

岩下壮一における権威性と民衆性

輪 倉 一 広

一 はじめに

一九三〇年代は、天皇制^①が国民の社会意識の背後にあまねく浸潤し、頂点に位置する社会意識の源流として、また表徴として君臨した時代であったといえよう。他方、民衆はすでに拡散してきた社会意識を国家主義的な規範化に応答する形で、より安定的に再構成させていこうとする時代であったということが出来る。しかし、現実の社会はいわゆる専制社会とも市民社会とも異なるものであった。そこには、天皇制という国家と国民をつなぐ意識の同一化を図るための装置が内蔵されていた。本論の問題視角は、時代的要請として国民統合のために求められる、次元を異にした二つの要件にある。すなわち「権威性」と「民衆性」^②に、現実の思想はどのように応答しようとしたのか、という問いが本論の主題である。^③

ところで、本論で取り上げる岩下壮一（一八八九—一九四〇）はカトリック司祭であり、一九三〇年から四〇年までの晩年の一〇年間、救癩事業に従事した社会事業家であった。また、岩下は半澤孝磨が言うように、戦前日本のカトリシズムにおける「明確な中心人物」たるカトリック思想家でもあった。^④思想家としての岩下は、また実践家としての側面も同程度にもち合わせていた。岩下の思想においては、天皇制のもとで権威性と民衆性が一体的に把握され、それを受けて社会事業実践が具現化していったのである。

本論は、こうした視角から、思潮としてのマルクス主義（唯物史観）や天皇制（皇国史観）と対比させるとともに、^⑤具体的な実践としての救癩事業の検証から実証的に問い直すことにより、岩下の思想の立場と構造を明らかにしようとするものである。それは、小倉襄二が言うように、天皇制がもつ権威の重要な一機能である「皇

恩」が、「人民支配のネットワークの一環として、とくに社会の底辺にむけて機能した」にもかかわらず、その研究状況が「いまだ深層の闇の領域として解明からとり残されている」現状であるとするのと共通した認識に基づいている⁽⁶⁾。

二 思想的枠組みとしての天皇制

一九三〇年代前半の反体制的思想の中心は共産主義思想であった。それに理論的根拠を与えたのは、はじめて天皇制を正面からとり上げて分析した三二年テーゼ（日本共産党）であった。三二年テーゼは、当然ながらマルクス主義思想に基づき、日本における政治権力の枢軸である天皇制を激しく指弾した。

一方、天皇制の影響力については、一九九〇年代の思想史研究の動向において、たとえばH・D・ハルトゥニアンが戦後における天皇制の象徴的な位置について考察する中で指摘するように、従来は天皇制のもつ根源的なイデオロギーを過小評価しすぎて議論されてきたと考えられる⁽⁷⁾。このことは、戦前と戦後の天皇制が構造的に異なっていることを認めても、なお基層において時間的な差異を超えて共通したイデオロギーが継承されていることを示唆している。それゆえ他方では、マルクス主義研究者たちに見られたような、天皇制の本質を単なる支配の構造でしか捉えられない唯物史観的なアプローチへの疑問も呈されてきたことは周知のとおりである。

天皇制のもつ政治的な権力構造のみを取り上げて議論することは、少なくとも昭和戦前期における天皇制国家と国民との関係を十分に説明できない根拠の脆弱さがあった。それは、かつての共産主義者たちが主張したような権力構造に基づく強圧的・一方的な支配―被支配の単純関係ではなく、また「忠君」のような個人的信条・規範の関係とも異なっている。現在では天皇制の研究史においても、天皇制の背景にあって人々の思考様式や行動様式を支えている日本社会の構成原理は、前記いずれかのみの単元的・単方向的な構造ではなく、多元的・双方向的なものと見られるようになった⁽⁸⁾。

ところで、古代ギリシアの哲学者アリストテレスは、国家と個人の関係およびそれと同次元で考えられる人間の本性についての根本的議論を提示している。アリストテレスによれば、「国は一つになることが或る程度以上に進んでいけば、もはや国でさえないということになるのは明らかである。何故なら国はその本性上一種の多数であって、より以上に一つになれば、国は国たることを止めて家になるだろうし、家は人になるだろう」という⁽⁹⁾。このことは、体にたとえられる国家は、体のうちの各部分にたとえられる共同体や家族や個人よりもその存在が先行し、その存在目的は「善い生活」――すなわち自足――のためであるとの前提に基づいている⁽¹⁰⁾。それゆえ、国家の機能が度を越えて単一化されることは「共和音を変じて同様にし、律動を変じて単一脚音にするようなもの」であり、その結

果、国家自体を破壊してしまうことになるという^⑪。なぜなら、「家は一人の人間よりも自足的であり、国は家よりも自足的であり、そして多数のものの共同体が自足的であるようになる時に、初めて国は成立するのを望むもの」であるからという^⑫。つまり、国家機能の単一化が進めば進むほど、その実、国家はより自足的でなくなるという結論として理解される。

では、「自足的」とはいかなる実際的狀況を指しているのだろうか。アリストテレスは「外的な善きもの」(富・金銭・勢力・評判など)についての自足狀況は当然のこととして、さらに「肉体のうちにある善きもの」「欲求と、「魂のうちにある善きもの」「徳についても位置づけ、その上で、「魂のうちにある善きもの」が最も有用であると述べている^⑬。そうした前提のもとで、人は自己の属する共同体を通してこそ、徳を内面により豊かに獲得するために外的な善きものを獲得し、維持するのだという。アリストテレスの考えるこの思想的ベクトルの先には、徳の総体によって測られる「最善の国制」があることは言うまでもない。それゆえ、自足的な狀況はむしろ文化の概念の中に措定され結実するとみてよいであろう。つまり、国家が自足的かどうかということは、最終的には単なる総体としての多様性を問題にするだけではなく、加えて文化を構成する重要な要素である規範——すなわち人々の行動を規制する規範——が社会との関係において生成され補強されることにより、より高く堅固な

文化価値へとポテンシャルティを変化させていく中で測られるものといえる。

そう考えると、昭和ファシズム期における日本社会の思想狀況は、大筋において国家が天皇制という思考様式や行動様式に限定して、それを積極的に提供することにより——たとえば教育勅語の徹底化に表れたように——社会の規範が強められ、国家の中で機能している反体制思想を含む諸々の多様さの側面は削ぎ取られ、また擬似家族主義的な権威構造に代置されることでさらに単一化への傾向を強めていき、やがては国に天皇制絶対主義が貫徹することで、あたかも同一の思考様式・行動様式をもつ偏狭な精神文化へと変貌してしまったと解することができる^⑭。また、天皇制と合致しないと判断される思想は排撃され、それにより価値のポテンシャルティは破壊されるか、あるいは厳しく抑圧されるか、さもなければ変容を余儀なくされていくことになった^⑮。天皇制ファシズム下では、国民は天皇制絶対主義という均質化した価値の中に沈潜させられていたといえる。しかし、それはある程度体系的ではあっても、決して単純な構造ではない。たとえば、それは次に述べる転向者の心理に通底している。

隅谷三喜男は、一九三〇年代の日本社会において天皇制を支えた構成原理は何か、換言すれば天皇制の基盤はどこにあるのかという問題について、一九三〇年代の転向者の心理を分析する中で、転向

は家族への回帰を軸にして展開されたと指摘した。¹⁶ すなわち、転向は天皇制を権力機構としてではなく、天皇と臣民との関係を家長と家族とみる擬似家族主義の心理が基層で作用し、内なる天皇制に規定された思考様式や行動様式に対する日本人の主体性の弱さが、状況の変化に追隨して比較的容易に態度を変容させたという。つまり、結果的に思想基盤の自覺的なすり替えが行われたのである。これは、擬制的ではあっても規範を比較的容易に内面化し得たという意味で、民衆性の基盤の脆弱さを表している。

日本人の思考様式や行動様式を規定するまでに肥大化した天皇制は、先に述べた昭和ファシズム期の急激な単一化へと進む準備期の成果に違いない。ただ、他方で擬似家族共同体のもつ規範が国民に内面化されるには、まず前提として家族共同体内部の既存の關係原理を新たに再定義することで、家族間關係性の規範化を図らなければならなかったであろう。実際、まず天皇の權威の系譜と繼承性を規定し、続いて家族共同体内の關係原理を規定し、最後に天皇と國民の關係原理を規定するという段階的な規範化のプロセスがとられてきた。¹⁷

少なくとも国民国家の形式的秩序を作り出すためには、天皇制に絶対的な求心力を集中させる必要があったわけである。しかし、天皇制の思想的基盤を解明する上で、既存の家族観が擬似家族共同体を承認し、その併存關係を所与のものとするためには、家族と国家

の相対的な一体關係を再構築させる主たる機動原理——すなわち「公」と「私」とを同一化するレトリック——が何であったかを明らかにしなければ十分とはいえないであろう。隅谷のいう日本人の「主体性の弱さ」が帰結する行方については、絶対的な規範に対して自己を權威に可能な限り主体的に従属させるよう、またはそのことに疑問を抱かないようにしようとする防衛機制が働いたとみることのほかに、対外的な圧力のもとで対内部の抑圧を強化する時代背景の中で、日本国民（民族）であることを自ら（再）確認する意味での帰属欲求が大きく作用し、増幅したととらえることによって、天皇制社会における民衆の心理的安定化の構図が描けると思われる。¹⁸

こう考えると、昭和ファシズム期における天皇制を支持した日本社会の精神的基盤を、アイデンティティ形成論の視点からとらえることは有意義であろう。それは、さらに政治的權威の権化である天皇個人ではなく、天皇と皇后・皇太后という一定のヒエラルヒーをもつ性役割自体に同一化の可能性が開かれ、国民は両者を家族主義という枠組みで一体視しながらも、それぞれを現実の兩位的モデルとすることで天皇制をむしろ主体的に内在化していったと考えることで、天皇制のもつ權威の構造をより正確に分析できるのでないか。¹⁹ 言い換えれば、「公」を代表する天皇や皇后・皇太后が近代日本における「私」的な社会構造の一般的モデルとして新たに表象させられたことで、国民にとってはファシズムへの安定的内在化の

道が拓かれ、家族形態の位相の違いを超えて主体的に同一化を図っていくことになったと考えるのである。

ところで、こうした性役割による多元的な構成は、一方で絶対的權威をもつ天皇自身の有する父権制的側面（父性原理）と、他方で皇后や皇太后による種々の社会事業等への思召し（皇恩）に代表される慈恵的な母性的側面（母性原理）の総合体として捉えることができる⁽²⁰⁾。前者はおもに規範的な原理をその中心的な属性にもち、また後者は前者と対置される意味で經驗的な原理をその属性にもっている。昭和ファシズム期の天皇制は、両者すなわち人間の社会生活において必要な「規範」と「經驗」という対概念を、それぞれ時代變動の中で可變的に力点移動させつつ内在化させ、とりわけ母性原理の体现化を中心につかさどる皇后や皇太后の機能を父性原理による天皇制のそれに補完させることで、国民国家として成立するための内面的秩序を安定化させていたといえよう⁽²¹⁾。

三 唯物史観への応答

マルクス主義の歴史観・社会観の基盤である唯物史観については、岩下の著作の中においてはおもにアウグスティヌスの「神国論」についての論考の中で取り上げられている。その中で、岩下は「その哲学的素朴こそは、物質的不安を背景として、教養深からざる大衆に最も訴へたものではあるまいか」と、「經驗」的リアリティと結び

つくことによる大衆への影響力の大きさを認めている。岩下のマルクス主義への抵抗は、近代歴史哲学への批判という文脈の中で述べられている。

人類の遠き将来の帰趣を指示せんとする歴史哲学者は、歴史に働く絶対的な何物かを捕捉するに非ずんば、其体系を樹立することはできない。歴史を因果律の支配の下にはめ込んだ唯物史観の歓迎されるのは、適々この要求を極めて安価に満足せしめてゐるからである。これに社会改革の宗教的とも称し得べき熱情が伴う処に、マルクス主義の意外な力が存するのである。人間が天体の運行と其人間生活に及ぼす影響の予見に基いて、争闘したといふ話はまだ聞いた事はないが、唯物史観に力づけられて、身を賭して戦つた共產主義者の実例は決して絶無ではない。それ程に人間は将来に対する信念を必要とし、またそれによつて行動する者なのである。歴史哲学の実証的根拠が脆弱であればある程、この弱点を補う信念の力が必要とされる。加之、倫理学に於けると同様に、事実より当為は導き出し得ぬといふ難関が根柢に横はつてゐる。唯物史観がこの理論的難関を突破したかの様に見えるのは、その灰色な理論の効果ではなくて、現実の経済的社会不義の産む道德的反発に、よき足掛りを提供したに由るのである。一見矛盾する様であるが、マルク

ス主義の力は道徳的(善悪は別として)なものである。それは、教養なき大衆に対して一種の宗教的信念の形を以て臨む唯物史観に鼓舞されて、道徳的に反発する正義の要求の力である。

かく観じ来れば、アウグスチヌスの歴史哲学がキリスト教信仰に根拠するのを非難したり、最終の数巻を終末観の論証に費してゐるのを笑ふものは、認識不足の誹りを免れ得ない。彼の時代の人々も、現代の我等も、「我等何処に向つて行くや」との痛ましき疑問に対する解答を、待ち焦れてゐるのである。⁽²⁴⁾

岩下の主張は、唯物史観は単に権力構造の枠組みにはめ込んだ歴史の理論的解釈であつて、それは人間の行動を将来にわたつて制御する原理が何であるかを明らかにするものではなく、大衆の道徳性を刺激はするが、単なる過去と現在についての相対的な記述に過ぎない、というものである。歴史哲学は、過去を相対化するだけでは十分ではない。その意味で、アウグスティヌスを頂点とするキリスト教信仰を基とした中世思想(スコラ哲学)こそが絶対的(普遍)——すなわち(真理)と呼べるような歴史観——を本質的に提供できるとする。それは結局、「神の国」と「地の国」が歴史の中で両義的存在として相交錯しているにもかかわらず、将来「神の国」が「地の国」を制することになるとする「神国論」の基本的な枠組みに通じるものである。

しかし、ここで注意すべきことは、岩下の唯物史観批判が歴史哲学研究の立場から、その真理探究への学問的方法論の不適切性を指摘しながらも、なおそれが時代社会の中で大衆的支持をもつことを認めなければならなかった点にある。これは、たとえば今日の構造主義批判としてマルクス主義に対峙する立場とは異なるものであつた。仮に今日の構造主義批判の観点からの主張に類似のものであれば、マルクス主義は民衆の主体的側面を捨象した支配者側からのみ単方向に発信された権力理論であつて、たとえば文化構造等と結びついて、社会関係をより安定的に固定化する権威性の側面(天皇がもち、大衆がそれを主体的に受容するという側面)は考慮されていないといった評価が、まづもつて主張されたに違いない。だから、その意味では岩下の主張は時代的学問水準と限界を超えてはいなかったにもかかわらず、時流としてのマルクス主義がとらえようとする問題性をも包摂しつつ、しかしあくまでも民衆的で合理的な批判の論理をもつ視座からの問題提起であり、議論の展開であつたといえよう。

そう考えると、岩下はむしろ唯物史観に基づいて分析した相対的事実としての「歴史」に対しては、それが所与の事実であるとして承認していたと思われるのである。つまり、経済的基盤を背景にした支配の関係構造が存在することは明らかに認めざるを得なかつたのである。その上で、なお唯物史観を批判する彼の主張の主たる根

拠は、岩下が唯物史観の中に「価値」の存在を認めるときの⁽²⁵⁾、その基準となる規範意識が大衆のそれとは異なっていた点にある。つまり、「正義」という徳に対する大衆の性向としての道徳的規範が、唯物史観においては道徳的価値（信仰の領域にある）を伴う精神性とは無縁の、理性によって把握される個々の状態の集合的実績である功利主義的な「正義」に価値を置くのに対し、岩下のそれは本来価値判断を伴わない理性と、価値判断を伴う信仰の合理的な関係性に基づく両義的な統合体である非功利主義的な「正義」に価値を求める、という思维構造上の違いである。⁽²⁷⁾ 前者に関してみると、岩下の主張にある大衆に対して作用する「正義の要求」とは、直接に道徳的価値を伴わない功利主義的な性向に基づくものであり、それゆえ固定化された規範のもとで価値は単在化することになる。実際、岩下の言う「大衆」または「教養なき大衆」にとっては、唯物史観といういわば教条主義的な演繹的思考こそが天皇制ファシズムという現実に対して最も説得力をもって抗議できる手段だったのである。一方、後者においては、信仰の源泉から流れる精神性の道徳的価値にも依拠するため、むしろ解放された規範のもとで価値はヒエラルヒー化することになる。⁽²⁸⁾

では、岩下はマルクス主義に力を与える大衆のもつ本来の功利主義的性向こそを、あるいはそれをも批判しようとしたのであろうか。いや、そうではない。岩下は、人間一般の思想的基底に横たわる本

質的な問いである「我等何処に向つて行くや」について再認識を促し、近代主義に加えファシズムにより近視眼化した大衆の視野を意図的に開放しようとしたのである。しかし、そうした将来につながる普遍的な視野を提供するためには何らかの權威性の存在が必然であり、權威の下部構造に作用する民衆性には二重の意味で人格的視点が必要であった。それは、ひとつには目的でみた場合の労働価値に対する道徳的価値としての人格であり、もうひとつは国家（公）に対する個人（私）としての人格であった。⁽²⁹⁾ だが、岩下が指摘するように、唯物史観にはこの両方の人格的視点が欠落していた。⁽³⁰⁾ またそれだけではなく、唯物史観のもとにおいては權威は全面的に否定され、その下部構造の主体であるべき大衆は民衆性を単在化させられて、上から下への一方向的な権力構造によってのみ規定されたのである。

その上で、岩下がとりわけ日本の知識階級に対して啓蒙しようとした⁽³¹⁾（岩下は、欧州留学中より日本の知識階級へカトリシズムを普及させることを使命としていた）その主張のスタンスは、まさにこの民衆論の視点からのアプローチを軸とする必然性があつた。なぜなら、社会の下位システムにある大衆の意識構造は、対する上位システムにある支配層の權威を規定する上で欠くべからざるものであり、知識階級は大衆のもつ功利主義的で実証主義的な価値と反対のものをもちつつ（実は、ここに岩下がカトリシズム普及の対象を限定するもう

一つの理由があった)も、一九三〇年代の工場労働者に代表される、勤労国民層として体制内に位置づけられて統合される「民衆」の台頭を等閑視できなかったからである。⁽³²⁾

さて、前述した論点に戻れば、岩下の「正義」観の特徴である理性と信仰の両義性については、岩下の職業観を例にとって見ることでその性格を検討することができよう。⁽³³⁾ 岩下は職業に上下の別があることを承認して、「おのおのの個人的貢献の神の前における道德的価値に関しては、もとより職業の高下などはありません。事は一に当事者の意思の道德的高下によるのみである。しかし人を離れた職業自身については、その仕事が究極の目的に直接貢献すればするほど高き地位を占める。すべて直接に精神の陶冶に携わる職業は、肉体の要求を満たすためのそれよりも高尚というべきは論をまたない」と述べている。⁽³⁴⁾ つまり、岩下の例示によれば、唯物史観のとりある種無機的ともいえる職業的一元論の立場とは異なり、職業としての大学教授は車夫よりも高い地位を占めることになる。その論理構築については、全体としては合理主義的な視点から理性により論点を整理し、その上で信仰に基づく価値判断を加えて、包括的には信仰の論理のもとに両者の統合化を図るというプロセスをとるものである。それゆえ、このように信仰の論理と理性の論理をまず明確に分離した上で両義的な観点から結合を図り、それに基づいて正義の意味を主張するという思考プロセスをとる岩下にとっては、

職業観についても人間本位の観点に立つて開放された規範に基づく道德的な価値判断を前提していたがゆえに、結果的として、「元来不平等に生まれた人間に、共產的平等を強いるはさらに一層不公平である」と確言できたのである。⁽³⁵⁾ それは、大衆の現実認識と矛盾することがないので、大衆への「生存権」や「人格の価値」といった理想観念的な人格像の強制からくる、現実との乖離による反抗的あるいは悲観的態度の生起にはつながり得ないものであった。⁽³⁶⁾

では改めて、岩下はマルクス主義そのものに思想的危険性を感じていたのか。もしそうであれば、マルクス主義のどのような点にそれを看取していたのか。結論から言えば、岩下は社会科学的なパースペクティブとそれに基づく理論とを提供したマルクス主義自体を危険視してはいなかった。歴史哲学者を自認する岩下が唯物史観を批判した理由は、唯物史観という一種唯名論(nominalism)的な歴史観が勢力を強めることで、普遍を説明することのできるスコラ哲学の視座(カトリック教会が改めて依拠しようとした視座でもある)である実在論(realism)の存在可能性をも奪われかねない⁽³⁷⁾とみたらに他ならない。つまり、問題はマルクス主義そのものにあるというよりも、むしろイデオロギーの形成に対してその思想が蔭られる土壌となる大衆意識にあるとみた。その大衆意識とは、明治以来の天皇制国家の形成過程で作り出された権威主義的な関係構造における基盤意識に他ならなかった。大衆は、この意識によって、精神的

にも現実的にも自らの帰属母体を要求し、常に権威者から自己を被包摂的に指定されようと希求した。⁽³⁸⁾すなわち、岩下が立脚した實在論的世界観にあつては、普遍を体现するための装置としての教会と、教会権威の対極に存在しそれに調和しつつもそれとは明確に区別された信徒が必要であつたように、天皇制国家には天皇(制)とともに、その権威の対極にあり、それと同一化しつつも立場を明確に異にした大衆が必要であつたのである。それゆえ、岩下にとっての大衆とは「凡ての文明は特定の文化を、凡ての文化は一の形而上学を——それが非哲学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」であるとみた時の、主体者としての存在であつた。⁽³⁹⁾

岩下にとって、唯物史観に代表される唯名論的な歴史観とは名辞的な「権力」に操作されたものであり、普遍(universal)とは程遠い歴史観であつた。そこには過去の事実を抽出し体系化した無機的な「歴史」のみが存在するがゆえに、そこからは普遍性をもった将来の展望まで見出すことはできないとみた。岩下は、中世スコラ哲学が瓦解した原因について、「科学の進歩ではなく、知性一般に対する根本的立脚点を放棄せる中世末期の唯名論の跋扈に存した」からであるとして近世哲学が誤謬であると指摘しただけでなく、このことはまた、「現代におけるスコラ学徒の課題が、現代哲学に現れた同じ思潮の克服に存する」とみて、再び同じ過ちを繰り返すことになる近代哲学の誤謬をも指摘しなければならぬという認識をも

つに至つたのである。⁽⁴⁰⁾

岩下の現代思潮についての根源的な危機感には、カトリック教会のもつ権威の担保の問題、延いては神の権威に対する神学的な危機の問題が横たわつていたと思われる。マルクス主義は、あくまでも権力構造を体系化したものに過ぎず、前提としての實在論的観点からする受け手(「大衆」)の主体的な受容を伴う権威の側面を捨象していた。それゆえ岩下は、マルクス主義が基盤となる哲学を持たないまま砂上の楼閣として構築された理論であり、歴史観であるものとみた。岩下にとって、普遍とは権威によってのみ規定され得るものであり、その権威とはカトリック世界観の有する絶対的な秩序であり、また規範であると認識していた。

四 皇国史観への応答

一九三五年三月、当時貴族院議員であつた美濃部達吉らによる天皇機関説に対して、貴族院は「政教刷新」の建議を可決し、また衆議院は「国体明徴決議案」を可決した。こうした政治的動向は、右傾的な公衆によるいわゆる「天皇機関説反対運動」の激化を背景とし、あるいはそれに呼応していた。⁽⁴¹⁾岩下が岩波書店から『アウグスチヌス神の国』を「大思想文庫」のうちの一冊として上梓したのは、ちょうどこの年の十一月であつた。

この著作は、東京大学哲学科における卒業論文として一九一二年

に書かれた「アウグスチヌス之歴史哲学」(仏文)を底本として、それをリایتしたものである。⁽⁴²⁾新たにこの著作に加筆された皇国史観に関する該箇所は、とくに唯物史観と皇国史観を交えて取り上げた部分である。今ここに、(直前の一文を含めた)該箇所を用いたい。

神国論は、「我等は何処⁽⁷⁷⁾さしてゆくか」との真摯なる探究心を予想して始めて、我等に生命的なる何事かを物語りうると思ふ。

この点に関して、現代の青年の多くが、何故に唯物史観に走つたかを顧みれば、思ひ半ばにすぎるものがあらう。学者は唯物史観の哲学的素朴を笑つた。併しその哲学的素朴こそは、物質的不安を背景として、教養深からざる大衆に最訴へたものではあるまいか。最近に於て、我等が右翼の理論なるものを聞き得るに至つた事は、理論そのものの価値は別として、確かに進歩と云はなければならない。左翼の進撃に対して、彼等は民族の古き伝統と、それに付随する高貴なる信念の上に、堡壘を築きつゝある。この今日迄余り顧みられなかつた精神的勢力に、彼等が著目したことは蓋し自然であつた。右翼の真の力はこゝに存すると思ふ。今のところ、その力は決して一二の思想家によつて唱道される、西洋哲学めいた急造の理論には存しない。勿

論かゝるものは要求せられてゐるに相違ない。それに対して今日から充分の用意が整へられねばならぬことは当然である。我等の国民的、民族的生活の基調をなす高貴なる信念が、力の支持を失つた時に、「何故に」といふ懷疑は益々公然と現はれてくるであらうから。こゝに於てか、我等の理性と感情とを調和してくれる、神国論の如きものが待望されるのは必然である。現代日本の思想的統一を画するものは、我等に神国論ならざる皇国論を提供する責めあることを、忘れて貰ひたくない。⁽⁴³⁾

岩下は、皇国史観を右翼の思想とみなしつつも、それが大衆精神に内在する国民的、民族的アイデンティティであることを認め、その地平に立つて新たな議論を提起している。それは一方で、当時の日本のカトリック教会がこの問題に対してとつた信徒への明確な皇国史観の奨励という、対「国家」的応答との緊張関係の状況下で表明されたものであつた。⁽⁴⁴⁾岩下の主張は、仮に右翼(あるいは右傾的思想家)による皇国史観に基づく精神的な「国体」運動が大衆の皇国史観を支持できなくなつた場合、その依拠する思想基盤の理論的脆弱さゆえに、権威の上部構造としての天皇のもつ大権は、大衆側からその存在の必然性に疑問符が付されることになるというものである。そのために、岩下は皇国史観の理論的深化が求められると主張した。

では、岩下が危惧した「力の支持を失」う事態とは何であったのか。その認識は、まさに日本がおかれた対世界的な状況を反映していた。すなわち、岩下が述べるように「民族的立場を固守しつつ、経済的にも、思想的にも、民族対世界の問題を処理すべく迫られた我等の問題」に直面している状況に他ならなかった。⁽⁴⁵⁾ 当然ながら、そうした認識はとりわけ知識階級の同時代人には共通していたとい⁽⁴⁶⁾ってよい。万世一系の天皇を中心に据えた民族的「信念」としてのナショナリズムを保持しつつも、対外政策を前面に据えようとする政治状況のもとでは、従来の対国内的な皇国史観を止揚した、新たな皇国史観による世界観を構築する必要に迫られていた。それゆえ、そうしたナショナリズムを基礎づけ支持する「力」となるはずの、皇国史観を鼓舞する運動あるいはその理論である従来の「皇国論」が、政治的または思想的な「権威」を失う事態に陥ったときこそ、国民の民族的アイデンティティは確立基盤を見失わざるを得ないことになる。岩下が仮定したのは、続けて説明で取り上げたローマ帝国の滅亡事例からも類比的に推察できるように、日本帝国主義の崩壊を意識してのことであった。⁽⁴⁸⁾

岩下は、A・ハルナックの主張に賛同して「思想の統一には、外的権威は絶対に必要であるけれども、それは単なる外的権力であつてはならない。必ずや内的権威に由つても承認し得らるゝ道徳的のものであることが要求される」と、権威関係が保有すべき双方向的

な機能について述べ、とくにハルナックの主張に続けて示されるように、内的な信念が能動化するためには（一）厳に正しい権威を定めること（二）内的権威と外的権威の適当な関係を見出すこと、についての視点こそが現代の日本の思想状況を検討する上で最も重要であると指摘している。⁽⁴⁹⁾ 加えて、安定的な思想がもつべきこうした「内的権威」と一体化した権威構造は、宗教のもつそれと相似であるとともに、普遍化してとらえられるものであることを示している。⁽⁵⁰⁾ 結局、岩下が認識する「内的権威」とは、これまでの考察からわかるように実践道徳として具現化される、民衆性に基礎づけられたものといえよう。

ともあれ、岩下の主張の筋道は、まずアウグスティヌスの神国論に代表されるように、論理的にも心象的にもその思想の権威性が確保される必要を説き、それを受けて現代日本においては（アウグスティヌスの）「神国論」に相当するものとして皇国論の存在を承認している。しかし、皇国史観の理論的支柱となるはずの「皇国論」は、右傾と左傾が拮抗する思想的な不安定状況に対する（思想的統一のための）解決能力を内包するまでにその説得力を成熟させてはいないとみた。それゆえ、岩下の主張は形式的には同時代思潮批判といつてよい。しかし、ここで注意を要することは、そうした皇国論の提供を、皇国史観を主張する者の責任として求めていることである。つまり、引用文の「その力は決して一二の思想家によつて唱

道される、西洋哲学めいた急造の理論には存しない」という箇所からもうかがえるように、このような岩下の主張は、明らかに「国体明徴」を支持・指導した国家主義的な右傾集団に向けられていたといえる。このことは、岩下の思想的な立場を示唆している。つまり、第一ヴァチカン公会議（一八六九—一八七〇年）以降のカトリック教会の思想的立場に随伴して、信仰を理性の領域から情念の領域へ追放してしまう近代思想（＝modernism）への対決を日本において指向してきた岩下が、護教的立場を背景に回しつつも、相対的には主知主義的な観点から未成熟な権威性に留まっているナショナリズムへの批判的態度を表明したものと見える。⁽⁵³⁾

では、岩下は「皇国論」を「神国論」とどのような関係に定位させてとらえていたのか。これは、岩下が「神国論」を歴史哲学として普遍化してみた場合の主要な現代的教訓の一つとして挙げている文化的価値判断の問題でもある。岩下は、政治的権威の失墜と広義の異教思想の浸潤によりローマ帝国が滅亡するに際し、アウグステイヌスが新たに「神国論」的世界観を提起することで活路を得、思想的破綻にまでは至らなかったという事例を挙げ、それがアウグステイヌスの「神国論」においては異教を排除せず、異教をもその世界観に包摂していたからであったと説明している。⁽⁵⁴⁾つまり、その認識は「異教文化にさへも、その世界観のうちに、相当の地位と価値とをあたへ得る」包括的な権威の存在としての「神国論」であった。⁽⁵⁵⁾

それゆえ、岩下の言う「皇国論」もまた「神国論」に包摂されるという意味で、その存在が否定されずに一定の思想的価値を確保し得たのである。

五 皇恩への応答

ここでは、皇国史観をさらに具体的に考察するために、皇恩（とりわけ、その代表ともいえる救済事業への皇恩）に対する岩下の主張を見ていくことにする。なお、ここでいう皇恩とは、天皇からの栄典授与および皇后、皇太后等の皇族から国民への下賜を含む慈恵的諸顕現を指す。栄典については岩下が勲章・褒章等の受章機会をもたなかった⁽⁵⁶⁾ので、ここでは昭憲前皇太后（美子）⁽⁵⁷⁾ 当时から始まる神山復生病院への特別な慈恵的關係を念頭において、まず本章において岩下の主張を確認した後、次章において岩下が晩年の十年間、神山復生病院の院長として取り組んだ救済事業実践を取り上げて、とくに貞明皇太后（節子）による慈恵的顕現への対応関係から検討するものである。⁽⁵⁸⁾

皇恩について直接的に言及している岩下の著作は、（一）一九三五年に病院後援者に向けて財団法人神山復生病院から発行された『感謝録』に掲載された記事である「皇室の御仁慈」、（二）大阪朝日新聞社にて一九三五年に開催された「御恵みの日」記念講演会における講演者の一人であった岩下の講演要旨（関西M・T・L発行）

である「祖国の血を浄化せよ」、および(三)一九三二年に静岡県社会課から要請があつて作成した放送原稿「復生病院について」の三点が代表的なものである。

まず、(一)と(三)については、(一)と同様に皇恩への報謝を前面に出したという意味で観念論的基調をもっているが、現代の一部の人権至上主義的な歴史家が、岩下を典型的な優生思想家のひとりであるとして断罪するように、その内容には国の絶対隔離政策をより加速させるべきであるとする政策への支持的な主張を包含していた。⁵⁹ 本稿では、そうした批判に対して岩下の民族浄化論を改めて思想構造的に掘り下げて反証することはしないが、こうした外形的立場が常に皇恩と一体的に、外在批評として論じられたところに昭和ファシズム期の政治思想形成の一つの重要な特徴がみられるといつてよいであろう。⁶¹ つまり、皇恩は近代の天皇制国家における権威の下部構造に位置し、民衆性と引き換えに権威性を担保させる決定的なイデオロギー装置であつたといえる。その際、救済問題からのアプローチは国民統合を図るための格好の手段であつた。なぜなら、片野真佐子が癩患者の問題に代表させて民衆の意識構造を鋭く分析するように、従来民衆が癩患者を偏見や差別の対象としてきたことによる民衆自身が持っている「弱者への負い目」——それは、民衆の連帯の契機となる可能性をもっていた——が、明治以来の皇民教育によって刷り込まれた「天皇への負い目」に吸収され裏打ち

されたことで、国民の思想的な統合化に実効力をもたせることになつたからである。⁶²

当然ながら、岩下の主張した民族浄化論も皇恩のもつこうした民衆性に乗じた形で展開されている。岩下は、「自分の家の病人を外国人に世話させて平気でゐて、我々の国民的良心は恥づかしくないでせうか。この国辱から皇室の御仁慈が国民を救うて下されたのである。我等はこゝに覚醒して一日も速に癩問題を解決しなければならぬ」と述べ、国民的世論の形成による隔離運動の推進を強く説いている。⁶³ 岩下にとって救済は、国内的にはとりわけ国民道德の問題であり、必然的にイニシアティヴ(国民発案)様のあるいは公準としての皇恩報謝を伴うものであると認識された。岩下の主張は、強弱はともかくも当時の救済にかかわる者たちの一般的な主張と一致していた。しかし、対外的には岩下の主張は過激な右傾集団や国体思想に乗じた絶対隔離主義者たちがつよくな、皇国史観を背景にした排外的なナショナリズムに基づく祖国浄化論ではなかつた。岩下の主張は、「ドイツの民族主義者等は血を浄めるといふ事を叫んで偏狭な外国人排斥をしてゐるやうです。ドイツ人の血のみ勝れてゐると思ふのは無理です。併し先づドイツ人の血を浄めよといふのなら尤もな事であります。吾々も日本民族の血が如何に尊いかといふ事を思ひます。この血を通して、我民族が発展してゆくのであります。五万の気の毒な同胞、即ち親子兄弟が苛まれ、社会の同情

のないといふ事は真に忍び得ない事であり、同時にこの血を淨めたいと切実に思ふのであります」というものであり、基本的には同胞主義を基礎にもつナショナリズムとコスモポリタニズムが一体的に共存する思想であった。⁽⁶⁴⁾

次に、(一)における内容は、まず「本院は僻地に所在し、癩疾患に関する誤れる社会思想に対する遠慮もあり、就中創立者の宗教的信念に基づく方針として絶対に宣伝を避けた結果、創立以来相当の年月を経たにも関わらず余り其存在が社会に知られませんでした。それが今日の如く一般に認めらるゝに至つた端緒は、偏に陛下の御仁慈によるのであります」という皇恩への報謝的認識を前言に掲げ、次に病院が前院長のドルワール・ド・レゼーの時代以降において再三にわたり皇室から特別な配慮や援助を受けてきたことに触れ、⁽⁶⁵⁾統けて一九三三年六月の患者・職員によるお召し列車奉送の詳細を述べている。少なくとも岩下の記述からは、奉送に代表される皇恩への応答は形式的な権威受信の域を超え、患者と共感しその代弁者として民衆的立地点から主体的に発信していたと理解できる。患者たちの奉送への要求は、人間が本来もっている社会（あるいは「正統性」）への帰属欲求から生起し、時代社会一般の皇国史観を反映して皇恩への直接的応答として形成されたものであり、奉送は患者たちにとっては従来から抑制されていた「社会性」の外向的な発現機会（それも、皇族という究極的な対象設定のもとで）として代表的な

実際事例であったといえよう。なぜなら、一般に人間はその帰属欲求のゆえに「社会的存在」であることを希求するが、癩患者たちにとっての現実はその「断絶」という抑圧的規範でしかなかったからである。つまり、一般国民は天皇制のもつ権威性とそれを支持する民衆性の両義性によって国民的・民族的アイデンティティを安定させ得た（言い換えれば、天皇制国家は権威性と民衆性の両義的性格を保持することで安定し得た）が、癩患者にとっては一般に受動的なあるいは当為としての「権威性」によってのみ制御され、人間道徳の本源的な起動力から生起して権威の下部構造に投射される民衆性の側面は全面的に否定されてきたのである。

では、次に奉送の実践事例を紹介し、岩下の皇恩への応答が癩患者の民衆性から発信され、またそうした患者のもつ民衆性が岩下を紹介することで天皇制国家における権威性とその下部構造において主体的に一体化したことを明らかにしてみたい。

六 奉送の実践思想

まず奉送に至るまでの経緯について、岩下自身の説明から引用してみたい。⁽⁶⁶⁾一九三三年六月七日、軽症患者および岩下と数名の職員合わせて約三十余名は、貞明皇太后が静養を終えて沼津御用邸から還啓する際に、静岡県民一般の奉送とは別に、病院所有地に近い東海道線の沿線で奉送した。もとより、癩患者のこうした機会は、社

会の強い忌避観ゆえに戦前にあつては到底認められるものではなかつた。

陛下には、大正天皇御崩御以来御引籠りのところ、昭和八年春始めて沼津へ行啓仰出されました。この報を得て院内一同の胸は如何に躍つたこととせう。晴れた日には病院の運動場から南の方、淡き天城の連峰と濃き香貫の翠巒の間に一抹の銀色に輝く静浦のほとり、その御用邸に、我等の皇太后陛下が御滞在遊ばすときいて私共は急に緊張しました。朝に夕に陛下の御無事と皇室のご繁栄の為に特別の祈が捧げられました。わけても沼津御到着の日、院の西方一キロ隔つるか隔てぬ程の東海道線を、陛下の御召列車が通過した時、感激は最高潮に達したのです。併しそれと同時に私共は日蔭者の淋しさをひしひしと胸に感ぜぬ訳にゆきませんでした。線路は病院の所有地の一部を貫いて走つてゐるのです。里の子等は皆美しく着飾つていそいそと奉迎に行くものを、あれ程の御恩恵を蒙り乍ら私達は世にいまはしき伝染病患者の故に平常は軽症患者が伐木採薪の作業に出掛ける院所有地に於てさへ奉迎は許されません。前年の秋、聖上陛下が関西大演習より御還幸の際、御召列車なりと拝観させていたゞかうと国旗を用意して出発しようとした時、警察から禁止されてしまつた。この心の痛手を思ひ出して私達は

御遠慮申上げました。併し百有余名の親代りとして、院長は一同のこの心を黙殺するに忍びませんでした。遂に四月二十七日、意を決して無位無官の身を顧みず大胆にも沼津御用邸に拝趨いたし、日頃の御礼を西邑事務官殿を通じて言上致しました。其際事務官殿は非常に御親切に院の狀態等をご質問下され、ご多忙中殆ど一時間に亘つて各種の事情をご聴取下されました。私は唯々感激にみちあふれたのであります。将に御暇乞をせんとした刹那、余りの御親切に気を許した故か、私の胸底に潜んでゐた言葉が遂に発せられてしまひました。私は率直に患者一同の切なる御願として、御還啓の砌には是非鉄道沿線適宜の場所で、特別の御詮議によつて奉送の儀御許可ありたき旨を申上げましたところ、陛下の大御心をご存知の事務官殿は即座に「自分は至極結構と思ふ。宮内省の方は尽力してみよう。併し警察の意向も聴いた上で。」との御返事を頂きました。私は天にも昇る心地で御用邸を拝辞し、直に患者諸君を集めて事の次第を復命しました。

(中略)

この御仁慈(引用者注…五月二十八日に、貞明皇太后が入江皇太后大夫を神山復生病院へ差遣し慰問させたこと)に感激した院内には、是非奉送を、といふ声が益々高まりました。私も最早座視して居られず、いよいよ御還啓の期日も発表になつた五月

三十一日、愛生園への患者輸送のお手伝ひをした序手に、長島行の患者さん達と同車して静岡にゆき、知事、警察部長、衛生課長へ宛嘆願書を提出し、前日御殿場署長をも訪うて諒解を乞ひました。其時既に御用邸の方からも御話があつたものと見え、六月六日、ご還啓の前々日午前、緑川衛生課長が御殿場署長を連れてわざ／＼御来院になり、奉送の場所を御撰定下され、御内意により患者奉送の場所より1軒前に目印の日章旗を樹立して頂きました。一方私は御殿場駅長に依頼して御召列車が其地点を通過する時間を調査して貰ひ御用邸へ申上げ、用意万端と一のへました。此時の院内の歓喜は到底筆紙には尽くされませぬ。⁽⁶⁸⁾

この奉送に参加した丁氏によれば、対応した県当局は奉送を許可するに当たって(一)集落の中を通らない、(二)団体行動をとる、(三)奉送の場所は病院から一番近い駒門踏切の両側百メートル以上離れた場所に限る、という条件を付したという。⁽⁶⁹⁾さらに、奉送に参加する者の選定に当たっては、歩行に支障のない者かつ症状が軽度な者であって、本人の承諾を確かめた上で行われたという。この点については、もとより事前に県から「生徒児童其他団体員中疾病アルモノ及身体虚弱者ニシテ動靜ニ大ナル支障アル者ハ遠慮セシムルコト」という項目を含む奉送時の注意点に関する通牒が、富士岡

村長を含めた東海道沿線の各町村長に出されていたし、また、御殿場警察署長から富士岡村長宛の警衛・衛生・治安についての指導依頼書も出されていた。⁽⁷⁰⁾こうした行政指導が、先の県当局が示した条件の基本に置かれたわけである。一方、院長の岩下から静岡県知事等に宛てられた嘆願書はきわめて短い事務的なものではあったが、そこには天皇を代表とする「公」(「官」)が体現した「公共」(「民」)として、両者の信頼関係に基づく周知の共通認識が含意されていた。⁽⁷¹⁾たとえば、貞明皇后から時の静岡県知事関屋貞三郎への照会を端緒として、静岡県社会課の肝煎りで一九二一年に創設された神山復生病院への支援団体「神山復生病院静岡県後援会」は、病院所在郡である駿東郡長が会長を務め、県知事以下県の幹部役職者らが顧問を務めるというように、まさに県民挙げての後援活動が展開されていた。⁽⁷²⁾

こうした状況にあって、患者の奉送要望の高まりに対して岩下が積極的に応えていった背景には、患者の「皇太后陛下の御慈愛に感謝の証を」という願望から発せられて「無理を承知で院長直訴の行動」に出たという請願行動に至るまでの経緯があったという。⁽⁷³⁾こうした患者の直接請願に対し、岩下は屈したのではなく「最早座視して居られず」という状況になったことからすると、患者の奉送要求を社会的実践へと昇華させるための基本的パス・ペクティヴを、すでに岩下自身が保持していたに違いない。⁽⁷⁴⁾では、癩患者ゆえに一般人の当然保有している社会活動の機会さえも承認されない現実の中

で、岩下があえて同時代人のもつ天皇制国家における（癩患者を含む）民衆の社会化意識に注目して救癩活動を展開した理由は何処にあったのか。それには、もう少し当時の癩患者をめぐる社会思潮と岩下自身の思想形成について補足説明しなければならぬであろう。

当時の癩患者は、一般にどのような人間観のなかで固有な社会的位置づけがなされていたのであろうか。一九三〇年代から政策的に進められ、官民協力のもとに成果を上げた「無癩県運動」に関して、患者の絶対隔離運動を積極的に推進した代表者とも言える光田健輔は、「軍人は国のために屍を満州の野に曝すを潔とし、進んで国難に赴いた。銃後の人は之れを支持するに勉めた。⁽⁷⁴⁾それと同じく我等も村の浄化の爲めにも自分の疾病を治す爲めにも進んで療養所に行くべきである。況や皇太后陛下が日夜我等病者の爲めに御軫念遊ばさるゝと聞くに及んでは一日も早く不安の旧里を捨てゝ療養所に行くべきである」と、在宅癩患者に向けて説いている。⁽⁷⁵⁾引用の前半部分からは、国策の遂行に寄与すべき生産的・建設的な構成要素としての人間観が基底にあるとみてとれる。そこからは、当然ながら癩患者のような穢れ観を伴って、劣性国民の刻印を押されたがゆえに非生産的・非建設的とみなされた国家的要素は、少なくとも通常の社会に負債を負わせることを避けるべきであると結論される。また後者からは、「国母」あるいは「慈母」として皇太后が象徴的に昇華定位させられている時代状況下において、皇恩への報謝を行為に

表すために挙国一致すべき「皇民」としての人間観が認められる。つまり、こうした統制社会を支える二重強化の人間観が主流化することによって、とりわけ絶対隔離の国民的運動に影響されて抑圧的「当為」性のなかに押し込められることになった癩患者は、さらに必然的に社会的「存在」性をも奪われることになったのである。しかし、すでに皇国史観への応答のところで検討したように、岩下には天皇制ファシズムに収斂する現実の権威を、消極的ではあっても承認する思想的基盤があった。

一方、岩下の思想形成から見ると、岩下の人間観は、本性として社会的な性格を帯びているものであるという認識をともなつて構築されていったのである。岩下は、非哲学的な唯物論の形であつてさえも、形而上学として文化の中に定着しているならば、生活者である人間にとっては「最善的な生活」——延いては最善の社会——になり得るとみた。⁽⁷⁶⁾この点について、岩下は自身の思想形成の到達点を説明している。それは、トマス・アクイナスのアリストテレス政治論注解中の言葉を引用したもので、その内容はトマスの人間観・社会観の妥当性を承認し支持するものであった。⁽⁷⁷⁾

最善の社会組織が如何なるものであるかを確実に探究せんと欲する者は、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、社会の最善な組織を知り得やう筈はない。なぜなれば、社会の中に於てこそ人間は其時々の状況に応じて、最も容易にその最善的生活に到達しうるものだから。⁽⁷⁹⁾

癩患者にとっての社会状況に応じた最善的生活は、「皇民」としての国民的・民族的アイデンティティを獲得するための要求を満たすことで確保し得たといえる。それゆえ、岩下の援助における実践思想は、権威への被支配者の応答とは異なった、患者自身がつ国民としての社会への帰属欲求を重要な基本的認識に据えて、民衆性を主体化させる機能をもつものであった。それは、概念としてのカトリシズムの中には容易に見出しにくい、トマス思想におけるひとつの核心的な実践思想の部分に当たるものであった。⁽⁸⁰⁾

七 おわりに

結局、思想家としての岩下は、自身認めて述べるように「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実験しうる機会を与へられた」こと⁽⁸¹⁾で、帰納的なアプローチから、思潮としての唯物史観や皇国史観をも含めた包括的な世界観を構築していったといえよう。それは、時代・社会の新たな要請にも応え得るものであった。しかし、それは新たな構築というよりもむしろ歴史哲学の視

座から、とりわけ中世から近世への思想的断絶、さらに同様な断絶が近代においてさえも起こっているとする認識を伴って、そうした不連続性を絶対的・實在的・民衆的観点から連続性としてとらえ直すとしたところに、同時代の思想にみられない岩下ならではの独自の視点があったといえる。ただ一方で、岩下が著作のみならず救癩実践を通して、近代思潮に対し民衆的視点から種々の批判的論点を提起したにもかかわらず、第二次世界大戦を経てからでさえ、岩下の思想的貢献が日本カトリシズムに弁証法的発展を遂げさせる基盤になり得なかったことは、今後検討を要する課題であらう。

付記 本稿は平成一六年度文部科学省科学研究費補助金(基盤研究(C))による研究成果の一部である。なお、本稿作成にあたり、(財)神山復生病院とその関係者およびカトリック東京教区事務所から史料閲覧を許可いただき、また、調査の際には大変お世話になった。ここに記して謝意を表したい。

注

(1) 「天皇制」という用語は生成史的には政治的な意味合いを帯びたものであるが、ここではその後の議論の派生的展開をも含めたより

広い意味で捉えている。

(2) 本稿ではこの概念を、民衆のもつ生活感情に源泉を置く土着的な意識性向であり、自己と社会規範とが融合して一体となることによって発現するものととらえることにする。それは、安丸良夫が言うように「自己の精神の権威と自発性の上に基礎づけられ」て、実践道徳として機能するものである。安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四、三二頁。

(3) 一般に権威は、発信者からの一方的な権力構造で構築されるものではなく、受信者による応答として、発信者への受容や支持が伴うという双方向性をもつものである。それゆえ、「権威性」という概念は権威の発信者側である上部構造と受信者側である下部構造の相関の上に成り立っている。また、「民衆性」は副次的な立場から権威の下部構造である受信者側の性格を基礎づけるものである。それゆえ、権威性は民衆性に支持されているといえる。本稿では、両者を対抗概念として分離した議論の立場をとるものではない。ただ、こうした権威構造における民衆性の側面を意図的に強調するために、あえて「権威性」とともに「民衆性」という概念を並用した。

(4) 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、一九九三、三頁。なお、岩下の略歴および岩下論としての先行研究は、たとえば拙稿「〈岩下壮一の福祉思想〉研究ノート―既往の岩下論の検討を中心に―」『愛知江南短期大学紀要』第三二号、二〇〇三、五七―六八頁を参照。また、近年の岩下研究として、福祉思想史研究から拙稿「岩下壮一の救済思想―指導性とその限界―」『社会福祉学』第四四巻一号、日本社会福祉学会、二〇〇三、一三一

二二頁および同「岩下壮一による救済事業改革の実際と思想」『愛知江南短期大学紀要』第三三号、二〇〇四、八八―一〇二頁がある。

(5) 半澤孝麿は、カトリック思想家岩下の同時代思想批判が「単に一般的に近代思想というよりは、とりわけマルクス主義と、ナチスも含めて右翼民族主義の危険を強く感じ取っていた」と、妥当な指摘をしている。半澤同前書、二八六頁。

(6) 小倉襄二『福祉の深層―社会問題研究からのメッセージ―』法律文化社、一九九六、七八―七九、八四頁。

(7) H・D・ハルトゥニアン「一木一草に宿る天皇制」『思想』No.七九七、岩波書店、一九九〇、八七頁。

(8) 近年における体系的な天皇制研究として、『岩波講座 天皇と王権を考える』岩波書店、二〇〇二がある。ここでは、他の王権との比較研究的視点も意識されているが、なお十分な比較研究は今後を期待しなければならない。

(9) アリストテレス著、山本光雄訳『政治学』岩波文庫、一九六七、六八―六九頁。なお、アリストテレスの意識における「国」とはポリスを指し、これは現代の国家に比べればはるかに小さい規模であるため、この政治論を現代の国家と個人等の関係に置き換えて考えることは必ずしも妥当ではない。しかし、本稿の議論ではそのように対象を厳密に指定する必要がないことから、十分に援用できると考える。

(10) 同前書、三四―三六頁。これは、デュルケームの有機的連帯の理論を想起させるものである。

(11) 同前書、七九頁。

(12) 同前書、七〇頁。

(13) 同前書、三〇七—三〇八頁。

(14) この点について、たとえば山口昌男は人類学研究の視点から、教育勅語などが「政治空間の均質化のための装置」であったと述べている。山口昌男『天皇制の文化人類学』立風書房、一九八九、二四—四一頁。しかし一方で、戦後の象徴天皇へと続く思想的基底において、天皇を文化の統合者と見る、より広い意味からの現代的観点も無視できない。栗原彬「現代天皇制論—日常意識の中の天皇制—」『岩波講座 天皇と王権を考える1 人類社会の中の天皇と王権』岩波書店、二〇〇二、一四四頁。

(15) たとえば、それは宗教団体への圧力として現象した。破壊にについては大本教、抑圧についてはカトリック教会、さらに変容については金光教をその代表的な例に挙げておきたい。大本教については栗原彬「千九百三〇年代の社会意識と大本—社会不安と両義性の宗教—」『思想』No.六二四、岩波書店、一九七六、三一—四七頁が、カトリック教会については高木一夫『大正・昭和カトリック教会史 日本と教会2』聖母の騎士社、一九八五が、金光教については桂島宣弘「民衆宗教の宗教化・神道化過程—国家神道と民衆宗教—」『日本史研究』日本史研究会、二〇〇四、七六一—一〇六頁がそれぞれ参考となる。

(16) 隅谷三喜男「転向の心理と論理」『思想』No.六二四、岩波書店、一九七六、二六頁。

(17) それぞれの段階に代表的な事象は、第一に明治憲法の制定、第二に教育勅語の発布徹底、第三に「国体の本義」の発布周知である。

(18) この対外的な社会情勢による帰属欲求の視点については、「皇国史観への応答」の章で検討する。

(19) 当然ながら、明治初期における国民と天皇との疎隔状況とは異なり、大正中期以降においては、国民と皇室の一体感が強調されてきた背景がある。片野真佐子『皇后の近代』講談社、二〇〇三、一五頁。

(20) 叙勲等の天皇による恩恵もこの父性原理に包摂される。なお、ひとつの理解の仕方として、栗原彬は天皇を象徴資本とみて、権威のこうした側面すなわち叙勲が社会の序列化を再生産する装置と捉えていることは興味深い。栗原前掲(14)論文、一四三—一四四頁。また、一九三〇年から貞明皇太后(節子)の計らいにより全国の救済団体に下賜金が定常化するようになったことは、民衆の皇恩意識が広く喚起され、不動のものとして確立するという影響をもたらした。片野前掲(19)書、一七〇—一七二頁。

(21) 時代による力点の移動について、たとえばジェンダー表象をたどることで十五年戦争期の天皇制と母性思想について検討した加納実紀代は、国民統合の一面として、父親不在の戦時下で子の養育を母親が担うという事情を反映して、この時代の天皇が国民の母性モデルにさえさせられていたことがあったと指摘している。加納実紀代「母性天皇制とファシズム」『岩波講座 天皇と王権を考える7 ジェンダーと差別』岩波書店、二〇〇二、二八三—三〇七頁。

(22) 皇后(または皇太后)の役割について、片野真佐子は前掲(19)書において「日本人のもっともやわらかで、けなげともいふべき心根を、国家へと吸収していく装置が皇后であった」と指摘している。

- (23) なお、本稿全体に関わることとして、「大衆」は「民衆」とは用語としての成立背景を異にしており一致するものではないが、本章および次章では民衆の意に限定して用いる場合を除き、引用文における岩下の用法にならって「大衆」に統一して用いることにする。
- (24) 岩下壮一『アウグスチヌス神の国』岩波書店、一九三五、一七四—一七六頁。
- (25) 唯物史観のもつ倫理的な性格についての指摘は岩下の独自の主張ではなく、その批判の論点は立場により異なるものの、マルキシズムに対する当時の他の批判者の主張にも通じるものである。一例を挙げれば、小泉信三「マルキシズム」『岩波講座 世界思潮』第二冊、岩波書店、一九二九、四三九—四八六頁。
- (26) この点に関して、安丸良夫は日本の近代化の中で本来至高の目的・価値をもつ通俗道徳が、行為の結果として必ず功利的利益をもたらしという予定調和的構造と化したことを述べ、「通俗道徳と庶民の功利的目的との…(中略)…接合・癒着のなかに、近代日本の思想構造の巧妙なカラクリの原基形態が露呈している」と指摘している。安丸前掲(2)書、六頁。なお、岩下によれば、近世において宗教と道徳との有機的関係が破壊されたという。岩下壮一『カトリックの信仰』講談社学術文庫、一九九四、二二五頁。
- (27) この問題を真正面から扱っている岩下の論文をみると、認識論における理性と信仰の関係についてトマス・アクィナスの哲学を明確にかつ全面的に支持していることがわかる。「新スコラ哲学」岩下壮一『中世哲学思想史研究』岩波書店、一九四二、三四三—四〇八頁。
- (28) この点についての基本的視点は、岩下の次の論文の中で説明されている。「自然的秩序と超自然的秩序」同前書、四〇九—四三八頁。なお、岩下によれば、トマス思想が自然的秩序と超自然的秩序の調和統一を最も完全な形で体現つけたという。
- (29) とくに後者に関して、岩下の依拠したトマス・アクィナスの政治思想については、たとえば次に示す柴田平三郎の一連の論考が手がかりとなる。柴田平三郎「神の善性(Bonitas Dei)としての『この世と人間』—トマス政治思想の神学的・形而上学的基礎—」『獨協法学』第五五号、二〇〇一、一—五五頁。「人間(Homo)・社会(societas)・国家(civitas)—トマス政治思想の基礎構造—」『獨協法学』第五九号、二〇〇二、三九—八四頁。「『聖なる教え』としての『政治学』—トマス政治思想研究への覚書—」『法学研究』慶応義塾大学法学研究会、七六卷一二号、二〇〇三、一五九—一八二頁。
- (30) 前者の欠落に関する岩下の主張では、「マルクスにおいては、労働が主で、人間は主ではない。これはまったく価値の判断の転倒である」とともに、「財産は手段であって、目的は人格的なものである」とされる。『岩下壮一全集』第九卷、中央出版社、一九六二、三九〇—三九一頁。また、後者の欠落については、カトリック信徒がマルクス主義者に代表される左傾思想家と混同されないように、国家と個人の関係について、こと兵役拒否及び戦争反対の問題について論じた中で、岩下は「正当なる主権の下にある、忠実なる市民として、国家の命ずるまゝに、剣を執る義務」があると、左傾思想のもつ非戦論や国家の保護及び個人人格への圧迫という実態と対比的に述べている。岩下壮一『愛と理性と戦争』カトリック出版社、一九

二六、二六頁。

(31) 岩下の日本におけるカトリック布教についての問題意識は、一般にプロテスタント教会が主に明治期の初期布教において上中層の農民や士族層を中心とした知識階級に広い支持を得ていたのに対し、カトリックにあつては下層農民等の非知識階級が主であつたという違いを基礎にもつていた。五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、一九九〇、二六九頁。なお、本稿で扱う範囲を超えているが、岩下がとりわけ知識階級のもつカトリシズムへの誤解として、その依拠するスコラ哲学の有効性を疑問視していたとみる点は、(一) 近世科学の勃興により崩壊したはずの中世スコラ哲学への実証主義的疑問、(二) 中世スコラ哲学が実在の哲学とは程遠い概念哲学であるとする疑問、であつたとされる。岩下前掲(26)書、三四六―三四七頁。

(32) 民衆の「国民」への統合については、荒川幾男「一九三〇年代と知識人の問題―知識官僚類型について―」『思想』No.六二四、岩波書店、一九七六、二一―四頁参照。

(33) 岩下自身、この観点からも唯物史観批判をしている。岩下前掲

(26)書、二二六―二二七頁。

(34) 同前書、二三〇頁。職業観については、当然ながらカトリックとプロテスタントの一般的な相違としても理解できる。まず、両者の前提は『新約聖書』ローマ書一二・四―八に示されている、キリストの肢体(各部位)が各々有機的連帯を成すという比喻とともに支持していることである。この前提によって、職業に機能的差異があることが必然化されてくることがわかる。しかしながら、その上部

構造とも呼べるレベルにおいては、プロテスタントの職業観は、対する下部構造を「世俗的義務」として普遍化させて、すべての職業を等価に位置づけるのに対して、カトリックのそれは下部構造としての機能的差異を超えて、精神性の道徳的価値を基準にしてヒエラルヒー化することになる。マックス・ウェーバー著、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、一九八九、一〇九―一一頁。

(35) 岩下同前書、同頁。当然ながら、そこには人間精神が理性と信仰の両義的存在であるという基本的認識があることは言うまでもない。なお、岩下はこのような人間観・社会観を十九世紀後半の「新スコラ哲学」と呼ばれるトマス哲学の復興型または亜型に見出そうとしていたのではなく、あくまでも中世スコラ哲学が体系化された頂点としてのトマス哲学に注目し依拠しようとしたことは特筆すべきことである。

(36) 同前書、二二八―二二九頁。

(37) 半澤孝磨は岩下を評して「徹底してノミナリスト的感覚の持ち主であつた」としているが、こうした評価は理解しがたいものである。半澤前掲(4)書、二四〇頁。岩下は徹底したノミナリスト批判者であり、その意味ではむしろリアリストであつたといえる。岩下前掲(27)書、四三五頁。

(38) マルクス主義を受容する側の大衆意識の形成過程については、たとえばロシアの専制政治下での権威主義を論じたアレクサンドル・ヤコブレフの考察が有力な導きとなる。ヤコブレフによれば、共産主義以前のロシアにおいて権威主義的社会原理が所与の厳しい

社会条件から生み出され、それがソ連共産党という党機構の権威主義を基盤から支持することになったという。アレクサンドル・ヤコブレフ著、井上幸義訳『マルクス主義の崩壊』サイマル出版会、一九九二、一五五―一六〇頁。

(39) 岩下壮一「訳者の序文」ジャーク・マリテン著、岩下壮一訳『近代思想の先駆者』同文館、一九三六、五頁。

(40) 岩下前掲(27)書、三五二頁。

(41) 運動の具体的状況については、内務省警保局保安課発行の『特高月報』昭和十年各月誌の各記事「所謂機関説反対運動の状況」(其の一)―(其の七)が詳しい。

(42) 卒業論文の原本は、大学ノート版の野線紙で本文五六丁のもので、現在カトリック東京大司教館で所蔵している。

(43) 岩下前掲(24)書、一七〇―一七一頁。

(44) 一九三五年四月二十五日付で、駐日ローマ教皇使節である大司教パウロ・マレラ、東京大司教であるアレキシス・シャンボンをはじめとして、日本の全教区長の連名をもって全国のカトリック信徒に向けて発せられた共同教書の示すところでは、「吾等の信奉する聖教の教義信条中には、秘密に付すべき点は微塵も無きは言うまでもなく」とその公明性を前提し、「建国以来国民精神の中に自ら含まれて居る皇室中心主義の精華を天壤と俱に窮無く愈々輝き弥らしむるやう、振起作興を期すべきであります。斯く努むるは、カトリック教徒たる諸子にとっては、即ち、真の日本カトリック教徒の道を実践み行ふことに他ならないのであります」と、存在として、また当為としての忠君愛国の生活・思想が強調され、奨励されている。高木

前掲(15)書、四九、五一頁。

(45) 岩下前掲(24)書、一七三頁。

(46) この点について、たとえば嶋田厚は一九三六年に欧州旅行した横光利一が帰朝第一作として発表した「厨房日記」をとり上げて、「種族の知性」と「論理の国際性」という両面価値をどのように理解するかという視点から、「一個人の混乱の場所ではなく、日本の知識階級全部の混乱の源をなしてゐる奇奇怪怪の場所でもあった」と、一九三〇年代の思想的な不安定状況を説明している。嶋田厚「種族の知性と論理の国際性」―横光の外遊前後―『思想』No.六二四、岩波書店、一九七六、二六七頁。

(47) 岩下前掲(24)書、一七二頁。

(48) 一九三〇年代に、日本帝国主義を支える理論、とりわけ単一民族国家から多民族国家への移行を意識した哲学的議論がなかったわけではない。ただ、その議論は十分な深化が見られなかった。たとえば、日本帝国主義の青写真となるはずだった大東亜共栄圏の構想が、単一国家から多民族国家への移行を伴うものであったという視点から、その支柱となるべき理論について田辺元の論を取り上げて論じた近年のすぐれた論考として、酒井直樹「日本人であること―多民族国家における国民の主体の構築の問題と田辺元の『種の論理』―」『思想』No.八八二、岩波書店、一九九七、五一―四八頁がある。

(49) 岩下前掲(24)書、一七九頁。

(50) もとより岩下にとって、宗教の問題と社会思想の問題とは同じ議論の場で語られている。

(51) 西洋哲学めいた急造りの理論とは、その代表として北一輝の

『国体論及び純正社会主義』（一九〇六年刊、ただし発刊直後に発禁処分）をはじめとする北の一連の著作を指すのか。

(52) 一九一〇年には、教皇ピウス十世の教皇任意教令により、カトリック教会の聖職者全員に対していわゆる反近代主義宣言を強制し、教会の内的崩壊を防止する策がとられた。岩下の司祭叙階は哲学研鑽を目的とした欧州留学中の一九二五年であるから、当然ながら彼が名実ともに反近代主義の立場を堅持していたと見てよい。上智大学編『カトリック大辞典 II』富山房、一九四二、四三頁。

(53) しかしながら、岩下の主知主義的立場は、デカルトの理性主義に対するトマス・アクィナスのスコラ的主知主義である。この立場は、神認識における人間理性の働きを「知る者と知らるる物とは、認識に特有な関係に於いて、各自の独立存在を失うことなしに同一になる」と、とらえる。岩下前掲(27)書、四〇七頁。

(54) 岩下前掲(24)書、一七九—一八〇頁。

(55) 同前書、一八〇頁。

(56) 旧富士岡村役場文書（御殿場市立図書館所蔵）によれば、一九三二年の社会事業功労者を村から推薦する上で神山復生病院に提出を求めた該当者の個人調書は、岩下以外の職員三名分（うち二名は過去の受章歴あり）が提出されている。しかしながら、病院幹事が添えた返信メモには「岩下院長は本調査書提出方遠慮固辞して居ります」とあることから、岩下についても行政側からの推薦の対象に挙げられていたことが確認できる。しかし、通常多年の功績を顕彰する目的をもつ社会事業功労者表彰に、救済事業に就いて二年ほどの岩下の名が被推薦者の一人として挙げられること自体に不自然さ

が残る。なお、博愛や慈善の事業で社会に貢献したとして表彰される藍綬褒章は、岩下の時代以前の私設の救済事業では、待労院（熊本県）を開設したコール（一九〇六年）、回春病院（熊本県）を開設したリデル（同年）に、また神山復生病院では第三代院長のベルトラン（一九〇八年）、第五代院長のレゼー（一九三〇年）にそれぞれ授与されている。

(57) 神山復生病院への皇室の慈恵に基づく両者の関係については、拙稿「戦前におけるわが国の癩対策の変遷とカトリック救済事業の意義」『名古屋大学比較人文科学研究年報』名古屋大学文学研究科比較人文科学研究室、二〇〇三、八八—一〇二頁を参照。

(58) とりわけ実践の中から岩下の皇恩への応答をみようとする意義は、言論統制下にあつて、半澤孝麿も指摘しているように岩下が優れたレトリシャンの一人であつたと思われることから、著作物からだけでは必ずしも十分に彼の思想の実像が把握しづらいと認識してのことである。半澤前掲(4)書、二五五頁。

(59) 藤野豊『日本ファシズムと医療』岩波書店、一九九三、一一三頁。

(60) 藤野豊の分析であり、また通説化した論理では、民族浄化論が国家と個人をそれぞれ対極に位置づけ、国家のために個人が犠牲になる構図で描き出している。しかし、岩下が基本的に依拠したカトリシズムの社会観においては、国家と個人はそれぞれの善が一方を肯定すれば他方が否定されるという一極的な関係でとらえるのではなく、併存として両者を二元的にとらえるところにその特徴がある。拙稿前掲(57)論文、九五—九六頁。

(61) もちろん、奈良時代において光明皇后が湯屋で頼者の背を流し膿を吸ったという説話が、古代から継承する皇恩の源流であることは言うまでもない。なお、この説話の文学的解釈については、たとえば阿部泰郎「湯屋の皇后—光明皇后湯施行の物語をめぐりて—」上および下『文学』五四(一一)および五五(一二)、岩波書店、一九八六および八七、七六—八七および七九—九二頁が参考になる。

(62) 片野前掲(19)書、一七〇—一七二頁。

(63) 岩下壮一「復生病院について」『感謝録』財団法人神山復生病院、一九三五、一八頁。

(64) 岩下壮一「祖国の血を浄化せよ」『聲』第七八五号、カトリック中央出版部、一九四一、七頁。

(65) 貞明皇太后による救済諸団体等への恒常的な下賜が始まる一九三〇年までに、皇室から下賜金等を受けた救済事業所(またはその代表者個人)とその内容については、以下のとおりである。

*

一九〇一年	慰院園	昭憲皇后	田中宮内大臣を差遣慰問
"	神山復生病院	"	香川皇后大夫を通じ金一封(無名)
一九〇七年	"	"	金一封(香川敬三・柳原愛子名義)
一九〇八年	"	"	金一封(香川敬三・柳原愛子名義)
一九〇九年	"	"	金一封(香川敬三・柳原愛子名義)

一九一二年 " 金一封(香川敬三・柳原愛子名義)

一九一三年 " 昭憲皇太后 金一封(香川敬三名義)

一九一六年 回春病院 貞明皇后 金一封

一九二〇年 神山復生病院 " 大森皇后宮大夫を差遣視察(経営難の状況)、関

屋静岡岡県知事を通じ金一封

封

一九二二年 " 金一封

一九二三年 大島療養所 久邇宮良子 吉本侍医を差遣慰問、金一封

一九二四年 ハンナ・リデル 皇太子 銀杯と下賜金(皇太子の成婚に際して)

静岡県内務部長を通じ金一封と患者人数分の反物

" 神山復生病院 貞明皇后

及び裏地

下賜金

一九二五年 全生病院

" 財団法人藤楓協会編『創立三十周年誌』財団法人藤楓協会、一九八三、二二七—二三二頁。

(66) この件については、岩下の筆による「皇室の御仁慈」(『感謝録』

財団法人神山復生病院、一九三五)に奉送時の状況およびそれまでの経緯が記されているほか、当時の入院患者で奉送に参加したT氏(当時十四歳)が最近手記としてその経緯を短くまとめた原稿がある。

なお、この手記はふれあい福祉協会発行の『藤楓協会五十年誌』に

掲載される予定である。ただ、両者の内容は基本的に類似しているが、年数や人数、時間等にかなりくい違いが見られる。恐らく、こうした数字の相違はT氏の記憶の誤りからくるものであろう。

(67) 『昭和八年度 沼津御用邸日誌』(宮内庁書陵部所収)の五月二十八日付記事から差遣慰問の事実が確認できる。また、前掲(63)『感謝録』(六一八頁)によれば、これは救癩事業に関心の深かった故昭憲皇太后の誕生日に当たり、神山復生病院の患者にその印である楓の苗及び下賜金を届ける目的で訪問したものであった。なお、同日誌から四月二十七日に岩下が沼津御用邸を訪問し、西邑事務官と面会したことについては、特定して確認することができない。

(68) 同前『感謝録』、五一六、八頁。なお、引用文中では六月六日が奉送の前々日と記されているが、当時の新聞記事等で確認しても奉送が六月七日であったことは間違いない。

(69) T氏前掲(66)原稿。

(70) 旧富士岡村役場前掲(56)文書。

(71) 静岡県知事、県警察部長、県衛生課長へ宛てた嘆願書(控、神山復生病院所蔵、宛名部分は欠落)は、下記のとおりである。

嘆願書

皇太后陛下に於かせられては畏多くも本院に対し常々御仁慈の御思召を以て難有御沙汰有し候段職員患者一同感激措く能はさるところに御座候就ては近日東都へ御還啓の際には感謝の微衷を表する為、本院附近の鉄道線路にて公衆に迷惑を及ぼさる地点を御撰定下され本院軽症患者約三十名奉送の儀特別の御配慮を以て御許可相願度御参考迄附近略図相添へ及嘆願候也

昭和八年五月三十日

駿東郡富士岡村

神山復生病院長 岩下壮一

(72) 「天皇」と「公」(「官」と「公共」)(「民」)の關係概念は、鈴木正幸の天皇制論を参考にした。鈴木正幸『王と公―天皇の日本史―』柏書房、一九九八、三三四頁。

(73) 百年史編集委員会編『神山復生病院の一〇〇年』春秋社、一九八九、八五―八八頁。

(74) T氏前掲(66)原稿。

(75) T氏によれば、患者の積極的な請願に「ほだされた」と岩下の説明とはほぼ類似した表現を用いていることから、患者の感情(社会的要求)を承認したことは、岩下の実践への起動力がすでに内的に準備されていたと見てよいであろう。

(76) 光田健輔「癩多き村の浄化運動」『愛生』六卷三号、長島愛生園慰安会、一九三六、二―三頁。

(77) 岩下前掲(39)序文、同頁。

(78) ちなみに、救癩に見るプロテスタントの人間観は、荒井英子によれば、とくに昭和戦前期においては、キリスト教元来の「心の救済」と「人權の回復」を中心的な視点にすえて形成されたものではなく、「銃後報国を第一義」とした社会一般のイデオロギーとまったく重なって作られていたという。すなわち、「信仰」と「人權」を分離して考える二元論の立場であったと指摘している。荒井英子『ハセン病とキリスト教』岩波書店、一九九六、一八九頁。

(79) 岩下前掲(39)序文。なお、アリストテレス政治論における該

当箇所は、アリストテレス前掲(9)書、三〇七頁。

(80) こうした理解は、稲垣良典が岩下を単なるカトリックの護教論者ではないと評価するところの延長線上に位置づけられるものであり、そのひとつの具体的な内容を示すものである。稲垣良典「解説」岩下前掲(26)書、九五九頁。

(81) 岩下前掲(39)序文。

(82) 岩下前掲(27)論文、三五二頁。