)修士論文にあるというのだから、提出後9か月ほどで上梓されたその論文を軸にした論述のひろがりを見直してみよう。

本書についてわたしが設けた評価項目は、①史料の「発掘」の程度、②実証の深度、③論述の練度、となる。

ところで、くどい引用となることを承知で、著者の本書執筆の「目的」をもういちどみておこう。

本書は、このような問題意識を持って、従来の「救癩」視点を批判的に捉え直し⁽³⁾、「救癩」される側であった患者の史料・証言の発掘に努め、また高齢化しつつある療養所の入園者の肉声にも可能な限り耳を傾けて、「救癩」「被救癩」双方の声をつきあわせながら近代日本の「救癩」史を検証することを目的としている。[p.3]

ここに後注(3)としてあげられた文献は、「近年、ハンセン病に関する大著が二冊出版されている」と紹介された、山本俊一『日本らい史』(東京大学出版会、1993年)と藤野豊『日本ファシズムと医療—ハンセン病をめぐる実証的研究』(岩波書店、1993年)である。前者は「日本のハンセン病の通史をまとめた」著作で、後者から荒井は「『国家史と民衆史の統一的把握という研究視点』に刺激を受け、同書の研究成果に多くのことを教えられている」と評していた。さきにわたしは、「はじめに」で先行研究を議論しない本書の不備を指

摘したが、第1章冒頭で近年のようすとして先行する研究書2著があげられていた。前者については「通史」ゆえなのかどうか分からないものの、本書の後注には以後ただの1回も登場しなくなり、一方で後者についてはしばしば参照されている。後者が、荒井がうけたという「刺激」のもととなった「研究視点」にそって論述された著作かどうかはここではおくが、後者の著者の研究姿勢はとてはっきりとしていた。それは、「偏見・差別を打破して」ゆき、「国家と対決しうる歴史学の追求」ということだった⁵。彼の姿勢のみせ方は一貫している。

そうした男性研究者の所為をうけて荒井は、「本章〔第1章〕では、幾人かの女性宣教師と女性キリスト教者に焦点を当て、彼女らが「救癩」史において果たしてきた役割を女性の視座から検証する」(p.3)という。ここにいう視座をもつ「女性」がだれなのか、またこうした設定が有効なのかどうか、わたしにはよくわからない。女性にしか論じられない問題や、女性だけが提示できる特別な論点や結論があるとはわたしは考えないから。この不可解な点はおくとしても、本書は、「偏見・差別を打破」しようとする先行する研究姿勢を継承し、かつ、「国家」にかえて「近代日本の「救癩」」にかかわる「キリスト教」あるいは「キリスト者」と「対決」しうる文章を、女性が記したものとみうけられる。荒井のいう「女性の視座」という論じ方をふまえて評するとすれば、本書は先行する『日本ファシズムと医療』などの著者とならんで、男女そろって「近代日本の「救癩」」を指弾するものととらえられるのである。

† 第1章から順に本書をみてゆこう。

第1章「近代日本「救癩」史の女性たち」は、3つの節——「1 「ライはキリストなり」—キリスト者の「救癩」事業」「2 「癩戦線の闘士」—強制隔離と「民族浄化」」「3 皇太后の召命—貞明皇后とキリスト教「救癩」」からなる。19世紀末から20世紀中葉までの「救癩」をめぐる、順をおって、キリスト者女性にそって、概観する通史が本章の中身となっている。

⁵ 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年) 本書には『多磨』に掲載された稿がまとめられていて、荒井の著書刊行時にすでに同稿は連載中で、荒井も本書第3章で連載稿を参照している。

まず、史料の「発掘」において本章をみると、それは皆無といってよい。ただしこれは「発掘」の意味を狭くとってみたときの評かもしれないとおもう。さきにみたとおり荒井自身が、「患者の史料・証言の発掘に努め」と記し、わたしはこの「発掘」の語を当事者自身が書きとめた記録をみつけだしたり、話した言葉を当人や聞き手が記録したそれを公開したりしたこととうけとったので、そのかぎりでは本書においてそうした記録の「発掘」はないからである。もちろん既刊の史料集などから、あまり、あるいはほとんど知られていない出来事や事柄や事象をあらたにみつけたことを「発掘」といってもよい。しかしそれすらも本書第1章に、もっといえば、本書全体をとおしても、わたしはそれを多くみつけることができなかった。

たとえば、第1章でとりあげられた「女性たち」についての議論は、ハンナ・リデル、コンウォール・リー、そして小川正子のいずれについても、既刊の伝記や評伝の参照、引用でしかない。第1節にはハンナ・リデルなどいくにんもの女性が登場するが、節の題目につけられた「ライはキリストなり」についても、それが三上千代の言葉として実証されてはいない。あくまで推測のつきかさねでしかない。第2節には、ひるがえって女性がほとんど登場せず（小川正子と貞明皇太后くらい）、「皇太后の召命」と題された第3節も同様である（小川についてはまた第2章の検討にさいしてみる）。

「ハンセン病とキリスト教」を論じる場に、ハンナ・リデルを始めとした女性たちの登場は不可欠だとおもうが、しかしそれは1つの章をあてるほどの中身とはなっていない。せいぜい1つの節として章の初めにおけばよいくらいにすぎず、本書に第1章が必要だったのかと問わなくてはならない。

さきにみた「人権蹂躪」との指弾ともかかる、療養所のような、あるいはそこでの療養者たちの生活がこの第1章でどのように論じられているか。ここでは、記録された療養者たち自身の言葉も参照され（内務省衛生局編『癩患者の告白』1923年）、療養所内での「人間として」の処遇をもとめるようすが示されているが、しかし、法律第11号「癩予防ニ関スル件」（1907年公布、1909年施行）をめぐる状況をまとめた、

ハンセン病患者は乞食と同列に扱われ、さらにハンセン病がコレラ、天然痘より危険な

伝染病であることが強調され、患者は「取締」の対象とみなされている⁽¹²⁾。実際、開設された五カ所の療養所では、医局員を除いて療養所長・職員の多くは警察官出身で占められており、患者に対する姿勢はまさに犯罪者に対するそれであって、療養所は医療刑務所あるいは収容所と変わらなかった。[p.8]

というようすを荒井自身の実証したわけではない。ここで参照されている文献は、後注(12)にあるとおり、『日本ファシズムと医療』である。「救われる側」の視点をもつとかかげた本書だが、療養所のようすは先行する文献を参照して、そこが悲惨だったとあらわしただけだった。

また、コンウォール・リーの聖バルナバミッションをリデルの事業との対比で評価するとき、「患者自身の力、協力者たちの力を実にうまく引き出し、生活の場を相互の自治にゆだねていく。従って、国立の療養所はもとより、同時代の他のキリスト主義の施設よりもはるかに自由と自治とが保障されていた」(p.12)との判定も、その根拠は示されず、著者によって実証されたとはいえない(先行する文献もこの箇所については明示されていない)。

なお、本書の細かな難をいくつか。19頁「三一年四月には「癩予防ニ関スル件」が改訂され、名称も「らい予防法」となって」は、「癩予防法」でなくてはならない(下線は引用者による。以下同)。同頁「この年〔1931年〕の一月には「国立癩療養所患者懲戒検束規定」が認可になって」は、「規程」が正しい。もう1つくわえると、誤りではないものの、「優生学」を説くにあたり『広辞苑』からの引用はまずい(p.24-25)。さらに後注の表記が統一されていない。再掲のばあいは、章をこえても「前掲」と表記する規則があるようなのだが、なぜか「結び」の後注(3)『日本ファシズムと医療』は「前掲」としたうえで書誌情報を省略する本書の規則にのっとっていない。

くりかえせば、第1章冒頭では、従来の「キリスト教「救癩」史」に欠落していた「救われる側」の視点を本書では重視するとみせ、また、「「救癩」「被救癩」双方の声をつきあわせ」るとものべられていた。第1章ではまずは、「救癩」についてみようということなのだろうが、この2つの立場にかかわる記述が第1章に2箇所ある。

「民族浄化」は、隔離する側される側、共同の使命感の上に進進していった。[p.22]

キリスト教「救癩」事業は「救癩」する側もされる側も、ひたすら貞明皇后の「皇恩」に報いたいという一念によって遂行されていたことが分かる。〔p.37〕

——たとえば、『楓の蔭』に掲載された「大東亜民族浄化の歴史的な使命こそは、癩友諸君の外、地上の誰人にも成し能はざる特殊の使命である事を力説されて居る激励の辞は、誠に吾々癩を病む者に大いなる希望と真に生き甲斐ある人生を与へんとする、地の声、天の叫びである」(p.35) との療養者の言葉も、さきの記述についての「される側」の証言として荒井によって用いられたこととなる。この「される側」のとらえ方については、第2章をめぐって、また考えとしよう。

さて第1章の主題である「救癩」史の女性たち、いいかえると「する側」のものたちはどう評されたのか。たとえば著者は、10頁でたてつづけに「限界」の語を用いてその評価をおこなっていた。

しかし、リデルには、レゼー〔フランス人神父で「癩病予防法実施私見」を発表して癩の伝染力が薄弱であること、取締法が不適當であることを主張〕のようにわが国のハンセン病対策の方向性とその問題点を、患者の人権の視点に立って冷静に見極めることはできなかった。そこに彼女の限界が露呈されていよう。／リデルの限界は前述のことにとどまらない〔と、彼女の「性分離論」を批判〕。

——ここでの荒井の批判は、現在の人権をめぐる感覚、通念、思想から過去の不備を「限界」として退けようとする論法となっている、とわたしは考える。この点については、第2章以降の議論もさきどりしてここでみておこう。

荒井は、第2章で癩の隔離を不要となえた医師小笠原登にふれたところで、今日よく、「あの時代ではしかたがなかった」、「隔離法しか有効な手段がなかった」という、時代的正当性を擁護する発言が聞かれるが、それは歴史の一面しか捉えていない。

〔p.68〕

と議論の仕方への注意を指示していた。時代ゆえの未熟さや不到達をもって過去の事象を擁護するなどの警告であり、たとえば癩の隔離をめぐっても、それを非としたものが少数であれいて、弱小意見とはいえそれをとなえたのだから、多数の強力な意見や主張の「限

界」を厳正に指摘しなければならないということだ。第2章ではこの「限界」の語を、小川正子にも光田健輔にも荒井は用いる。

当人はまたこの「限界」に「無自覚」であったこともあろう——「しかし、働き手として社会の役に立ちつつも、無自覚的に体制にとりこまれた小川〔正子〕を、日本女性史の「負」の側面としてあらためて位置づける意味もあるのではないだろうか」(p.43)と荒井は問い、「結果としては国策に絡め取られ、体制を補完する機能を果たしてしまう落とし穴に陥っていた」と厳しく評価をくだす(p.50)。こうした荒井の「限界」の指摘、あるいは「結果としての」評価は、つぎの判定にもつながる。

戦前天皇制に対して根源的対決のかたちをとらなかった、近代日本のキリスト教の限界としても銘記されなければならない言葉であろう。〔第3章 p.106-107〕

ここにいう「言葉」とは、療養者自身が自覚する、「皇室のかたがた」の「純粋なヒューマニズムの立場」からの「おめぐみ」を「黙って頂かざるを得ないみじめさ」についての告白を指す⁶。歴史をみると、勇ましい対決の姿勢をとることをわたしも否定はしない。ただそうした姿勢で癩そしてハンセン病の歴史をみようとするとどうなるのだろうか。

癩の伝染力については、レゼーの主張があった。隔離の是非をめぐる議論の場には、確かに小笠原登がいた。では、隔離をうけ入れた病者たち、体制に順応し国策をささえた療養所在住者たち、天皇制と「根源的対決」を構えなかったキリスト教を信仰する療養者たち、彼らの彼女たちの生もその「限界」ゆえに非難されたり否定されたりしてしまうのだろうか。荒井は、この点にふれていない。

さて、本書第1章でわたしがもっとも気になった点はつぎの箇所である。この章でとりあげた三上千代について著者は、「一方で「ライはキリストなり」と言い、他方で「夥しい汚物」「面汚し」と語る三上の矛盾」と指摘する。すでにみたとおり、この著者は、「限界」、そしてここでみた「矛盾」の語をくりかえし使い、対象を考察するにあたって、この2つ

⁶ ここでも荒井は先行する文献を参照、引用している。出典の前掲三宅一志『差別者のボクに捧げる!』ではこれを語った療養者はもう一方で「いまとなつては天皇制には賛成できぬが、皇室の庇護がなかったら、私たちはもっと悲惨なことになっていた」とものべていた。荒井はこうした発言を自己の論述に用いない。

の語によって評価する傾向がある。ついで、「しかも強いナショナリズムと共に、あえて「民族の浄化」という言葉を使い、自らその使命に燃えている。三上の真意はどこにあるのか」と問うたうえで、「この疑問を解くために、一九九三年六月、私は全生園に入園者松本馨を訪ねた」という。その理由は、松本の新著に「類似した問題が指摘されていたから」という。教示を得て、「三上の発言もこれと同質のものであるということだろうか」(p.19)と文章を結んだ。

この曖昧さ、不充分さ、歯切れの悪さはなんだろうか。なんだろうか、というわたしの驚きも曖昧だ。この記述はおかしい、といいなおす。一方で、病者に同情、理解、共感を寄せながら、その一方で病者を忌避し排除する「矛盾」——これは、癩そしてハンセン病をめぐる重要な考察のはずなのだが、荒井はこのことを考え抜くことを避けた。そしてそれを当事者である療養所在住者にゆだねた。よくとれば、これは当事者に語らせる、という手法といえるのかもしれない。しかしわたしには、これは卑怯な、あるいは臆病な態度にみえた。しかも教示を得ながら「ということだろうか」との結びも判断を保留する、べつに言えば、判断しない、という姑息さ（一時凌ぎ）があるようにみえてしまう。この点については、またあとでのべよう。

† 第2章の論題「石打たれる人々」は、小川正子がみずからの稿につけた題目である。この章の副題は「小川正子の形成」。たとえば『広辞苑』（第6版）では「形成」の語の用例として、「人格の一」をあげている。これに照らせば、「小川正子の人格形成」や「小川正子像の形成」ならば意味をなすかもしれないが、「小川正子の形成」は奇異な感じを發してはいないか。もちろん斟酌すれば、小川正子という人物がどのようにかたちづくられていったかを論じるとの謂だとおしはかれる。とはいえ、奇妙な題だ。いや、著者は正子そのひとの形成を、やはり、論じたかったのかもしれない。第1章の末尾で著者は、「小川正子は、「大東亜共栄圏の救癩」が取りざたされた時期に、女性を銃後動員しようとする動きの中で、皇后の雛形として象徴的役割を果たしていったのであった」(p.39)とまとめていたのだから、雛形となる正子のその形成を論じようとする姿勢を、この副題に籠めたのかもしれない（だが、「雛形として象徴的役割を果たしていった」というのだから、やは

り、像の形成か?!)。では、その論述を問おう。

小川の形成を論述するときに参照された「史料」は、小川自身が記した図書や稿と、それ以外ではおもに、清水威『小川正子と小島の春』（長崎出版、1986年）と名和千嘉編『小川正子と愛生園』（発行者なし、1988年）の2著となっている⁷。第2章の後注は全部で75、そのうちの9つが前者、後者が6つある。小川の形成をとらえるのに不可欠の文献としてあげられたこの2著はどういった図書か。

前者の著者である清水は、山梨県北巨摩郡安都那村の生まれ。小川の生地は同県東山梨郡春日居村。清水の著書の出版社は、小川の『小島の春』（1938年）とおなじ長崎出版。清水はこの図書出版時には山梨の県立高等学校教諭であり、同県郷土研究会理事、山梨県キリスト教史研究会会員だった。清水は著書の「はじめに」で、つぎのように隔離予防体制を記す。

罹病したと判定されたが最後、たとえば小川正子の勤務した国立療養所・長島愛生園へ文字どおり親子兄弟を問わず伝染を防ぐために、生木をさくように強制収容されなければならなかった。これが不治の病ハンセン病患者と肉親との一生の別れとなったのである。

——癩そしてハンセン病をめぐる隔離予防体制は、病者への抑圧と暴力にほかならなかったとの認識である。これにつづく段落が3つの文で構成される。1頁15行の文字組みとなっている原著で、じつに1つの文が12行にわたる悪文である。めずらしいので全文、といっても3つの文にすぎないそれを引用しよう。

子供を生みながらハンセン病発病のために離婚させられ、別れた子供に一目会いたがために、死にもの狂いの各種の療法にあけくれ、しかも病勢は進み、顔も、手足も、彼女の身体はしだいにくずれ行く、それにもかかわらず母親として子供のために生きたいと身もだえする姿、嫁いだ一人娘に長島愛生園から思いあまって便りを出し、これが姑

⁷ 本書では参照したり引用したりした文献の書誌情報が不正確に記されているばあいがある。『小川正子と愛生園』が名和の著作となっているが、これは編著。またのちにみる『人類愛に捧げた生涯—人物近代女性史』（講談社、1989年）の記されていない編著者は瀬戸内晴美（編者）。

に知れては困るからもう二度と便りは出さないでくれ、島に父親が居ることがわかると私は離縁になってしまうと骨肉の愛を断ち切って血をはく思いで返事を出す娘と、泣いてこれを受け入れざるを得ない父親・患者収容の船に父を収容されのこされた唯一の幼い息子が海岸に沿って必死に船をおいかけ「村長のバカ」と叫び「お父よ早く帰ってこいよ」とのどのかれるまでよびかける今生の別れ、患者であることを必死に秘匿し自分の家柄を守ろうとする旧家の当主、あたかも現代の「公害病・水俣病患者」が、自分もふくめて自らの家にある親子兄弟姉妹の将来・冠婚葬祭に影響し、社会的にも日常生活にさえも肩身の狭い思いをさせると自らが患者であることを否定しそのために国からの保護、補助、賠償金を受けとることさえもを拒否しているのと軌を一にするものである。はたしてハンセン病の示す実例は、はるか昔の遠い遠い物語となってしまったのだろうか。現代のオトギ話にすぎないのだろうか。よく考えてみたいものである。

——病にかかること、それによりうける社会からの抑圧と暴力が延々と縷々記されている。荒井は本書第 2 章で、無教会の指導者たちが「癩病」を罪のメタファーとして聖書を解釈している点」(p.57) をいくつもあげている。その 1 つの例として塚本虎二の文章を引用し——「神の眼よりするならばことごとく癩病である。手足の指は落ち、声は嘎れ、肉は流れ爛れたる癩患者である」(p.59) ——これについて、「それにしても人間の根源的な罪深さ、魂の貧しさ、救いようのなさを語るのに、ハンセン病のこれほどの症状を挙げなければ不十分なのであろうか」(p.59) と、憤りとみえる慨嘆を記していた。それが清水の文の引用にさいして、さきの太下線部はいわば素通りだった。この引用した 1 文にはまた、映画『小島の春』(1940 年) の 1 シーンの描写もあるのだが(波下線部)、知ってか知らずかそのフィクションにふれることもない⁸。

清水は、北條民雄が生きた時代の療養者たちの生について、

当時の癩患者には全治癒という輝かしい未来の曙光はいつさいなかった。病者は遠から

⁸ なお、映画『小島の春』での少年の叫びを正確に記すと「村長のばかやろー、村長の禿げ頭」となる。また波下線部につづく「お父よ早く帰ってこいよ」とのどのかれるまでよびかける」といったシーンは映画『小島の春』にはない。ここにはフィクションをふまえたさらなるフィクションがある。

ず必ずやってくる自らの人生の死へと破滅をおそれながらしかも、これと共存して生きるほかはなかった。何十年も病に耐えながら生命の尊厳を失わない人間の美しさがそこにはあった。

とその「尊厳」を根拠とした「人間の美しさ」をみた。その生をめぐって——「病者の病いをその苦悩をいやしてくれる健康な親子・兄弟・夫・妻あらゆる肉親の看護いたわりの眼の存在は、病者にとって望むべくもなかった」——と、肉親や親族の拒絶をみて、それとの対照で、

このような病者・患者の立場に立ってあえて伝染のおそれもかえりみることなく、また若き日の樋貝詮三との破鏡にもかかわらず、地方きっての素封家の娘として生まれ、若く輝かしい女性医学徒としての前途洋々たる道を切り開きながら、あえて「日常に死の淵を眺めて涙する癩患者の友として半生をささげた小川正子とはいったいどういう人格の持ち主であったのか、志半ばにして病に倒れたが、わが国に癩患者が無くなった暁にはインド救癩へと崇高な使命感にもえたぎっていたのは、いったい何によるものであったのか、読者とともに探ぐってみたいと思うのが本書の出版にふみ切った理由である。と小川正子へ捧げる讃美がこの図書の中身なのである。

だが、「全治癒」について「いっさいなかった」、また、「看護いたわり」を望めないようすをめぐって「あらゆる肉親の」との過度の強調は、事実を捩じ曲げている。もう 1 つ、癩にしてもハンセン病にしても、それに罹ると「日常に死の淵を眺め」るような病ではなかったはずだ。

清水はまた、同書の「あとがき」において、

われわれは正子のような稀有な人格の血のにじむような人生の軌跡をおいもとめることによって、人間社会、ひいては国際社会への平和の協同、友愛の可能性と、その具現化への足がかりをさぐってみたいと思う。／小川正子女史の救癩の血涙の生の軌跡はわれわれこの端緒となるものを与えてはくれないであろうか。

と小川の軌跡を現代に活用するための展望をも示していた。こうした清水の小川正子について人間像の描写を、その研究姿勢をふまえれば荒井の相容れるところとはならないの

ではないか。参照したり引用したりする文献として、しかもその頻度が高い重要な文献としてあつかわれているのであるからなおのこと、どういった観点や姿勢で執筆された文献なのかについて精査し、それにみあった参照や引用をする必要があったはずだ。

もとより、執筆姿勢がどうであれ、その稿が明らかにした事実を参照してもよいだろうとはおもう。だが、清水の著作は、記述の根拠となる出典が明示されていなかったり、聞きとりについてもその状況が詳細にわからなかったりする箇所が多い。実証の精度が保証されていないとわたしにはみえる。

記述のもととなる「史料」ということでいえば、清水は自著の「あとがき」で、
なお、長島愛生園での同僚の医官であり、正子の短歌の指導にあたられた、内田守氏の二女恵子様より、守氏が長年にわたって収集された癩関係の膨大な資料（昨六十年末すべて県立熊本図書館へ寄贈された。）のなかから小川正子関係の資料をいただいた。厚くお礼申し上げます。

と記していた。「小川正子の形成」を論じるにあたって清水の著書を読んだのなら、なにより、清水が所蔵するというこの「小川正子関係の資料」をみなければならなかったのではないか⁹。

もう 1 冊の、小川の同僚だったという名和の編著『小川正子と愛生園』は、「小川正子／短歌・原稿・略歴」「ありし日」「かたらい」「ぬくもり」「おもいで」と題された章で構成され、小川の手記や書簡などが掲載されている。清水の著書よりはよほどしっかりとしたつくりとなっているものの、その編纂意図はというと、「私は、ほんとうの小川さんを書き残したくなった」とのことだから、これもまた、小川顕彰の、もっといえば讚美の図書だった。この点についても荒井はふれていない。

本書第 2 章でもまた、既存の、周知の「史料」が用いられ、しかもそれらのなかには記述の精度がうたがわれる文献もふくまれていた。

† では、第 2 章では「小川正子の形成」をどのように論じようというのだろうか。

⁹ 清水の著書出版の時点で「県立熊本図書館」という名称の機関があったかは不明。なおかつてわたしが熊本県立図書館内田文庫を閲覧したさいに、図書のほかに「小川正子関係の資料」があったとかその複写（コピー）があるとかいったことは聞いていない。

荒井は同章冒頭に、

小川正子はこれまで、女性史の中で位置づけられることはなかった。その理由を明らかにするためには、近代日本の救済・慈善事業の理念を押さえておく必要がある。〔p.41〕と議論の端緒を設定した。しかしこうした研究状況の把握は、すぐあとのみずからの記述を裏切っているのではないか。第 2 章では、小川の離婚原因を、「様々に取りざたされていて、真相は分からない」としながらも、3 点の文献をあげて示している。そのうちの 1 つが、提示された書誌情報の不十分さをさきに指摘した 1 点、瀬戸内晴美編『人類愛に捧げた生涯—人物近代女性史』である。そこでは書名にあらわれているとおり、「人類愛に捧げた生涯」を 6 人の女性について、「近代女性史」という歴史においてとりあげているのである（ちなみにほかの 5 人は九条武子、出口ナオ、バチェラー・八重子、長谷川テル、沢田美喜）。これまた後注にその論題が示されたとおり、執筆者の阿部光子は、「悲しい病」との闘いに限りない愛を捧げた白衣の戦士」として「近代女性史」のなかに小川をおいてみせたのだ。こうした小川評価が荒井の設けた視点とは異なるだろうと容易に想像がつく。それをきちんと先行研究への批評として記せばよかっただけのことだ。

ともかく、荒井の論述にそって、さきにみた「理念」と「理由」を確認しよう。

荒井は、「明治以降の救済事業」を、「地域や親族の相互扶助を得られない」「窮民」への「天皇による恩賜あるいは慈恵」という「慈恵主義を理念として展開してゆく」とまとめている（p.41）。これも荒井自身の実証によるのではなく、池田敬正『日本における社会福祉のあゆみ』（法律文化社、1994 年）を参照、引用しての記述である。ほかにたとえば、玉井金五『防貧の創造—近代社会政策論研究』（啓文社、1992 年）を参照しなくてよいのか、「慈恵主義を理念として展開してゆく」「救済事業」は、「明治以降」いつまで実施されたのか、といった疑問がすぐに浮かんでしまう。

それはともかくも、議論をさきにすすめよう。さきにみた「慈恵主義」において、「注目すべきは其中で果たした皇后の役割である。天皇・皇后の役割分担からいっても、救済事業の前面に出てくるのは、直接天皇ではなく皇后である」（p.42）と、「皇后の役割」を当然視するかのような議論が、わたしには理解できなかつた。その後の「救済」事業をめ

ぐる皇后あるいは皇太后の果たした役割の重要さは確かだとしても、その蓋然性を自明のこととたたづげるわけにはゆかない。

ついで、つぎのとおり「救癩」事業の総括が記される。

近代日本の「救癩」事業は、決してハンセン病患者にとっての救いを中心に考えられてきたのではなかった。むしろ、近代天皇制国家が帝国主義的拡大を目指す中、他の健康な国民にとっての救い、さらには国家の対面、国家総力戦に備える軍事的必要を第一に考えてなされてきたのである。キリスト教「救癩」事業も、そのような国策を補完すべく、皇室の「御仁慈」とキリスト教の愛の精神とを融合させながら、「祖国浄化」を自らの使命と信じて啓蒙活動を展開していった。特に女性キリスト者たちは、強制隔離・断種政策がもたらす苛酷な人権抑圧を、女性的・キリスト教的ヒューマニズムの名の下に——彼女らの主観的意図は別としても——隠蔽する役割を果たしてきた。その頂点にいるのが小川正子である。[p.43]

——ここには後注が1つもついていない。第3文は本書第1章でいくらか議論をすませているといえる。第4文もそれとの関連で想定は可能だ。しかし、第1文、第2文は、本書では実証されていない。さらに、最終文の小川の位置についても同様である。論証に不備が目立つ。

さて、小川は「苛酷な人権抑圧」を「隠蔽する役割を果たしてきた」「女性キリスト者」たちの頂点に立つといえるのだろうか。それが第2章の課題であるはずなので、ここで検討しよう。

さきの「理念」と「理由」にもどると、「近代日本の救済・慈善事業の理念」とは、天皇、皇后、皇太后、皇室による仁慈や慈恵の精神であり、そのもとでの小川の「救癩」とは、癩にかかったものへの抑圧と暴力とを「女性的・キリスト教的ヒューマニズム」で隠蔽したこととなるのだろうが、「このような小川を、これまで女性史の中に位置づけることに消極的であったのは、ある意味で当然であろう」(p.43)とする判断が、これまたわたしには理解できない。

だれが「消極的」だったのかもわからない(先行する研究者だろうが)。どういう「意味」

で「当然であろう」といえるのかもわからない。さきの引用部につづく荒井の記述をふまえて全力で憶測を展開すれば、「人権抑圧」とその「隠蔽」を担った小川の「負」性を、正しい歴史に記すことができなかつた、となるのだろうか。または、人権発達史に記す余地がないことは当然だとの謂なのだろうか。

くりかえせば、「小川正子はこれまで、女性史の中で位置づけられることは」あつた（瀬戸内編前掲書参照）。それに反して、なかつた、ととなえ、「その理由を明らかにするためには、近代日本の救済・慈善事業の理念を押さえておく必要がある」という本書の展開と論理が、わたしには理解不能だつた。

では、荒井はどういった議論をするというのか。

働き手として社会の役に立ちつつも、無自覚的に体制にとりこまれた小川を、日本女性史の「負」の側面としてあらためて位置づける意味もあるのではないだろうか。なぜなら女性史の「負」の部分も併せて検証されない限り、その全体像は見えてこないからである。これは、キリスト教「救癩」史においても同様である。時代との関わりにおける小川の限界を十分踏まえた上で、それにもかかわらず彼女の人格を通して深まった、患者との交流の軌跡をたどるのでなければ、小川を神話の世界から歴史に取り戻すことはできないであろう。[p.43-44]

——ここには、ものごとには正負の二面性があるとの二元論に立ち、両者をあわせることで「全体像」がたちあられるとの前提がある。さらにここではあらかじめ、小川と「患者との交流」も事実としてみせられたうえで、そのことにくわえて「小川の限界」をも指摘しなければ、真実はあらわれない、という荒井の先入観がみえている。

† 第2章は、「女性解放と「救癩」」「無教会キリスト者として」「「救癩の父」光田と小川」と題された3つの節からなる。順に議論をおうとしよう。

第1節は、いわば小川の自己形成史となる。参照、引用されている文献については、すでにみたとおり。ここでの1つの要点は、時代の精神、あるいは社会意識としての「良妻賢母」とかかわる議論である。ここにも荒井の先入観がみえている。その図式はこうだ。少なくとも20世紀前期には、おんなを拘束する「良妻賢母」という規範があつた。この

規範に反する「新しい女」の登場に、それが旧弊であったことがあらわれている。女医として夫にも家にも縛られずに活躍した小川は、「良妻賢母」を脱した「新しい女」にみえるかもしれないが、そうではない。

荒井は、小山静子『良妻賢母という規範』（勁草書房、1991年）を参照、引用し、「良妻賢母像の再編」にふれる。小山の議論は、国民国家の形成と展開のもとで、一見すると旧弊や伝統とみえる主義や規範が、あらたに動員される意味をもつ、あるいは附与されるというもので、それを参照、引用しながら、第2章第1節の末尾をつぎのとおりまとめてしまう記述には、小山の議論を理解していないようすがあらわれている。

周囲の誰もが証言する小川の男性的振舞いとは裏腹に、彼女の人生から「良妻賢母」へのこだわりが払拭されることはなかった。それはすでに見た通り、大正期の再編された「良妻賢母」像に、無意識のうちにはまりこんでいった足跡によっても、また患者に対して母役割を果たせなかったことを悔いる晩年の言葉からも明らかである。その意味で小川は決して「新しい女」ではなかった。「良妻賢母主義」に抗ったともいえない。そのことが逆に、時代が彼女を歓迎し、次章で言及する『小島の春』現象なるものを引き起こした一員であるかもしれない。[p.51]

——なぜ、小川を「良妻賢母」とのかかわりで論じなければならなかったのか、その必要性がわからない。

第2章冒頭で、小川が「救癩」を担った女性キリスト者の「頂点」におかれていた。あらかじめ提示してしまったその位置づけ=評価を論証しなければならない。その場となった第2章第2節ではまず、

これまで、小川とキリスト教との関わりは、必ずしも明確にされてこなかった。小川正子ははたしてキリスト者であったのか。それを示唆する断片的記録がある一方で、彼女が受洗したという記録は全くない。[p.52]

と明示された。ついで、「小川のアイデンティティーは一体どこにあったのだろうか」と問いがかげられたのだから、第2章第2節の課題は、小川のアイデンティティーの考察となったようにみえてしまう。だが、第2節だけでなくつぎの第3節にももはやアイデンティ

ティの語はみえず、それが論じられることもなかった。荒井は、小川のアイデンティティについては論じないままに、「小川は自らを無教会のキリスト者であると自覚していた」(p.55)とはっきりと記した。根拠は小川の手記「石打たれる人々」の記述——「私も無教会のクリスチャンではありましたので」である。

小川がクリスチャンかどうか、彼女にキリスト者の自覚があったか否かは、小川を考えるうえでかなり重要な点であるはずなのだが、本書の議論は、「ところで、小川が信仰者として唯一帰属意識を表明している無教会の、「癩」に関する言説は当時どのようなものであったのだろうか」(p.55)と転じてしまった。記述は、内村鑑三、塚本虎二、矢内原忠雄にうつり、彼らの言説が「概観」される。

内村にも「時代に共通した「癩患者の存在＝国辱」という発想は見られる」(「時代に共通した」とは、いつの時代にも共通した、ということではないか？正確に記せば、1つの時代を生きた人びとに共通した、となるのではないか？)、「内村は、「癩病」を罪のメタファーとして用いる」というぐあいに、荒井に即した表現を用いれば、つぎつぎと彼らの「限界」が指摘されてゆく。ただし、「これは無教会の特徴というのではなく、古来キリスト教界で行なわれてきた、「癩病」あるいは「癩病人」に対する典型的な聖書解釈の一つ」(p.57)なのだという。この点は、著者指摘のとおり、第4章の考察であらためてとりあげよう。

さて、この第2章第2節でとりあげられた塚本虎二については、すでにふれたとおり、「キリスト教会に対する批判として」のことゆえと理解できるとはいえ、著者が「ハンセン病のこれほどの症状を挙げなければ不十分なのであろうか」と記さざるをえないほどの表現が用いられていた。これについて著者はまた、「確かにハンセン病を実際に患っていない者にとっては、表現が悲惨であればあるほど、己れの罪理解は観念的に深まるであろう」(p.59)とも指摘していた。著者の荒井はこの点をキリスト教、キリスト者、またそれらによる「救癩」への批判へとつなぐ。

自らの病状を比喻として語られる側の実存はどうなるのであろうか。このような聖書講解・説教がいかにして彼らの救いとなるのだろうか。またハンセン病を患わない者が、己れの罪をこのような譬えで理解して、はたして患者に対して人間としての対等な感情

をもつことが出来るだろうか。罪人のメタファーでしか存在をゆるされない者の人権を、誰がどうやって取り戻すのだろうか。人権とは無縁の、憐れみの対象としてしか存在をゆるされないというのは、まさにあの天皇の慈恵政策と同じ思想の枠組みである。キリスト教「救癩」事業における「信仰と人権の二元論」の根は、「癩」あるいは「癩病人」をめぐる、このような聖書解釈そのものの中にあることを、まず指摘しておかなければならない。[p.59-60]

——ここからは、つぎの論点が引きだせる。1つは、「己れの罪理解」とはキリスト者のものであって、それを一般化することはむつかしい。ここにいう表現の「悲惨」さとは、それが悲惨であればあるほど、そうした悲惨さの根元にある、隔離を政策として定めてそれをおこなった国家の罪悪を糾弾できることとなる、ととらえた方が、よりひろがりのある議論をできるようにおもう。

2つには、「罪人のメタファーでしか存在をゆるされない者」というとらえ方についてである。これはまたあとでのべよう。

3つには、聖書のもつ意味や機能である。荒井はひとまず、自分が提起した「信仰と人権の二元論」が「聖書解釈そのものの中」に根ざしていることを指摘した。もういちど確認すれば、聖書そのもののなかにではなく、聖書解釈のなかに、ということだ。これもまた第4章の考察にさきおくりしよう。

ここで著者は、塚本虎二と矢内原忠雄の評価を分ける。矢内原は塚本のような聖書解釈をせずに、むしろ「癩」は「天恵」である」と「逆説的な言い方」をして、これが「患者とりわけキリスト者に強い衝撃を与えた」と評価した。その根拠は、「矢内原の言葉に触発されて、信仰の飛躍を遂げたと思われる患者のエッセーが見られるからである」。くわえて、「矢内原はまた、患者が自らの尊厳を取り戻すきっかけとなるような励ましの言葉を訪問の折々に残している」ともとらえられた (p.61)。

矢内原は、「外に向けての啓蒙活動も、深く人権思想に根ざしたものである」「矢内原の発言は、ある意味でハンセン病患者を「罪人のメタファー」から解放するものであったともいえよう」とその評価は高いその一方で、「しかし、この人権感覚豊かな矢内原にして、

皇室の慈恵政策には全く無批判に賛同している。否、皇室の「御仁慈」のキリスト教的解釈をすら試みている」と厳しい批判もむけられた。そうした「キリスト教的解釈」は、「ハンセン病患者の望みは、キリスト教信仰と皇室の「御仁慈」をもって十全となるという論調」にほかならず、ただし「これは矢内原に特有の論理ではなく、むしろ当時のキリスト者に共通の考え方でもある」ととらえる。ただし、「皇室の「御仁慈」をキリスト教化して説く東京帝国大学教授の言葉は権威に満ち、患者をして納得せしむるに十分であったろう」とその立場や職階ゆえに矢内原への厳しい批判はいっそう強まる——「むしろ矢内原自身の姿が、皇室の人々と二重写しになって、「ありがたい」存在として患者の目に映じていたのではないだろうか」とまでいう (p.62-64)。

ただし、これは推論にすぎない。しかもこれでは、キリスト者の「救癩」を、「皇室の「御仁慈」」を、そして矢内原の「権威」をありがたがるだけの「患者」像をかたちづくってしまうのではないか。これもまたあとでのべよう。

さて、本文の記述は、本章の主題であった小川正子にもどる。長島愛生園を訪問した矢内原と小川との接点がないようすを、「このときの矢内原と小川の出会いを記す資料も見あたらぬ」と実証したようにみせながら記される「小川と無教会を結びつける線はそれほど太いものではない」「小川自身の自意識はそれとしても、彼女の「救癩」思想の形成とその実践の背後に、どれほど無教会の影響を実質的に見ることができるか疑問も残る」との見解は、その実証性をおくとしても(わたしには推測のつきかさねにしかみえないのだが)、これではますます、すでにみた、人権抑圧を隠蔽してきたキリスト者女性の頂点にたつ小川という著者自身の評価を、みずから裏切ることになってしまうはずだ。

このあたりの記述では、それとはべつに、「小川なりに到達した、一つのキリスト教的人生観」が提示される(もっともこの記述も、「一つのキリスト教的人生観を読みとることができるのではないだろうか」と曖昧な、主張の微弱な記し方ではあるのだが)。ここでの鍵言葉は、「愛」である——「他を愛して行くという努力」「人生ってつまりは愛なんだろうし、そしてそれも決して、「施し」「あわれみ」じゃないわね」「人間としてお互い同じ高さのものとして、誰をもみとめあつての上の、おもいあいだというような気がするのよ」

(p.65)。この小川の「手記」(これは「自らの病床を見舞ってくれた〔同級生〕長崎に語った言葉を回顧して綴」ったものとのこと)の出典は、名和編の『小川正子と愛生園』となっている。この表記が、小川を書いたままなのかどうか気になるが、ひとまずそれをおいても、またこれが「キリスト教的人生観」かどうかもおくとして(留保が多いが)、著者が着目した小川の観念が「愛」あるいは「おもいあい」だった。これもまたあとでのべよう。

この第2章第2節は、つぎの文章で閉じられる。

小川は、教会形成や伝道的関心といったことよりも、無教会の手堅い聖書研究を好み、それに刺激を受けながら、〔中略〕自制的な信仰形態を通して、キリスト教精神を実践しようとしたのであろう。それにしても最後まで、小川の中には教会のキリスト教に対する一種の距離感、もっといえば批判のようなものがあつたことが晩年の歌からも読み取れる。あるいはその距離感と批判の表現として、無教会という言葉は使われたのかもしれない。〔p.66〕

——曖昧な表現、推論のつみかさねがくりかえされている。もっとも重大な不備は、ではそうした無教会への小川のむきあい方が、隔離の実施、「救癩」の遂行にどうかかわるのか、が説かれていない点である。

第3節では、小川とその師であり上司でもあつた光田健輔とがならんで批判される。

科学者としての小川に欠けていたもの、それは自らを客観化する視座、言い換えれば恩師光田を相対化する視座である。小川は光田に心酔するあまり、また「祖国浄化」の使命に燃えるあまり、醒めた目で「救癩」のあり方を根本的に見直すゆとりがない。〔p.67〕

——小川が「祖国浄化の使命に燃え」た、とはどう実証されているのか。それはあとでみることとして、ここでの論点は、こうした小川や光田への批判は、時代ゆえの限界だったという弁解や擁護や保留で免除されるものではないということ。たとえば、太田正雄、小笠原登といった同時代者たちをみれば、「科学」にのっとなって隔離の不要、さらには不当をうったえたものがいたという事実をふまえた議論が展開している。著者荒井はこれを、「小川の科学者としての限界」「光田健輔の科学者としての限界」と弾ずる。しかもそうした「科

学」にもとづいた認知は、太田と小笠原のふたりにとどまるものではなく、「当時でもハンセン病医療仲間の間では、病型によっては癩は伝染しないことは分かっていた」「感染力の極めて弱いことは、一九〇七年に発表されたレゼーの「癩病予防法実施私見」でも述べられていていわば常識であった」「なによりも愛生園の患者の一時帰省の許可理由が、そのこと〔感染力の微弱さ〕を雄弁に物語る」(p.69)と、こうした知識の周知、常識化を説く。

だからこそ、「にもかかわらず、『小島の春』では「癩」は一様に強力な伝染病のように書かれていて、小川自身、科学者としての良心が痛まないのかと思われる程である」(p.70)といているのである。さらには、「遺伝病ではなく、微弱な伝染力しかないハンセン病患者に、なぜ断種手術をしたのか」(p.70)ともつめよる。「「癩」絶滅の手段は、患者の終生隔離だけではなかった。さらに断種と妊娠中絶、加えて「らい家族」の断種までも徹底させることによって、子孫の絶滅をも図ろうとしたのである」(p.71)と「救癩」の実態の残虐性が指摘され、癩は遺伝病ではなく伝染病だと説きながら「断種を正当化」する小川たちの「矛盾」がつかれる。なによりこうした不当な抑圧が、「患者の発言」が参照、引用されて非難されるのである。その矛先は、小川に、光田に、また療養所園長をもつとめた医師林文雄にもむかう。

この第3節でも小川正子をめぐって、「小川の独自性、あるいは女性としての視点を新たに展開させることはなかった」との「女性の視点」なるものがもちだされた評価が記される。これは小川批判を、「むしろ「名誉男性的女医」として、二人の「救癩」の師〔光田健輔と林文雄〕の思いを余すことなく体現することこそ、小川の「本懐」であったのではないだろうか」(p.77)との点でおこなうことのあらわれなのだが、おそらく「男子の本懐」(城山三郎)を念頭においたであろうこうした形容は、男であるから悪い、とたりかねない危うい議論にみえる。

ここで解明すべきは、「女性の視点」にもとづいた医療の可能を夢想することではなく、小川、光田、林といった医師が「科学」を無視、逸脱、放棄と叫ぶような所為として隔離を実施、推進した事態を説くことであった。「矛盾」だ「限界」だということはとてもたやすい。抑圧への非難を、それをこうむった病者の言葉にみつけることもそうむつかし

くはない。著者の言をくりかえしとりあげると、「民族浄化」は、隔離する側される側、共同の使命感の上に進行していった」(p.22) といっていたのだから、もっとていねいに、「される側」にとっての隔離を考えることが課題となるはずなのだ。これまでのところでは、もしかすると、なぜ、「される側」も「民族浄化」を「使命」とうけとめたのかの理由が、キリスト教の観念が、「救癩」を担う皇室とりわけ皇太后の「御仁慈」と重なり、また、矢内原などの「権威」がそれを説いてまわったからだ、となる論述が展開しているように見える。これは下手をすると、本書では、聖書に書いてあったからだ、となりかねない議論となる予想を読者にいだかせている。これではまずいはずだ。

† 第3章は、章題の『『小島の春』現象とは私の造語』だとの記述で始まる (p.79)。この章のもととなった著者の修士論文の副題に「小川正子現象」の語があったので、そのときの考えとなにか違いが生じたと推測できるのだが、それにはふれられていない。さきの引用につづく13行で『『小島の春』現象』が「詳述」されるのだが、ごくかんたんにまとめると、時代情況が「満州」事変勃発「日本のファシズム化」「富国強兵政策」の語によってとらえられ、そのもとでの「政府の癩根絶計画」「無癩県運動」「徹底した隔離論」が展開するなかで発行された『小島の春』(1938年)とその映画(1940年)は、「皇恩」と、癩の伝染と、「絶対隔離の必要」を説いた。こうして小川は「女性的・キリスト教的ヒューマニズムの象徴、さらには救済的機能さえ付与されて神話的存在にまでなった」がしかし、「当時の医学水準でいっても必要でなかったハンセン病患者の絶対的隔離を正当化し、社会の偏見を増大し、患者とその家族の人権を奪うこととなり、「この現実にはヒューマニズムというオブラートに包まれ、患者やその家族にとって『『小島の春』が]「悪魔の書」「悪魔の映画」だ」という負の側面は、完全に黙殺されて」といった現象を指している (p.79-80) ¹⁰。

『『小島の春』現象』とは、手記と映像による不当な小川の賞讃、隔離の正当化と人権侵害とその隠蔽がその内実ということだ。ただしこれは小川自身が望んだのではなく、「彼

¹⁰ なおすでにみたとおり「悪魔の書」語は三宅一志による形容だが、さらに「悪魔の映画」の語も引用であるかのように増幅している。

女をして聖医にしてしまう側の論理」が「問題」であり、「今も生きている」この現象には「「救癩」する側の視点しかない。「救癩」される側であった患者の視点は、全くといっていいほど欠落している」(p.81)と指摘され、ここでもまた「する側される側」という著者の観点が提起される。ついで第3章は、「文学の嘘について」一文壇の反応「聖者の偶像—キリスト教界の動き」「牢獄か樂園か—療養所にて」と題された3つの節からなる。

第1節冒頭にある記述——些末な揚足取りにみえるかもしれないが、「若く美しい女医が、家族からも社会からも打ち捨てられたハンセン病患者のために献身的に尽し、唯一の楽土と喧伝された療養所へ導くその姿は、軍国主義的文芸があふれる時代に人類愛の極致として熱狂的に歓迎された」(p.82)というときの、「若く美しい」とは、だれによる形容なのか。著者が引用したかぎりでの当時の文献にも、若い、やさしい、聡明、柔軟、かよわい、健気、とはあった（このとき彼女は30歳台なかば）。「美しい」はどうか。わたしには、「若く美しい女医」が「悪魔の書」を出版した、とする過度な非難にみえる。もとよりわたしは小川を擁護するものではない。批判の仕方を問うているにすぎない。

この節に展開する図書であれ映画であれ『小島の春』の感想についての検討は、いずれも、荒井の著書刊行当時の言論状況をふまえても、いまさら、とみえてしまう。著者が参照した清水威の『小川正子と小島の春』においても、「十二 映画『小島の春』と人々の批判」の章で、すでに、「映画化全面賛成型意見」「一部疑問注文型意見」「映画化全面反対の意見」とわけられたそれぞれが紹介されていたのだから。

「ヒューマニズムという言葉の幻想にとりつかれて、歴史を一方的にしか捉えていない。徹頭徹尾、「救癩」する側の目で歴史を見ている」(p.85)、『小島の春』の批評に散見される「女性的」という評価の内容は、〔中略〕男性知識人にとって好ましい理想の女性像に再構成されて、女性解放を目指す女への批判としても機能した」(p.87)、「国策映画」(p.92)だとの評については、(1)『小島の春』には「される側」の目は完全に欠落しているのか（子を療養所に入れる親が入園を他へも推奨する意識や、父を療養所に隔離される子の「村長のばかやろー」という叫びをどう考えるか）、(2)「女性解放」への批判として機能したというとき、さきにみた小山静子の議論はどうなるのか、(3)国策映画だというだけで（もっ

ともこの点については先行する藤野の稿を参照しただけだが)、その機能を充分には説明していない、とわたしは考える。

本書での荒井のなによりの不備は、『小島の春』を図書であれ映像であれ、それに即して考察をしていないところにある¹¹。「現象」を議論するにしても、そのもととなる、文字による図書と、言葉、映像、音声、音楽による映画とを、それぞれのものにおいてとらえなければ、議論は不十分にすぎる。念のために附言すれば、ストーリーを要約せよ、といているのではない。どういう言葉が、どういった映像が『小島の春』なのかを著者なりに明らかにせよといっているだけなのだ。

荒井はいう、

宗教的情感の高揚、患者との情緒的交流、「祖国浄化」の使命への自己陶醉、銃後の女の模範ともいべき殉教精神、近代的自我の欠落、かつて『小島の春』の批評者が挙げて小川を評価・賛美したこれらの諸要素は、いずれも「救癩」のあり方を根本的に問い直す視点にはつながらぬものばかりである。ひたすらヒューマニズムを前面に押し出して、軍国主義下の苛酷な人権抑圧を隠蔽し、隔離の正当性の国民的合意をとりつけ、皇軍勇士に比肩しうる銃後を守る女の模範を示す。そのような本として『小島の春』は一大ブームを引き起こしたのである。これは、その後のブームに乗じて作られた映画「小島の春」の場合も、基本的に同じであった。むしろ、映像によるさらなる徹底化が図られたというべきであろう。[p.88]

——こう総括されてしまうと議論に窮する。(1)図書であれ映画であれ『小島の春』に宗教色や宗教性はそれほど濃かったり強かったりするか、(2)「患者との情緒的交流」はそれ自体のどこに問題があるのか、そこから「救癩」のあり方を根本的に問い直す視点にはつながらぬ」と否定する根拠はなにか、(3)「祖国浄化」の使命への自己陶醉については後述、(4)「殉教精神」は、たとえば殉国精神、あるいは、これは造語だが、殉教精神、

¹¹ 本稿執筆の現時においては、たとえば、藤井仁子「可視と不可視のポリティクス」(1)-(6) (『UP』第31巻第11号、2002年11月、同第31巻第12号、2002年12月、同第32巻第1号、2003年1月、同第32巻第2号、2003年2月、同第32巻第3号、2003年3月、同第32巻第4号、2003年4月)、荒井裕樹「病友」なる支配—小川正子『小島の春』試論 (『昭和文学研究』第55号、2007年9月)がある。

とした方が適切ではないか、(5)「近代的自我の欠落」？、これが当時の批評者の評価や賛美の点だったのか？。著者の意を付度して記せば、望ましい展望としてはたとえば良妻賢母という規範を因循姑息として批判するといった「近代」性に満ちた主張があるとよいと著者はおもうのだが、当時の批評者たちはそうではなく、そうした主張がないところをこそ評価し賛美した、ということなのだろう。

著者の言に即していえば、「正当性の国民的合意をとりつけ」というときのその仕組みを問うことこそ重要な課題であるとわたしは感じるのだが、それは素通りされてしまった。これまた付度すれば、戦時下には日本ファシズムのもとで隔離が強化された、それを『小島の春』は支え、推進した、だから合意が形成されたといえるのだ、となるのだろう。いくつもの批評をならべ、第3節では療養所内での感想もみわたされるのだから、この合意形成は論証しえたということなのだろう。

だが、くりかえせば、十分に図書も映画も検討されていないのだ。

図書『小島の春』を読むと、皇太后の「御仁慈」がさほど登場しないと気づく。「癩を救へ」「健康人を癩より守れ」とよびかける小川の姿からは、この「救癩」がだれのためだったのか、それはいまだ病にかかっていないものたちにむいていた、と問いなおすことはできよう。『小島の春』には確かに、「祖国を潔める救癩戦線」といった文言がある。ただほかにみればそこには、

救癩浄化は病者自身が身を以て当る事は勿論、一村一郡の健康者が協力してその浄化を援助せねばならぬこと、それに際しては何処までも病者に対する愛情を以てやつて頂き度い事、病者のある村は無い様にする為に、無い部落は永久にそんな不幸の来ぬ様に注意されるに止まらず、病者の住む村落に対して思ひやりの援助の手を伸ばして貰ひ度い事。さうして真に内海の理想郷を建設され度いと訴へた。

と、小川のいわば身の丈にあったその行動範囲に即した「救癩浄化」も示されていた。「一村一郡」から同心円状にひろがってゆく、あるいは、そこから審級してゆく「浄化」の理念が描かれていた¹²。そのゆきつくさきは国土となる。『小島の春』には、「私達も微力な

¹² 衛生をめぐるこうした拡大や審級については、阿部安成「伝染病予防の言説—近代転換

がら一村の浄化向上の為には全島協力して運び度い」「部落の浄化を機会に金浦の人達をもつと指導向し上させて村全部が歩調を合わせて進」といった、とある村長の談話も記録されている。もちろんその談が村長の話したとおりにかどうかの疑念はある。とはいえここには、1つの集落、1つの村落から、地域へ郡へ、ひいては国土を浄化するとの理念がかかげられ、それにあわせたそれぞれの役割への自覚が示されたのだった。

『小島の春』最終頁には、

御回診が終へてお風呂も済んだ坂の上で、いつまでも夕焼けの空の色、しかも静かに移ってゆく雲の姿をあふいで、私は祖国浄化の完成する日の夕映えを想つて居た。その日の夕映えはどんなに美しい事だらう。今日の夕焼けなんかとても及びもしない様な綺麗さが想はれるのだった。

との展望が「夕映え」の見出しのもとで描かれている。べつにいえば、小川にとっての「祖国浄化」とはみずからの紀行文の末尾にこそ記されるにふさわしい課題だったのだ。小川自身が「後記」に記した、「『小島の春』の最後の一章に祖国浄化の完成する日への憧れが書いてあつて、これが併せて全四篇の締めくくりをして呉さうなので」の文言が、何よりそれを物語っていよう。この「祖国浄化」の中軸には、その創始者としては光田がいる（「後記」）。あるいはこの課題は光田によってこそ成し遂げられるべきであり、自分はそのための一兵卒だという自覚が小川にはあったのかもしれない。

「『祖国浄化』の使命」に燃えた小川、彼女のそれへの自己陶醉といたいのであれば、もっといねいな論証が必要となる。

† もう1つ、映画が「映像によるさらなる徹底化が図られた」との指摘も正確だろうか。映画『小島の春』では、医官小山先生がとある村で癩についての説明をおこなうところで、癩の伝染力が弱い、と説くくだりがあった。これは、図書『小島の春』にはなかった映画固有のシーンである。この1点をとってみても、しかも癩にかかわる重要な情報であるがゆえに、さきにみた映像の効能はあてはまらない。

ただし、小川自身が記した文章と、小川が小山先生におきかえられた映像とでは、やは

期の国民国家・日本と衛生」（『歴史学研究』第686号、1996年7月）を参照。

り表現に異なるところがあり、それがもつ意味は議論されてしかるべきである。

たとえば、映像では小山先生は、洋服を着て、腕時計をして、靴をはき、帽子をかぶり、おそらくストッキングを着用した姿で描かれている。小川はみずからのスタイルを文字で記録してはいない。映像のなかでそうしたスタイルの女性は小山先生ただひとりだった。ほかの女性との異質な出でたちは、彼女の聖性を強めている。

また病者に隔離を説き納得させようとする場面では、病者は影のなかに、小山先生は光のあたる場所にたっている。そして、家族のことをおもうがゆえになかなか隔離をうけられない病者に直接言葉をかける人物は、村長となっている。小山先生はその後衛にたち、病者にまなざしをおくるだけで言葉をいっさい発しない。隔離を納得させるにあたって、彼女はそこにいればよいのだ。それほど威力をもつ聖なるものとして映画『小島の春』に小山先生は登場していた。だからラストちかくのシーンで、長島にむかう舟に乗った父親をみおくる少年は、「村長のばかやろー」と罵ったのだった。小山先生が疎まれることはないのだ。

こうした図書の文字、映画の映像に即した分析をすることではじめて、「『小島の春』現象」が論じられるはずである。

わたしが最初にみた映画『小島の春』は、春日居町郷土館（小川正子記念館）から借用した VHS テープによってで、その後、当時（2000 年代はじめ）東宝が発売していた「日本映画傑作全集」の 1 巻として購入した。荒井が本書を執筆した当時も、映画『小島の春』をみる機会はおぼろげにあり、絶無ではなかったはずだ。荒井は映画『小島の春』をみたのだろうか。

第 3 章第 2 節では、小川正子と『小島の春』をめぐるキリスト教界の動向がたどられる。

いかに日本のキリスト教は「八紘一宇」の精神に添うものであり、また反体制的ではないかということ、各紙〔キリスト教各派の機関紙〕とも巻頭から必死に弁証している。

このような銃後報国を第一義とした戦時期のキリスト教が、「民族浄化＝救済」活動を批判する視点など持ち得なかったのはいうまでもない。〔p.102〕

と手厳しいが、ていねいに実証されたわけではない。もっとも、なかった、ということ

論証することは容易ではないが。

また、「長島事件」（待遇改善と自治制度の確立、光田園長以下四名の辞任を要求して入園者全員がハンストを決行）のときも、「救癩」活動に関わるキリスト者は、おしなべて患者弾圧側にまわったのである」（p.102）という指摘も実証されたわけではない。「おしなべて」とは、すべて一様に、の意味である。ここにいうキリスト者が、長島愛生園内のものを指すのか、それ以外も想定しているのか曖昧な記述であるうえに、この全否定の根拠は示されていない。

もう1つ——「キリスト教界では、「救癩」者の人権が問題になることはあっても、「被救癩」者の人権は、「蛙」「悪魔」の名のもとに問題にはならなかったのである。ことに、「優生劣死」に慣らされた「非常時」においては、「優生」の人権ならともかく、「劣死」の象徴たるハンセン病患者の人権視点など持ち得なかったというのが、日本のキリスト者の現実ではなかったろうか」（p.103）というとき、参照、引用された言は、長島事件にかかわる、塚田喜太郎（「関西 MTL の理事」）と飯野十造（「日本 MTL 会員、静岡其枝基督教教会牧師」）のもの。「なかったろうか」との推測ではあれ「典型的発言」というこの2者の文章によって、長島事件にかかわる「日本のキリスト者」の人権意識はほぼ全否定されてしまった。

こうなると、信仰のないわたしであっても、いくらかキリスト者たちを擁護したくなる気分がほんの少しはわいてくる¹³。もちろんおこなうべき作業は史料に即した検討であって、わたしの念頭には、国立療養所大島青松園で1919年に創刊されたキリスト教信徒団体である霊交会の機関紙『霊交』がある。著者みずから設けた課題にそわず、荒井が参照、引用した記録はほぼすべて（第3章で参照される映画『小島の春』の感想と第4章で検討される松本馨をのぞいて）、「する側」のものである。『霊交』は「される側」の記録である。荒井の本書執筆時においても、それを閲覧することはできたし、それがあつたという情報はあつた。

¹³ 荒井の著書を想定したうえで、かつ、擁護という意図があつて、ではないがキリスト者たちの「救癩」をみなおす観点からまとめられた著書に前掲杉山博昭『キリスト教ハンセン病救済運動の軌跡』がある。

さて、第3章第2節では、キリスト教各派、日本 MTL、にくわえて、「日本 MTL の女性動員キャンペーンに呼応して「救癩」活動を展開したキリスト教主義女学校の動向」がたどられている。この箇所が本書の1つの意義となりうるどころだった。「複数のキリスト教主義女学校の動向を比較検討するつもりであったが、資料の照会・閲覧を希望した」ところは「いずれもその時代の資料は未整理とのことで、恵泉女学園のみが調査対象となった。閲覧した史料の所蔵状況が記されず、どこで、だれが、どのようにみられるのかわからないものの、おそらく著者の調査によって、「救癩」をめぐる教会や日本 MTL とはべつのもう1つの領域が開拓されたと評価できるだろう。本書によって、教育機関における「寄附」「啓蒙活動」といった「救癩」活動が明らかにされた。

1つひとつの事例が紹介されながらも、それへの評価は、やはり手厳しい。恵泉女学園の「女学生」たちの献金が長島愛生園での寮建設に結実した。

女学生がかの日、しみじみ感じた「与ふることの幸と喜び」、それは全く純粋なものであって、その愛と善意を疑うものではない。しかしその「善意の業」を、歴史的文脈で見るとどうなるのか。それはまさに「八紘一字の聖業翼賛」以外の何物でもなかったし、事実そう受けとめられていたのである。しかもその「善意の業」を、「救癩」者の視点ではなく、「被救癩」者の視点に移してみるとどうなるか。決して善意・人道的援助では済まされないものがそこにはある。[p.116]

と「愛と善意」とを否定しているとみえる言述をなすのも、「当時、愛生園で暮らすハンセン病患者にとっては、十坪住宅が増えれば増えるほどその生活は悲惨さを極めた」とみなしうるからなのだ。無癩県運動が展開することによる定員超過、それによる生活水準の低下によって、「寄付によって家屋だけは出来ても、政府は超過人数に見合う経常費をつけなかったので、十坪住宅に入った患者にとってそこはまさに生き地獄であった」(p.117-118) というのだ。著者は、1943年の時点で、長島愛生園で「国庫の病舎」に入ったものは「全体の三分の一にすぎなかったという」という(典拠不明)。そして「十坪住宅運動、それはハンセン病患者を救うためのものではなく、健康な一般国民を救うための運動であったといっても過言ではあるまい」(p.118) とまとめた(これもまた曖昧な表現だ。なぜ「運動で

あった」といいきらないのだろう)。

療養所の定員超過については、これまでも複数の論者によってつとに指摘されているところではある。ただし、本書のこのあたりの記述には、いっさい典拠が示されていない。さきにみた数値も、全体の 1/3 が国費によって建てられた病舎、そうすると残り 2/3 が献金や寄附によって建てられた病舎に療養者が住んでいたこととなる。その 2/3 の療養者も国費による病舎に入っていた方がよかったのか、あるいは、病舎に入れない方が「生き地獄」よりもましだということか、その「生き地獄」の様相も史料にもとづいて記述されているわけではない。定員超過という事実、長島事件勃発という事実とそのことから推論される療養所内の悲惨な実情（困窮したから事件が勃発したとの見解）、これらを根拠として、「生き地獄」をもたらすこととなってしまったという「歴史的文脈」において女学生たちの「愛と善意」を全否定する論述が、ここに展開したのである。わたしは、彼女たちの「愛と善意」を肯定せよとかそれをすくいあげる方途はないのかといたいのではない。実証の精度がきわめて低い判定に異議をとらえているにすぎない。本書のこの記述は、歴史にむけられた不当な断罪だ。

この節の末尾にはつぎの文章がおかれた。

こうして恵泉女学園の「救癪」活動の足跡をたどってみると、キリスト教の名の下に行なわれる「善意の業」は、動機が純粹であればあるほど、常に歴史的文脈の中でその質を問い直す作業がなければ諸刃の剣であるということ、患者等の証言から知らされるのである。「非常時」におけるキリスト教主義女学校の「救癪」活動は、近代日本のキリスト教が陥っていた「信仰と人権の二元論」の、まさにその「際」を我々に示している。〔p.120〕

——当事者に少し拗ねたものいいを許せば、だったら、なにもしなければよかったのか、と反撃するかもしれない（これは嫌味）。そういいたくなるほどに、荒井の記述は、徹底して 19 世紀末から 20 世紀中葉にかけてのキリスト教「救癪」への批判、いや非難となっている。さきに引用した記述に噛みつけば、「患者等の証言から知らされる」というが、十坪住宅運動が「患者にとってそこはまさに生き地獄」であるといわざるをえない事態を現出

してしまったということが「患者等の証言」によって明らかにされてはいないのだ。

もとより、女学生たちの愛と善意による献金が十坪住宅建設に役立てられたのは確かだが、そこはわたしたちにとっては悲惨な生き地獄だったのだ、といった療養所に生きた当事者による記述はないだろう（それを探す努力を放棄してはならないが）。愛と善意がその意にそわずにむしろ苦痛となって相手におよぶことがあると想定できる。もっといえば、愛とは自分勝手な感情であるとおもう。ただし、荒井は、愛も善意もその根元において懐疑をもったのではない。すでに小川正子をめぐり記述でみたとおり、小川の「愛」や「おもいあい」には期待を寄せたようにみえたのだから。あくまで、荒井のいうところの「歴史的文脈」をとおした評価なのだとわかる。キリスト教評価もそうであって、キリスト教を全否定したわけではなく、「戦前天皇制に対して根源的対決のかたちをとらなかった、近代日本のキリスト教の限界」を指摘したということなのだろう。しかもこうした限界を突くことができるのも後世の後知恵ではなく、たとえば隔離の是非をめぐっていえば太田正雄や小笠原登がいたことを根拠としているということとみえる。

でもそのかぎりでは、では「戦前天皇制に対して根源的対決のかたち」をとった近代日本のキリスト教、あるいは宗教において、どういった勢力や団体や個人を想定するのか、長島愛生園の十坪住宅運動をめぐって、あるいは療養所をめぐって、「生き地獄」に陥らないで済む献金や寄附や、さらには「救癩」といったものをどう設定するのか。それらはいずれも歴史のなかにみつけられていない。

では、たんに献金をせずに、長島へでかけて行って、自分で看護や介護をして、少しでも「生き地獄」を解消しようとする女学生がいればよかったのか、あるいは、あるキリスト教信徒一派の活動や、一時期の大本教などの世界観を提示すればいいのか。荒井の論に即せば、それでも不可となるはずなのだ。なぜなら、「戦前天皇制」は第二次世界大戦敗戦まで、あるいは日本国憲法施行までつづき、癩そしてハンセン病をめぐり隔離予防体制は、法制度上、1996年までつづいたのだから。

荒井の議論では、隔離予防体制がつづくかぎり、もっといえば、療養所が存続するかぎり、どのような主張も運動も思想も発言も意味をなさなくなるようにみえてしまう。だか

らわたしはさきに、不当な断罪だといったのだ。

† 第3章第3節で、ようやく「される側」の記録が検討される。長島愛生園で発行された逐次刊行物『愛生』に掲載された映画『小島の春』への感想である。冒頭で、「小川正子その人、あるいは『小島の春』に関する患者側の反応は、実に多様性を帯びている」と記される。それはそうだろう。光田健輔についても同様だ。

まず1つの引用——その末尾が「嫌な気がした」となっている感想について「不満と苛立ちを隠さない」との附記があり (p.121)、そのつぎの引用については「製作者側の人権感覚の乏しさを憤りをもって指摘する」ととらえられた (p.121-122)。もちろんその感想には「不満」が記されてある。だがそれは「人権感覚の乏しさ」にむけられたのだろうか。その感想は、「私は私自身の現実を、汚辱一色に塗り潰されてみた過去を、そして病者の位置といふものを、新たにはつきりと見せられた思ひから、なにかしら忿懣のやうなものを感じ」「救はれる者、同情される側にある私には、健康者の立場から企画され作られたあの映画に対する正当な鑑賞といふことは出来ないのではないかと思ふ……でも少し欲をいはせて貰ふとすると、あの中で病者及びその親族の苦しむ姿を、もう少し高い精神的レベルに於て描き出して欲しかった。患者があまりに弱々しい人間ばかりであつたのがわたしとしては聊か不満なのである」と伝えていた。「苦しむ姿を、もう少し高い精神的レベルに於て描き出して欲しかった」という要求が、「人権感覚の乏しさを憤りをもって指摘」したこととなるのだろうか。わたしにはそうは読めなかった。

「映画の描写に、疑問を呈する」感想、「歯に衣を着せずに〔中略〕「失敗」と評する」感想だけでなく、「肯定的感想」もとりあげられる。このあたりの論述をたどろう。

その例として2つの感想が引用され、しかし、「続出した不満・批判に比べれば、肯定的感想は驚くほど少ない。療養所の外で聞かれたような手放しの賛美にいたっては全くない」と、肯定は少なかったと示す。ついで、「それよりも興味深いことは、入園者の感想文の多くがこの映画の目的を正確に言い当てていることである」と指摘し、その例として、「救癩思想扶植」「民族的使命」「文化、衛生、道徳、救癩の各思想」を伝えることが目的だったととらえられていたという。だが、「しかし、そうであればこそ、彼らはこの映画に

物足りなさを感じるとも言う」と記したうえで、もう1つの感想を引用する。

それは、「敢然自ら療養所に身を投じて隔離されやうとする人があつてもいゝと思ふ。事実われわれの周囲には、そう云ふ病友達がゐるのである」「癩者が自ら目覚めて、祖国浄化のため、〔中略〕東亜共栄圏確保のために」隔離されるような「救癩の聖火」を描くことを続編に望む感想なのだ。自分たちのなかにはみずからを隔離したものがいる、それを描くべきだったというのだ。その引用の直後に荒井はつぎの2つの文をおいた。

彼らにしてみれば、自らの過去を容赦なく抉られ、その断片を繋ぎ合わせただけの中途半端な映像には耐えられないということであろう。おそらく映画を観た直後の戸惑いは、自分たちがただ単に客体化されて描かれていることへの憤りからきていよう。〔p.124〕
——「彼ら」と始まったのだから、この文章はさきの引用をうけて記されたはずなのだが、そうではないようだ。この2つの文につづいてさらにもう1つの感想が引用される。それをここに転載しよう。

本映画では癩者は救はれてゐない。原作者の真意を尊重するならば愛生園のロケーションによって得られた多くの場面により充分私達の更生した生活感情が表現される筈である。それを私達は切に期待してゐた。……唐鍬を持ち、作業服に身を固めた潑刺たる私達の姿は終に見られなかつた。……映画「小島の春」によつて愛生園に収容された病者が暗い過去を揚棄し祖国浄化、愛生園楽土建設の使命の下に明るい生活を続けてゐる姿を『続小島の春』によつて世に紹介して戴きたいと思ふ。〔p.124-125〕

——この引用箇所からも「客体化」云々は、わたしには読みとれなかつた。耐えられない映像、憤りを感じさせる映像、という荒井の感想と、その前後に引用された2つの療養者の感想とが合致しないのである。療養者の2つの感想はどちらも続編を望み、そこではいっそう「祖国浄化」に邁進している療養者の姿を描くようにもとめていたのだった。数少ない「肯定的感想」のなかの、ただ肯定にとどまらない、それをつきぬけてさらに自分たちの現実の姿を映すよう切望するこうした感想を、それに即して論じることを荒井はしていない。

いくらかずれた議論がすすむ。つぎの文では、「すでに述べたように、光田、林、小川ら

療養所当局者が患者収容に当たって訴えた療養所生活の意義は、「祖国浄化」の一点に収斂していた」と記され（小川についてはかならずしもこの点があてはまらないことは、さきにわたしものべた）、「愛生園では常々、「民族浄化」は隔離する側される側、共同の使命感の上に進行していかなければならないことが力説されていた」（この点はたしかに前述されていたが、しかし、1 つは図書『小島の春』に記された「民族浄化」をめぐって、もう 1 つは十坪住宅運動をめぐる貞明皇太后の「皇恩」にかかわってでいくらか議論が違う）とくりかえし、これにかかわる小川のよびかけに応じたととらえられる感想文をもう 1 つ引用したうえで、「「祖国浄化」以外に精神的支柱をもち得なかったことを示す感想」（p.125）だと荒井はとらえた。段落をかえた最初の文でもまた、「このように、「祖国浄化、愛生園楽土建設の使命」の中にしか自らの存在意義を確認できなかった、否、そう仕向けられてきた入園者にとって、旧態依然の「無智」で「汚辱一色に塗り潰された過去」〔さきに引用された「不満」「憤り」の例となる感想にある語〕を綿々と写し出されて、それに感動せよといっても土台無理な話であった」とまとめてしまう（p.125-126）。

これは土台無理な総括だ。荒井が「客体化」なる意味でとらえた感想は肯定、「無智」「汚辱」の語がある感想は否定、それらをないまぜにして、感動せよといっても無理だといってしまう運びは論理の混濁がすぎる。

もう 1 つ最後に感想が引用される。それは荒井が「映画「小島の春」をめぐる療養所の内と外の評価の落差を、次のように的確に分析した」と誉められた内容で、そこでは涙の意味の違いが示され、病者の涙は「自らの過去に注がれた血の涙」、世間一般の人びとの涙は「癩者を憐れむ以上に、むしろ女医の崇高なヒューマニズムに感動せられての涙」であって、だからこそこの映画は「女医と癩者とのコントラストの効果を狙って、あくまで癩をヒューマニズムの対象として取扱つてゐる」と喝破したのだった。これをうけて荒井は、

「祖国浄化」の使命を強制されながら、ハンセン病患者は決して歴史の主体になることは許されなかった。あくまで「救癩」者にとっての対象、客体でしかありえなかったのである。〔p.126〕

ととらえた。

† ここで、この歴史の主体／客体という議論を考えるとしよう。

荒井はさきに、「民族浄化」は、隔離する側される側、共同の使命感の上に進行していった」(p.22)「愛生園では常々、「民族浄化」は隔離する側される側、共同の使命感の上に進行していかなければならないことが力説されていた」(p.125)と記していたのだから、使命感についての両者の同意や合意や共有が想定されていたはずだ。それがここでは「使命を強制され」となっている。もちろん、同意の強制という事態はありえるが、本書でそれは論述されていない。矢内原などの権威によって、また、貞明皇太后などの「御仁慈」と重なるキリスト教の教えによって、その使命が調達されたという筋立てになっていたはずなのだが、ここではなにもものかによって強制されたものと説かれている。まずこの点がおかしい。

また本書は、「救われる側」であったハンセン病患者たちにとって、「救癩」とは何であったのか」(p.1)と課題が設定され、「救癩」される側であった患者の史料・証言の発掘に努め」るとの作業目標も提示されていたはずだった (p.3)。それが本論の論述において、「ハンセン病患者たち」は、「祖国浄化」を最上位の目的とした「救癩」によって、その崇高な目的「以外に精神的支柱をもち得なかった」ものたち、その「中にしか自らの存在意義を確認できなかった」ものたち、「救癩」者にとっての対象、客体でしかありえなかった」ものたちと著者荒井によって造形され、「歴史の主体になること」が阻まれ、拒否され、否定されてしまったのである。もともと「救癩」をめぐる、「救う」「救われる」という二分法による「側」が設定され、受動態の后者は結局は客体だったのだ、と結論づけてしまったのでは、なにもいっていないにひとしい。もともと受け身に設定された存在なのだから、これはなにも考えていないこととなる。もっと明確に言えば、これは、なにもいっていない、なにも考えていない、のだ。

「歴史の主体になること」が絶対の是なのだとわたしは考えない。そうした主体を歴史のなかにみつけることが歴史研究者のなにより重要な役目であり仕事なのだと考えない。そう断ったうえでいえば、不当にも「救われる側」におかれてしまったものたちと「同じ地面」にたつとの姿勢をみせていた荒井は、歴史記述の対象に設定したものに、極

限にまで狭めた^{まば}といつてよい生だけを与えたのだ。それは、くりかえせば、「祖国浄化」以外に精神的支柱をもち得ない、そこに「しか自らの存在意義を確認できな」い、「救癩」者にとっての対象、客体でしかありえない、とても貧相な生でしかない。

ただ、こうした歴史の記し方の気配は、先行する章にすでにあつた。たとえば、第2章第2節で無教会キリスト者を取りあげ、塚本虎二との対比で矢内原忠雄を評価するにさいして、癩を「天刑ではなくて天恵であります」と唱えた「この矢内原のメッセージは、患者とりわけキリスト者に強い衝撃を与えた」「この矢内原の言葉に触発されて、信仰の飛躍を遂げたと思われる患者のエッセーが見られるからである」(p.61)とのべた箇所があつた。これも、療養所のキリスト教信徒たちを、いわば矢内原メッセージの客体としてだけみているのである。彼ら彼女たちが、どのように信仰をあらわしていたのか、その信心が療養所内でどういった意味をもって機能していたのかと問いをひろげてゆく観点は、そこでは微塵もなかったのだから。

わたしはもっとさまざまにあつたいくつもの療養者の生を知っている。

ここでも、荒井の記述は不当な弾劾だといおう。さきに引用された「癩をヒューマニズムの対象として取扱つてゐる」(p.126)との療養者による感想に即していえば、癩をあくまで対象にしかなかった「ヒューマニズム」を、病者を「客体」としかなかった「救癩」を、その内実と仕組みにおいて論述することが、荒井がみずからに設けたところではなかったのか。その作業は、現在の人権意識からキリスト者のおこなつた「救癩」を全否定する断罪にとどまつたと、わたしにはみえる。

つぎに荒井は、『小島の春』から小川を引き剥がす。「小島の春」への評価が、即、小川正子自身の評価と同定されるわけではない。特に重病棟の患者や小児舎の子どもたちの間では、小川は人気があり慕われていた」(p.126)というのだ。だがすでにみたとおり、「特に小川正子は、「大東亜共栄圏の救癩」が取りざたされた時期に、女性を銃後動員しようとする動きの中で、皇后の雛形として象徴的役割を果たしていったのであつた」(第1章 p.39)、「特に女性キリスト者たちは、強制隔離・断種政策がもたらす苛酷な人権抑圧を、女性的・キリスト教的ヒューマニズムの名の下に——彼女らの主観的意図は別としても—

一隠蔽する役割を果たしてきた。その頂点にいるのが小川正子である」(第2章 p.43)、「結果としては国策に絡め取られ、体制を補完する機能を果たしてしまう落とし穴に陥っていた」(第2章 p.50)、と評価していたのだから、そのことと療養者の人気や思慕をどうつなぐのだろうか。

荒井は療養者の言葉を取りあげて、正確に言えば、療養者の言葉を選択してまとめた名和千嘉の編著をとおして、「入園者の人気取りをしようとするのではなく、ユーモアの中にも彼らの苦痛や訴えに真摯に向き合おうとする、小川の姿勢がうかがわれる」(p.128)、「「救癪」者の視点から、小川正子を賛美して取り上げるのとは全く意味が違う」(p.129)と高く評価している。そのうえで、「しかし、このような日常性を考慮したとしても、それによって小川正子を手放しで評価するわけにはいかない重い現実が療養所の歴史にはある」(p.129)との注意をうながすことを忘れない。

では、「療養所の歴史にはある」というその「重い現実」とはなにか、「患者を待ち受ける長島愛生園の実態」(p.129)とはどのようなものだったのか、荒井はそれらをどうあらわしたのか。ここで荒井は、長島愛生園入園者自治会が編集した『隔絶の里程—長島愛生園入園者五十年史』(日本文教出版、1982年)を参照し、そこに収録された「一九三二年当時の愛生園をレポートした、「牢獄か楽園か、国立癪療養所愛生園とはどんな所か」の一節を引用する。そこには、手紙の検閲、苛酷な「七時間労働」、「言語道断な」医療実態、「囚人」のようなあつかい、逃走や自殺の多発、が記され、「果してこれが楽園といへるだろうか」とうったえる。「この文章が決して誇張でないことは、愛生園のみならず他の療養所の自治会編の年史でも、ほぼ同様の資料が掲載されていることから明らかである」(p.131)と、引用した記述の内容の確からしさをいうとともに、それを療養所一般の様相とみなす。こうした療養所のようすをふまえて、「小川は光田健輔の命じるままに患者収容に奔走した」(p.131)と指摘される。

ついで国立療養所多磨全生園に生きた療養者が、1989年に自費出版した著作からの引用をおこなって「この節の締めくくり」とした。それは、「小川について抱く複雑な入園者の気持ちを最も正直に代弁するものであろう」言葉という(ここにいう「代弁」とはだれの

かわりにのべるといふことなのだろう)。それをとおして荒井は、「貞明皇后について、「いづれにしても苛酷で非人間的ならい行政が、この偶像的人物の類似宗教性によっておおわれようとした事実だけは見極める必要があるだろう」と述べているが、この言葉はそのまま小川正子についてもいえるのではないだろうか」ととなえた (p.131-133)。

療養者からの人気があった、療養者から慕われていたという小川のようなすがあったとしても、やはり、荒井にとっての小川は、先行する章でのべていたとおりの評価でしかなかった。療養所に生きたものたちは、小川に対して「複雑な」気持ちをいただいていたろうと推察するものの、荒井にそうした迷いはない。やはり、人権意識からすれば、「悪魔の書」を書いた断罪すべき人物となるのだ。

すでにみたとおり荒井は、第 2 章冒頭で、「無自覚的に体制にとりこまれた小川を、日本女性史の「負」の側面としてあらためて位置づける意味もあるのではないだろうか。なぜなら女性史の「負」の部分も併せて検証されない限り、その全体像は見えてこないからである」(p.43) とのべていた。しごくまっとうな議論のようにみえるが、これを図式化すれば、正+負=全体、ということだ。すでに小川は郷土の偉人であり(正)、「救癩」の聖なる象徴として讃えられていた(正)。それでは全体をあらわしたと、とらえたことにはならないから、負を明らかにすることを自分の役割として、本書で縷々それが展開されたこととなる。正の小川、負の小川がはっきりと区別されてしまい、正の小川像があることを荒井は否定しないが、それに目配りをしつつ、負の小川を事実として定着させることが本書の主張となっている。正+負=全体という図式をちらりとみせはしたものの、正と負とのかかわりをふまえて全体像を提示しようとするくふうはまったくない。

いや、もしかすると、すでに小川の郷土には彼女を偉人として顕彰する記念館という確固としたいわば記念碑があるが、他方で、小川を批判するものは、『小島の春』を「悪魔の書」と否定した三宅の著作『差別者のボクに捧げる!』しかない、せめてもう 1 書を添えることで、世のなかの小川評価が全体として整う、ということなのかもしれない。ただそうであったとして、正の記念碑と負の告発書とが相互に浸潤しあってまとまった小川像が提示されることはないのだろう。偉人か国策の使い走りか、ということだ。

また療養所の「実態」のあらわし方にも難点がある。療養所に生きる当事者たちが、このようすを悲惨、苛酷とあらわし、人権の確保をうたえなくてはならなかった局面があったことはわかる。だが非当事者がそれをただなぞってしまったのでは、非当事者の役を果たしていないとわたしは考える。それでは、悲惨で苛酷な療養所をつくりだす抑圧と暴力の被害者としてあらわすか、あるいはそれに果敢に戦った闘士として評価するか、療養者をどちらかに押し込めてしまうだけとなってしまう。

† 新稿の第4章は、「キリスト教は古来「らい病」患者の処遇に深く関わってきた。その根源は聖書にある」と始まる。ただし、「現在」、聖書でかつて「らい病」と訳されたその翻訳をめぐる、大きな変更がなされているという。簡潔にまとめれば、それはたんなる言葉のおきかえにとどまらず、その語によって指し示されていた病や、身体の異変をきちんととらえようとするあらわれなのだという。

ただこのこと自体に、わたしはあまり重きをおかない。その理由は、聖書になにが、どう記されていようとも、癩そしてハンセン病をめぐる過去のとらえ方がかわるわけでもなく、その現状もかわらないと考えるから。その点でこの第4章第1節は、訓誥学、あるいはディレタントの鑑定作業のようにもみえてしまう。

第4章は、「「ライ＝天刑論と「ライ＝メシア論」「死よりも冷たい生－「癩」の社会史から」「零の生」－無教会キリスト者・松本馨の足跡」と題された3つの節からなる。

第1節では、つぎの2点だけを確認しよう。1つは、聖書には「ライ」をめぐる「「罪人の病」という側面と「メシアの病」という側面」があるとのこと、2つは、本書全体をとおして、この節にただ1回だけ「不条理」の語が記されているということ、である——「何故に^{ただ}義しい者が理由もなくこれほどの苦難に遭遇するのか、はたしてこの不条理な世界に正義の神などいるのか。この普遍的な問い」。この「不条理」についてはあとでのべる。

「罪人の病」とは「祭儀的・宗教的に汚れた存在を意味」し、「メシアの病」とは「受難の標として逆説的に「聖なる病」ともなっていく」ということ (p.138)。「患者の内にキリストを見、苦難の代理人というレッテルを押し付けることによって、結果として患者の人権・人格を見えなくしてしまう「ライ＝メシア論」は、「ライ＝天刑論」とともにハン

セン病患者を非人間化する一つのメタファーの裏表であると言わざるを得ない」(p.153-154) ——という「聖書解釈」はそれぞれに関心のあるものが好きにすればよいことで、このことと現実とのかかわりがまったく説かれていない。「患者の人権・人格」云々というのだから、ここは聖書の世界ではなく、ひとの生きる現実を想定しているはずだ。

ただ、つづけて「次節ではこのような聖書理解と、これまで積み重ねられてきた「らい病」に関する社会史的研究成果を突き合わせながら、ハンセン病患者処遇の歴史の断片をたどってみたい」(p.154) というのだから、それは第2節での作業ということなのか。

さて、第2節冒頭第1段落の末尾に、「らい病」という病気にかかることは、単に病者になることを意味せず、生きながらにして死者になったということの意味した」と断定する。さてさて、これは、同じ段落の冒頭に記された「歴史の時代区分では、中世は四世紀後半のゲルマン民族大移動から十五世紀半ばの東ローマ帝国滅亡に至る時期を指す」というから、ここにいうところの「中世」にかぎられた理解なのだろうか、それはまた、どの範囲、空間、場所にあてはまるというのだろうか。わたしにはよくわからなかった。この節では、ヨーロッパないしキリスト教世界がフィールドとして想定されているようだ。この第2節はそのすべてが先行する文献の内容をまとめた記述に終始している。

ただ、この節の、「解釈」と「客観」をめぐる記述は、歴史を考えるうえでの論点になるので、それについてとりあげよう。

荒井の引用では、それが、どこの、いつの慣行なのかわからないのだが、「癩病人」に対して「模擬埋葬」がおこなわれていたという。ただしそれについて、「現実はそれほど悲惨でなかったことが立証される」との見解があるともいう (p.156)。それを荒井は、「歴史とは一つの解釈であって、その解釈にはいつも暗黙の差別主義がつきまとうものである。それをどれだけ解釈者が自覚しているかは別として」(p.156) と理解し評した。

さて、解釈にはいつも「差別主義がつきまとうもの」なのか。わたしはそうは考えない。1つの解釈が、それとは異なるべつの解釈を排除することはある。だがそれを「差別主義」というか。わたしはそうはいわない。

荒井は、「しかし」と論述をつづける。

しかし、それにしても私は思わざるを得ない。一人の患者の立場に想像的に身を置けば、「現実はそれほど悲惨でなかった」、「状況はそれほど悲劇的なものではなかった」という、一見客観的とも思える描写はどれほどの意味があるのだろうか。要するに「模擬埋葬」というのは、市民としての死の宣告を受けたということである。生きながらにして「死者」の烙印を押される人間が、この世界に存在したという事実を、「悲惨」とも「悲劇」とも思わず客観的に考察する感性こそ、悲惨であり悲劇であろう。[p.156-157]——荒井が引用したかぎりでのこの「模擬埋葬」とは、「癩病人」への排除と隔離をいう。それは、病者には「土がかけられ」（それを「象徴的行為で表象」と引用文中にある）、「数分間実際に墓穴におろす」（それを「もっと残酷な習慣」と引用文中にある）、「教会から追放」、「共同体からの排除」、「癩病院への監禁」、「世間からの隔離」、「一般の葬儀を受ける権利がなかった」という内実の慣行だという。このように「模擬埋葬」を記した著者自身がまた、「現実はそれほど悲惨でなかった」と記したことに、荒井は憤激したのだ。ただし、荒井は、自分で史料に即して「模擬埋葬」の「悲惨」さを実証してはいない。

ほんの少しでも「悲惨」さがみられ、そこにいわば「悲劇」の芽があれば、全力をもって、(過去の事象をかえることはできないから)、それを糾弾する——こうした荒井の憤怒に、真の「ヒューマニズム」がみいだされるかもしれない。たとえ「象徴的行為」であっても、「生きながらにして「死者」の烙印を押される人間が、この世界に存在したという事実」に怒らなければ、それはひとではない、といわんばかりの激昂といってもよい。彼女はまさに、「患者と同じ地面に跣足で立つ」(＝「一人の患者の立場に想像的に身を置けば」)なのだ。(このあとの 158 頁に「この模擬埋葬で読み上げられた箇条書きの内容は、中世ヨーロッパいずれの地域でも大同小異」と記されている)

荒井のおもいやりは、「模擬埋葬」をうけたものを、「悲劇」の主演としてのみ記録した。

この見解を荒井は「現代」にも適用する。

しかし、このような中世の「生ける死者」という社会的位置づけは、治療の手立てがなかったはるか昔に限ったことではない。完治する病気となった現代の「ハンセン病患者」においても、基本的には変わらない位置づけである。戦後、特効薬プロミンが出現して

以来、療養者の九七パーセント以上はすでに無菌治癒者であるにもかかわらず、今なお療養所に留まり続けているのは、終生強制隔離を基本理念とした「らい予防法」のゆえであった。事実と反して強力な伝染病と喧伝され、さらに罪人のごとく連行され、一生療養所から帰してもらえない、これでは中世と何の変わりがあるだろうか。効果的な治療法がなかった時代に負った後遺症のゆえに、治癒後の今も病気のままと間違えられたり、不治であった長い時代に作られたこの病気に対する恐怖・偏見・差別は、二十一世紀を目前にして容易に止むことはない。絶望的な差別意識は、洋の東西を問わず歴史の各時代に様相を変えながら確実に受け継がれてきたのである。〔p.166〕

と現状への批判、非難も厳しい。彼女はやはり、「絶望的な差別意識」による排除と抑圧をうける客体としてしか療養所在住者をあらわせないのだ。くりかえせば、療養所に生きるものたちが、悲惨、苛酷、人権をうったえることはわかる。また、荒井のいう偏見と差別が、「らい予防法」廃止後にも決して解消されなかったことが、いくつもの事件によって立証されている。そのうえで、療養者の生を「悲惨」「悲劇」とだけあらわそうとする力に、わたしは歴史学研究者としての職能のすべてを尽くして抗う。

† 第4章第2節の末尾に次節への橋渡しとしての1文がおかれた——「このような隔離・断種・標本・病棄ての限界状況のただ中で、一人の人間として、人権を土台に据えつつ信仰形成をなしてきた、無教会キリスト者・松本馨の足跡をたどってみたいと思う」。

第4章第1節は、「聖書解釈」あるいは「聖書理解」の検討、第2節はそれをふまえてキリスト教世界ないし現代にもおよぶ、「社会史研究」によって明らかにされたという著者のみたく実相の提示、それらとのかかわりでいうと、第3節で療養者をとりあげること、いわば座りの悪さを感じたのだが、忖度すれば、「ハンセン病と聖書」を主題に論じるにあたって、聖書も無謬ではなく、信仰の徒も非義をおこなった、だがここに、信仰と人権を結びつけた療養者がいた、それを顕彰する節となったのだろう。

ただ、『小島の春』と同様、ここでも松本の著作がそれに即してていねいに考察されているわけではなかった。この節の記述は、せいぜいが、松本についてのおおまかな伝記というほどだった。

松本は、「零の生」という。

人間は誰でも生きています理由と目的を持っています。^{〔中略〕}けれども、この世には、存在理由と目的が不明の人たちもいます。人間の目から見れば……零の生であります。と説かれる「零の生」とは、生きています理由も目的も不明な生、ということか。「失明し手足の感覚はなくなる」という松本はまた、「生きることも死ぬことも出来ず、毎日、死を死んでいる世界です」ともいう (p.171)。そうした世界を生きる生を「零」と名づけたのか。

この「零の生」を生きた松本への感想を、荒井はつぎのとおり記した。

私がかねがね、強制隔離政策の最大の罪は、人間の主体性を根こそぎ奪い、責任主体としての個の確立を潰してきたことにあると思っている。その意味で、悲嘆の経験のただ中で、責任主体としての個の確立を成し遂げた松本馨の生き様そのものが、療養所における一つの奇跡に思えてならない。多くの「救癪」者たちが陥っていた「信仰と人権の二元論」の対極にある生き方を、彼の歩みに見いだすのである。〔p.172-173〕

——(1)「松本馨の生き様そのものが、療養所における一つの奇跡」というのだから、彼の「零の生」は療養所では他にみられない唯一絶対の生ということだ、(2)「救癪」者との対比で松本を評価するのだから、すでにのべたとおり、本書をその全体においてとらえれば、小川正子と松本馨を相互に照らした描写が、その軸となる、(3)2度くりかえされる「責任主体としての個の確立」が、荒井が歴史においてひとを評価するときの基準となって、それによって松本だけが崇高に生きたものとして讃えられた。

本書では、この172頁にのみ「主体」の語が用いられている。これまでも「客体」の語が記されたことがあったのだから、それとの対比で、ここによく「主体」の語が登場したといえる。では、ここにいう、「責任主体」とは、だれが、だれ-なに、に対しての責任をめぐる主体となる、主体である、ということなのか。それがここでは明示されていない。さきの引用の第1文にあるとおり、また本書全体にわたる観点としてみてきたとおり、荒井は強制隔離政策を罪悪ととらえている。そして本人は無自覚なのだろうが、本書ではそうした罪悪による災禍を一身に被ってしまったものとしてのみ療養者があらわされている。唯一の例外が、みずからの「零の生」を自覚し、「凄絶なまでの信仰求道」を遂げた松

本なのだ。本書第1章第1節(p.15)での服部ケサの評価にあらわれていたとおり、荒井は、「自我を確立し、一人の職業人として社会にしっかりと根を下ろし、キリスト者として責任的に生きること」を讃える反覆があった。

療養者では、松本の「零の生」だけが、唯一、祝福されるのだ。ほかの歴大な数の療養者たちは、「人間の主体性を根こそぎ奪」われ——人間としての主体性がその根元からすべて剥奪された、「責任主体としての個の確立を潰」されてしまった——責任主体としての個を生きることが完全に否定されてしまった、ということだ。

こうしてみると、「責任主体」の指し示すところもわかるというものだ。おそらくそれは神に対しての責任にほかならない。するとここでも、ひとは神のまえでの客体でしかないのだ。

わたしは、本書の最大の不備は、ほぼすべての療養者を、強制隔離政策という罪悪の根っからの被災者としてのみ造形してしまったところにあると、本書を読んだ。荒井はその著述において、多様で多彩な療養者の生を根こそぎ奪い、その生を表現するいわば芽を潰してきたのだった。

本書に描かれた人びとは、慈悲の衣をまとうも、それで隔離予防体制のもたらした人権蹂躪を覆ってしまったキリスト者女性たち、その筆頭代表の小川正子、信仰と人権をつなぎ個を確立した主体として生きた松本馨、そして名を記されることもない歴大な数の虐げられただけの、虐げられつくした療養者たちだった。本書は療養者の代表として松本をあらわしたのではない。彼は傑出した稀有な孤高の個としての主体だったのだから。

† 「結び 信仰と人権の二元論を超えて」の冒頭で、「最近」の「第二の『小島の春』現象」を憂える著者は、「患者」は相変わらず「救癩」者の偉業を引き立てるための素材にすぎない」(p.187)と厳酷な警句を記した。だが本書に即せばこれは、「患者」は相変わらず「救癩」の悪行を裁くための証人にすぎない、と記すべきだとおもう。

ここで、「結論として、この「信仰と人権の二元論」の根は以下の二点に絞られる」とのまとめが記される。「一つは天皇制とキリスト教との関わり」(p.187)、「もう一つの根は、キリスト教側の「らい病」あるいは「らい病人」観」(p.188)だという。ただそのあとで

これがいいかえられ、いくらかその内容をかえてしまったようにもみえる——「以上二点、すなわち、近代日本のキリスト教が戦前天皇制に対し根源的対決のかたちをとらなかったこと、さらにキリスト教古来の「らい病」・「らい病人」をめぐる聖書解釈そのものに、「信仰と人権の二元論」の根は見出されるのである」(p.190。こうしてみると本書は表記の不統一も目立つ。p.172「見いだす」。岩波書店発行なのに)。

さきに「天皇制とキリスト教との関わり」と記されていたその謂は、「近代日本のキリスト教が戦前天皇制に対し根源的対決のかたちをとらなかったこと」という一方向の、しかも「対決」という力の不在のことだったのだ。もう1つは「キリスト教側」の「観」というのだから、それが「聖書解釈」といいかえられてもよいようにもみえるが、これでは現実の見方、とらえ方、考え方ではなく、あくまで聖典解釈となってしまう。それは「古来の」というのだが、第4章で参照されたとおり、このところの研究の進展により、かつて聖書のなかにみいだされていた癩をめぐる様相が、かなりかわってきたのではないか。そうするとこれは「聖書解釈」は大きくかわったのだから、もはや解消されたこととなるのだろうか。いまでも日本に天皇がいるが、しかし、「戦前天皇制」とは異なる仕組みのなかで彼は生きている。するともはやかつてのように現代日本のキリスト教は、「天皇制に対し根源的解決のかたちをとらな」くてもよいのだろうか。

では、著者のいう2点において、もはや「信仰と人権の二元論」の根は雲散霧消してしまっただろうか。ではなぜ、「第二の『小島の春』現象」が出来たのか。論述が曖昧だから、不備が露呈したのだ。

末尾ちかくで著者は、「「信仰と人権の二元論」を突き抜けたところで、ハンセン病医療・啓蒙活動に取り組んだ人物」はいなかったのか、とかつての問い——「「強制隔離政策」や「無癩県運動」に対して批判的にこの分野〔近代日本「救癩」史における女性キリスト者〕で働いた女性キリスト者はいなかったのか」——をくりかえし、いまだ「そういう人物に出会っていない」とかたづけた。

かつて私は松本馨に、「キリスト教界にそのような人はいなかったのか」と尋ねたことがある。松本は即座に「皆無」と返答した。人生の大半を隔離生活のうちに過ごした松本

は、全国の療養所に入入りしたキリスト教の指導者たちにも詳しい。生き字引のような松本が、そのようなキリスト者は皆無だというのだから探しても無駄なのかもしれない。

[p.190]

と記す著者は、やはり、重要な探索の結末を他者にゆだね、しかも煮え切らない記述にとどめている。以前には、「その〔さきにいう「突き抜けた」もの、「批判」者〕発掘にもつとめていきたい」と記したものの、それは放棄したのか。また、なぜ女性でなくてはならないのか、「医療・啓蒙活動」従事者にこだわらなくてはならないのか、わたしにはよくわからない。

くどいほどにくりかえせば、著者は第 1 章冒頭で、「救癩」をめぐる「救う者」と「救われる者」という人びとの分割をおこない、後者にとって「救癩」とはなにだったのかを問うとの姿勢をみせていた。ここにも、「救う者」「する者」＋「救われる者」「される者」＝全体、という図示の前提があつて、従来は前者が着目され、しかも讃美されてきたので、自分では、それを修正すべく断罪し、かつ後者の側にたとうと試み、そのものたちのなかから「信仰と人権の二元論」を超克した松本馨を検証して作業を終えた、というところなのだろう。

「信仰と人権の二元論」という観点から、前者の頂点に小川正子がおかれ、後者でそれをのりこえたただひとりの療養者として松本がみせられた。しかし、小川と松本とは、それぞれ別個にその軌跡がたどられ、両者は著者の考察において決して交わることはなかった。一方が長島、一方が多磨にいたからではない。両者をつないで考えるくふうが著者にはなかったということだ。あえて本書で示された接合面をあげるとすれば、小川は徹底して松本の人権を蹂躪した、松本は信仰の力でそれを撥ねかえして自己を個として主体化したとなるのだろうか。「二元論」という観点を設けた著者の記述は二分法に終始してしまった。「患者と同じ地面に跣足で立つ」、「骨の収容所」が残った意味を問い続けていきたいとはなにだったのか。

課題を設定するときの著者の決意はとても重くみえた。だが、それと本文の記述の展開が連結せず、史料の「発掘」の程度においても実証の深度をめぐっても、まあ、切って貼

っての修士論文としてはそこそこの出来ぐあいかもしれないが、そのくらいのほどではなかったか。

† では、なにがたりなかったのか、どう論述すればよかったのか。わたしは著者の指導教員ではないし副査でもないから、本書で提示されたいくつかのことがらをめぐって、わたしの関心にそって考えるとしよう。

第4章で、松本の稿を参照したうえで、「この病独特の悲嘆がある」と説かれる。それは「恐怖」を軸にした論点となる。癩そしてハンセン病にかかったものたちは、「病人であったにもかかわらず、その社会的地位は囚人であった。その結果、人間を恐怖するようになった」と著者はいう。それは松本のいう「罪意識」を根拠として議論された。

松本は言う、「このような状況のもとで形成されていったものは、罪意識であります。神への罪意識ではなく、ライを病んでいることが、人間に対して罪をおかしているのだという、罪意識であります。この罪意識は、獣のように人間を恐怖し、ついには自己が人間であることに自信をなくしてしまいます」。〔p.176。ここでは、松本馨『小さき声』第20号、1964年4月、が典拠と提示〕

——これをうけて著者は、「その人間への恐怖は身内にも及ぶ。彼らにとって苛酷なのは、多くの場合身内が最も差別するという現実である」ととらえた。病者が、家族や肉親を恐れるということ、それを著者は「この病独特の悲嘆」とあらわした。松本のいう「罪意識」を、荒井がうけとめたとおりに身内への病者の恐怖ととらえればよいのだろうか。わたしはそれを、自己懲罰を考えるとしよう。

罪の自意識が、それを懲戒したり排除したりするものとして他者を恐怖し、その罰が家族におよべばその原因となったわが身をなお責め、あるいはせめて罰せられるのはわが身ひとりであろうとする。これは家族にとっても同様で、わが子や、わが親や、わが兄、妹を病ませてしまった責や、ほかの家族をまもるためにその病んだひとりを療養所へ隔離した斬鬼にかられる。家族や親族の情愛があると前提するならば、それゆえに、病者を発生させた一家や一族は、その構成員の1人ひとりがみずからを責め苛む。みちかであるがゆ

えに病者を遠ざけざるをえず、それによってみずから苦しむこととなる¹⁴。これは理不尽、または不条理にほかならない。すでにふれたとおり、本書ではたった1回だけ、この「不条理」の語が記されていた——「何故に^{ただ}義しい者が理由もなくこれほどの苦難に遭遇するのか、はたしてこの不条理な世界に正義の神などいるのか」(p.143)。

癩そしてハンセン病について考えると、1 つには、この不条理や理不尽に対峙する自己を説くことなのだ、わたしはおもう。ただし、わたしは正しさや正義には、いまのところふれはしない。さきにのべたとおり、みぢかであること、そのあいだがらでの情愛、それらをめぐるひとからひとへ伝染る病としての癩そしてハンセン病に罹ったものの隔離を考えると、わたしはとる。

そこにたたないとわからない、というときの「そこ」とは、療養所であり、療養者と同じ立場だと荒井はいう。けれども同一化はできない。では、わたし(たち)は、療養所に生きた彼ら彼女たちと違うなにになるのか、そしてなにを考えるのか、なにを書くのか、と問うてみれば、目指す方向やあるべき、望まれる課題は、それはそれで正しかったり必要だったりするのだろうが、それが実現可能と安易にみとおしてしまつては、かえって、思索を誤り、対象をつかみそこねてしまう、という困難さを知って、癩そしてハンセン病をめぐる不条理や理不尽を考えぬくことが、わたしたちの課題だとおくべきだったのだ。そのための手立てを整えることが、「発掘」と形容してもよい作業だったとおもう。ファイティング・ポーズを「患者と同じ地面に跣足で立つ」とさだめてみても、そこからくりだされるパンチが、キリスト者攻撃に終始してしまつては、そのポーズの意義がわからなくなるというものだ。

歴史学界の学会誌の1つである『歴史評論』が2004年に、「ハンセン病と隔離の歴史を問う」と題した特集号を組んだ(第656号、12月号)。「編集委員会」名による「特集にあたって」は、その冒頭に「救らいの歴史」から「隔離政策によって蹂躪された人権の歴

¹⁴ 家族という結びつきを血縁として絶対視することを避けるために「みぢかであるがゆえに」という表現を用いた。ただし、少なくとも20世紀前期には癩が遺伝病ととらえられ、また伝染病と説かれたとしてもその病への社会制裁から「血族」を守るとの課題が療養者によってとなえられていた。

史へ」——ハンセン病にかかわる近現代日本史研究は、ここ十年ほどの間に看板が劇的に掛け替えられた」と記した。研究史をこのようにとらえた編集委員会には、荒井の著作もその念頭にあったのだろう。こうした「大転換」のそのつぎをみとおすなかで編集委員会はまた、「善／悪の二元論的裁断は、通俗的な物語の再構成は、歴史家本来の職務ではない」との厳しい判断も示していた。ここにはまた、荒井の著書を経たそのつぎの議論を望む姿勢がみえる。

さきの『歴史評論』特集号発刊から 10 年経った現在、療養所の史料「発掘」はまだ完了していない。1 つひとつの史料を精査して、そこからあたらしい記述をみつけるとともに、それをただなぞるのではない歴史叙述を試みるくふうを鍛錬することが、わたしたちの仕事となる。

† さて、本書がどう読まれてきたのかをみておこう。CiNii での検索では、本書の書評が 1 編のみヒットした。書評にはいくつかの型があり（ということはいえる立場や見識にないが）、太田春夫「〈書評〉荒井英子著『ハンセン病とキリスト教』」（『基督教論集』第 41 号、青山学院大学基督教学会、1998 年 3 月）は誉める型の書評である。

この論文の背後に、あるいは根底には、人間としての基本的な権利、人権を奪われ続けてきたハンセン病患者の人生への著者の共感がある。そして著者が出会ってきた具体的な一人ひとりの人間の生身の生があることを強く認識させられる。著者の緻密な研究は、膨大な歴史資料の調査・検索に裏付けられた優れた論証であるとともに、何よりハンセン病患者との深い出会いのリアリティーが本書を際立たせている。

と贈られた讃辞も、走り読みするとなにかしらおめでたい気分になりそうだが、絶賛という書評は、「著者の共感」というとき、それはすべての「ハンセン病患者の人生」へなのかどうか、「一人ひとりの人間の生身の生」とはなにか、「深い出会いのリアリティー」にいう「深い」や「リアリティー」とどういった事態を指すか、を問い、「緻密な研究」「優れた論証」の中身を検証する読み方を勧めている、との深読みが必要なのだ。

著者荒井の姿勢については、「患者と同じ地面に跣足で立つ」という関係の方向性を示され、たとえそれが完全にはできなくとも、不可能性に居直ることなく、その実存をかけ

て歴史の問いの前に立とうとする。それゆえに、実に重たい本である」と評者太田はうけとめたと明示した。すでにみたとおり、荒井は、「患者と同じ地面に跣足で立つ」ことができるかどうかを思案してはいなかった。評者はつづけて、

長い間、自分たちの正当性を信じて疑わなかったものが、根底的に、且つ批判的に問い直されていく。その検証されていく側、すなわちキリスト教「救癩」事業の側に、自分を含めた、多くの読者も立っていると感じる本である。だが、本書はその「どちらの側」に立つのかという視点こそ、問題にしている。

とも評する。最初の「自分たち」はかつて「救癩」にかかわったキリスト者たち、2 つめの「自分」は、評者太田であり、一人ひとりの読者なのだろうか。著者荒井は、本書で「その「どちらの側」に立つのかという視点こそ、問題にしている」のではないはずだ。単純明瞭に、救われる側、される側、に立つ、が著者荒井の主張である。読み誤りのすえの賞讃では困る。

なお、太田の記した「病捨て」は正確には「病棄て」（ああまた、瑣末なところまで、といわれるだろうが）、「1996年3月17日に廃止された「らい予防法」もまた誤った記述で、どこが違っているかはもうここではくりかえさない（でも、書いてしまうと、荒井の誤りがさらに誤って記されている。本稿9頁を参照）。

小川正子を女性キリスト者としてとらえてよいかどうかを本稿でもみてきたが、この書評では、「小川正子に代表される女性キリスト者は、国策を補完し、皇室の「御仁慈」とキリスト教の愛の精神と融合させながら、「祖国浄化」を自らの使命と信じて啓蒙活動を展開した」と、本書をつうじて小川が女性キリスト者の代表として確定されてしまった。

この書評で「筆者」とは太田自身を指しているようなのだが、つぎの1文を読むとそれがあやふやになってしまう——「筆者は、これまでの近代日本「救癩」史研究に対して、批判的立場を明確にしたことによって、本書が今後の研究において必読の書となることは間違いない」。それはともかくも、本書評にいう「我々」の指し示しているところをおしはかると、評者太田もキリスト者、キリスト教信徒のようだ。そうした信仰心か、しがらみか、世間体かはよくわからないが、「本書に登場する団体・人物の関係者や遺族からはかな

りの反発も受けるだろう」との危惧も明かしている。その理由は、「今日まで当然とされてきた「救う側」の美談や神話への鋭い批判的検証であるからだ」というのだが、「批判的検証」はなにも荒井のこの著書によって初めて世に示されたわけではない。荒井が参照した三宅の著書もすでにあった。

それもともかくも、「けれども、「患者と同じ地面に跣足で立」というとする著者の姿勢は、歴史の問いの前に立つ誠実さとして、多くの読者に届いていくことを信じたい」とも評者はうったえた。この希望も「筆者の近隣の教会員」のようすをふまえて、決してかなえられないものでもないと伝えた。

本書刊行から 13 年を経ようとするところで、さきにふれた杉山博昭の著書『キリスト教ハンセン病救済運動の軌跡』が 2009 年に出版された。その「序章 本書の意義と課題」の「三 先行研究と本書の課題」において、「(五) キリスト教との関連」と題された項がたてられて、本書がとりあげられている。

『ハンセン病とキリスト教』はこの種のテーマが実証抜きの礼賛に流れていたのとまったく異なり、批判的な分析を試み、ハンセン病が罪のメタファーとして機能したことを問うている。しかし、必ずしもキリスト教の動き全体が捉えられているとはいえず、また例証としてあがっているのが小川正子であるが、小川が林文雄のような典型的なキリスト者医師といえるかは疑問である。〔中略〕『ハンセン病とキリスト教』は研究史上画期をなした文献ではあるが、本書の目的とはかなり異なる内容である。

——荒井による小川の評価については、すでに杉山によって疑義が示されていた。だが、確かに「罪のメタファー」は荒井の著書における 1 つの論点ではあるが、それをもって本書の論述の基軸とするほどに重点はおかれていない、とわたしは読んだし、荒井の著書が「研究史上画期をなした」というとき、それがどういう点でなのかはきちんと検討されてはいない。「批判的な分析を試み」というだけであれば、その観点で本書上梓によって研究史をその前後に区切ることが適切であるとは、わたしはとらえない。なお、杉山には、2005 年に発表された稿「ハンセン病をめぐる近年の動向について」(『福祉研究』第 93 号、日

本福祉大学人間関係研究所)があるが、そこで本書はとりあげられていない¹⁵。

† 荒井は2011年に『弱さを絆に—ハンセン病を学び、がんを生きて』(教文館)と題した著書を上梓した。同書奥付では荒井が著者となっているが、本書には編者として荒井献の名も記されている。同書「Ⅲ 信仰と人権—講演」のなかの「ハンセン病とキリスト教」と題された章には、その末尾に、

最後に、ハンセン病の歴史と向き合うとき、私たちは悲惨とか苦難という側面のみで捉えてはならないと思います。非情な「病棄て」の状況の中で、にもかかわらず、一人ひとりの入所者が、ある時は一人で、ある時は仲間とともに、人間の尊厳を求めて闘ってきた歴史、磨き上げてきた人間性、他者への優しさ、ユーモア、すなわち、「歴史の主体」として生き抜いてきたそのことにも目を開かれないと思います。

と記されてあった(講演は2006年11月18日実施、講演録の初出は2008年3月)。療養所に生きた人びとを「歴史の主体」として、しかもその「一人ひとり」をその観点でみよとする姿勢の変化がここにはあらわれている¹⁶。それを著者自身が自覚していたかどうか、もはやそれを議論することはかなわなくなった。

本書は、著者自身が設けた課題が十分に展開されていなかったり、論証が曖昧だったり、論述の力が弱かったりと、著者の意図からすれば本来あるべき著述としての展開が備わらず、したがって瑕疵が多いと評さなくてはならない内容だと、わたしは読んだ。ただ、癩そしてハンセン病の療養所とそこに生きるひとたちを知った、ひとりのキリスト者の真摯な格闘として本書は読み継がれるべきだとおもう。あとにつづくわたしたちは、その格闘を批評して、わたしたちの思索をひらいてゆかなくてはならない。そのとき、著者のひたむきでまじめなようすを確かなものとして仰ぎ、それを覚えておくとしよう。

¹⁵ その稿が「特に社会福祉の立場を重視して」からなのか。三宅一志の『差別者のボクに捧げる!』はとりあげられた。ただし荒井の本書第1章のもととなった稿が「ハンナ・リデルの実像」にかかわって注記されていた。

¹⁶ 「にもかかわらず」という接続詞を用いる癩そしてハンセン病をめぐる記述に特有の文体については、阿部安成『透過する隔離—療養所での生をめぐる批評の在処』滋賀大学経済学部研究叢書48(滋賀大学経済学部、2014年3月発行予定)を参照。