

## 内面世界に広がる社会関係<sup>(1)</sup>

—A.シュッツの社会関係論からみたハンセン病の意味世界—

On the social relation and extension of inner world

—Phenomenological analysis of the meaning  
world of Hansen disease in Okinawa—

中村文哉

Bun-ya NAKAMURA

はじめに

社会学において「社会関係」という概念から私たちが受けとるイメージは、対面状況における社会的相互行為を前提とするような、二人以上の行為者の間で展開される直接的な関係という実体的イメージである。ジンメル「心的相互作用」、ヴェーバー「社会的行為」、クーリーの「鏡に映った自己」、ミードの「一般化された他者」の役割取得、パーソンズの「二重の条件依存性」などは、こうしたイメージをもとに措定された概念であるといえよう。さらに、こうした点に加えて、仲間のように、持続的ないし再発的に行われる相互行為も社会関係の範疇に含めることがある<sup>(2)</sup>。

ところで、こうした定義によると、対面状況において直接的に現れない他者との関係は、再発的なものを除いて、社会関係とはみなされないことになる。社会関係は、直接的に現れる他者との関係性にのみ、限定されるのだろうか。もし、そうでないとしたら、そのような社会関係とはいかなるものであり、そしてそこにはどのような関係世界が開示されるのだろうか。本稿では、辞書的な意味、あるいは社会学理論において定説とされてきた社会関係概念では必ずしも十全に捉えることができないような、こうした局面を問題にしたい。

ところで、こうした問題を考察する契機を与えてくれたのは、筆者が6年ほど前から沖縄で行っているハンセン病問題に関する社会調査とA.シュッツの現象学的社会理論における社会関係論である。

正確には、筆者とハンセン病問題との出会いから、A.シュッツの社会関係論の可能性が筆者なりにみえてきたというのが実情である。私が沖縄で出会ったハンセン病経験者<sup>(3)</sup>の多くは、信仰をもち、文芸を嗜む人が多い。ハンセン病に罹患すること、あるいはハンセン病を経験したことと、文芸活動や信仰生活とは、どのような関係があるのだろうか。本稿の主題は、現象学的な視点からこの点を解明することにある。

以下、1ではシュッツが生前に刊行した唯一の著書『社会的世界の意味構成』（以下、『構成』と略記し、同書からの引用はSAという略号で示す）の第4章「社会的世界の構造分析」のなかで展開された現象学的な社会関係論について、この件に関連するシュッツの行論にもふれながら整理する。2では、沖縄におけるハンセン病問題について、本稿の主題に関連するものに限定して概略的にみていく。3と4ではそれぞれ、愛楽園における文芸活動と信仰生活について具体的にみてゆき、5では文芸活動や信仰をもつことによるハンセン病経験者の体験世界の広がりやシュッツの社会関係論から捉えることを試みたい。

註

(1) 本稿は平成12年度文部省科学研究費補助金（「奨励研究A」、課題番号12710106）による研究成果の一部である。なお、本稿を上梓するにあたり、「沖縄愛楽園」の入所者の方々、「沖縄

県ハンセン病予防協会]、「多摩全生園」の「ハンセン病資料館」の協力を得ることができました。記してここに感謝の意を表すものです。

- (2) 有斐閣刊の社会学辞典によると、社会関係とは「複数行為者間の相互行為が特定の方向・内容・形式をもって持続的または再発的に行われる状態になっているとき、その当事者たちは一定の社会関係にあるといわれる」と説明されている。本稿は、こうした社会関係概念を否定するのではなく、この定義の意味を諒解しつつも、それでは必ずしも十全に捉えることができない社会関係の関係構造と関係世界を明らかにするものであり、この意味で、本稿の趣旨は上述の定義を筆者なりに補完することにある。
- (3) 筆者のフィールドである「国立療養所・沖繩愛楽園」の入所者のハンセン病は完治している。それゆえ、言葉の正確な意味において、入所者のことをさす言葉として「ハンセン病者」という表記は、現状に合致しない。それゆえ本稿では、「ハンセン病経験者」という言葉を主に使用するが、以下では、文脈に応じて「ライ」「癩」「ハンセン病者」と表記することもある。

## 1. シュッツの社会関係論について

1では、シュッツが『社会的世界の意味構成』の第4章「社会的世界の構造分析」で論及した社会関係論について、みることにしたい。

シュッツの社会関係論は、シュッツ社会理論にとって理論上の出発点をなす行為と意味をめぐる問題系、すなわち自己自身の持続における「有意味な体験の構成」(SA,62:61)という問題系を踏まえて展開される。まず、この点からはじめよう。

ヴェーバーは、社会的行為に結びつけられた思念された意味を理解することにより、社会現象を捉えるという理解的方法を社会科学の方法論として定式化させたが、彼の理解社会学に対して現象学的な基礎づけを試みたシュッツの社会理論の出発点は、行為者の意識体験にある。シュッツによると、社会的行為の意味とは、行為者の「体験の流れ」(SA,62:61)である持続的意識流のなかか

ら、志向的な「配意の作用 Akte der Zuwendung」(SA,69:68)や「生への注意」(バルクソン)といった反省的な意識の注意作用によって際だてられた「有意味な体験 sinnvollen Erlebnisses」をさす(SA,69:68)。行為者自身の意識体験にまで遡及することにより、行為の意味を意識現象として捉え、「有意味な体験」の構成やその構造を問うところに、シュッツの現象学的社会理論の出発点がある。

こうした出発点に立脚するシュッツの現象学的社会理論がもつ社会的な意義は、以下の点にある。社会的行為の意味を行為者が主観的に思念した「動機の意味」と定義するヴェーバーの理解社会学は、行為者の見地にたち、社会的行為の意味のあり様を問う方法論的個人主義の理論的戦略を徹底させる。しかし、ヴェーバーは、行為の初発の動機の意味と行為結果の因果関係を問題にするだけで、行為者自身が自らの意識体験のなかで、いかにして行為の意味を構成したのか、その構成過程や構造については不問に付す。そればかりではない。ヴェーバーは、社会的行為の意味が、当該の行為者によって把握されたものであるのか、それを科学的に観察している社会学者によって把握されたものであるのか、必ずしも明確に区別してはいないし、行為者の構成した意味が他者によって変更されるより複雑な社会的状況、さらには行為者が構成した意味をめぐる自己理解と他者理解の関係をも、不問に付している<sup>11)</sup>。

シュッツの試みは、こうしたヴェーバーの理解社会学の理論的不備を補完しようとするものである。シュッツは、当該行為者の意識体験を離れて行為の意味を捉えることはできないという点を、ヴェーバー以上の厳密さをもって現象学的(哲学的)に徹底化させたといえよう。社会科学が依拠しなければならない理論地平が、行為者自身の意識体験における「有意味な体験」の構成、すなわち社会的行為の意味構成に求められるのは、行為者の主観的な意識体験をさしおいて、社会的現実に迫ることはできないという事情による。

とはいえ、シュッツの視線は、単に、行為者が

自己の持続において構成する「有意味な体験」や、そこから帰結する行為者個人の意味世界だけに向けられているのではない<sup>2)</sup>。シュッツは、行為者の意識体験を理論的出発点とし、そこから社会的な意味現象の記述、すなわち行為者によって構成された意味世界が社会的世界を背景に構造化される側面、さらには個人的な意味世界や行為の主観的な意味が他者のまなざしによって捉えかえされ、相対化される側面に対しても、向けられる。フッサールのいう超越論的現象学の手前に位置づけられる「現象学的心理学」(SA,56:60)の準位に定位し、「内世界的な社会性における意味現象」(SA,56:60)の分析を主題とする『構成』において、これらの諸側面に関する問題群は、たとえば他者理解、相互行為、社会関係など、間主観的な意味現象に関わる論点として、『構成』第3章の「他者理解の理論の概要」や同書第4章の「社会的世界の構造分析」で主題化されている。社会的な意味現象の現象学的把握をめざすシュッツの社会理論(「自然的態度の構成的現象学」)の基調を、「有意味な体験」の構成やそこから帰結する意味世界などの主観的な局面と、それらの主観的局面が他者との関係のなかで相対化される局面の双方を捉える点に求めることにより、その社会学的可能性が開かれてくるのではないだろうか。

以上で、シュッツの社会理論の出発点が、行為者自身の意識の持続における「有意味な体験」の構成にあることをみてきたが、この点は彼の社会関係論にも踏襲されている。シュッツによると、社会関係は「志向的に他我と関連した自我の意識体験」(SA,204:200)を出発点にしている。さらにシュッツは、この意識体験を「他者定位 Fremdeinstellung」(SA,205:200)および「他者への働きかけ Fremdwirken」(SA,208:204)に区別する。「他者定位」とは、たとえば、偶然、同席した人を単に眺めやる場合のように、他者への働きかけを欠如させたまま、他者へと一方的にさし向けられる意識の志向的な注意作用を意味する。一方、「他者への働きかけ」とは、たとえば同席している人が自分の所有物を落としたのに気

づかないので、私がそれを拾ってあげようとする場合のように、外的行為に先だつ何らかの企図に基づき、他者へと自発的に働きかけようとする際に、さし向けられる意識の志向的な注意作用を意味する。そして私の「他者への働きかけ」が、相手の私に対する「他者への働きかけ」を喚起するとき、そこに「社会的な働きかけ soziales Wirken」(SA,217:213)が成立する。

ところで、他者定位は、志向された他者が私の意識の前に現れる仕方により、次の二つに区別される。まず、私たちの意識の前に直接的に現われる「生身の他者」に差し向けられる志向作用を、シュッツは「汝定位 Dueinstellung」(SA,228:225)と措定する。他方、私たちの意識の前に間接的に現われる他者に差し向けられる志向作用を、シュッツは「かれら定位 Ihreinstellung」(SA,282:253)と措定する。

シュッツが「他者定位」を上述の二つの定位に区別した論拠は、他者体験の直接性と間接性にある。私たちは、まず、<今・ここ>に居合わせている生身の他者を志向することができる。こうした生身の他者は、私たちの身体が直接いあわせる世界でのみ出会うことができる。それゆえ、そこでの他者への志向作用は「汝定位」となる。シュッツは、私たちが身体を携えて<今・ここ>に居合わせている世界を「社会的ウムヴェルト」(SA,219:215)、そしてそこで直接的に体験される他者を「ミットメンシュ Mitmensch」(SA,203:198)、ミットメンシュとの直接的な社会関係を「ウムヴェルト的社会関係」(SA,219:215)と、それぞれ定義する。

他方、たとえば電話をする場合や、今は不在の他者を回想する場合など、私たちの社会的ウムヴェルトには直接いあわせていない他者を志向することがある。私たちは、こうした他者と想像のなかで間接的にのみ出会うにすぎない。それゆえ、そこでの他者への志向作用は、「かれら定位」となる。シュッツは、現在のところは居合わせていないが、私の持続と共時的に存在しているために間接的に体験される世界を「社会的ミットヴェルト」

(SA,202:197)、そしてそこで間接的に体験される他者を「ネーベンメンシュ Nebenmensch」(SA,203:198)、ネーベンメンシュとの間接的な社会関係を「ミットヴェルト的社会関係」(SA,245:242)と、それぞれ定義する。

以上のように、シュッツは他者体験の直接性と間接性を論拠に、二つの世界概念と社会関係概念を措定する。私たちの世界体験において、私の身体は常に社会的ウムヴェルトに居合わせつつも、私たちが生きる社会的現実の領域は、社会的ウムヴェルトを超越して、社会的ミットヴェルトにまで広がる。シュッツが「社会的世界の構造分析」のなかで問題にしたのは、私にとって常に<いま・ここ>に現われる社会的ウムヴェルトを中心に、社会的ミットヴェルト、さらには「社会的前世界 soziale Vorwelt」(SA,203:198)や「社会的後世界 soziale Folgewelt」(SA,203:198)にまで広がる私たちの世界体験の構成のあり様と体験世界の構造の問題である。この意味において、シュッツの現象学的社会理論は<社会的体験の現象学>ということができるだろう。

ところで、シュッツの社会関係論のなかで興味深いのは「他者定位」の概念である。社会学理論において、社会関係や相互行為という術語は、本稿の冒頭でふれたように、実体的に存在する自己と他者が相互に応答しあう対面的関係とみなすのが一般的であり、私たちが日常的に使っている言葉の意味の上でも、そのように考えるのが常識的であろう。この点を考慮すれば、自己の側での一方的で、しかも他者への働きかけを欠如しているシュッツの「他者定位」概念を社会関係の一樣態とみなすのは、一見すると、不適切な規定であるように見える。社会関係や相互行為という術語で表現される事態は、むしろシュッツのいう「社会的な働きかけ」のほうが適切であるように見える。しかし、なぜシュッツは、「他者定位」という一方的な他者への志向的作用を社会関係の一樣態とみなしたのだろうか。「他者定位」概念の理論的な射程はどのような点にあるのだろうか。

## 註

- (1) シュッツは、ヴェーバーの理解社会学について、「彼の社会的世界の分析は、社会事象の諸々の要素をこれ以上還元できない、あるいはこれ以上に還元を要しない形態においてはつきりさせたごくうわべだけのところで中断されている」と指摘し(SA,15:19)、その個々の問題点を次のように論述している。「ヴェーバーは、経過としての行為 Handeln とすでに完了した行為 Handlung、産出活動の意味と産出物の意味、自己の行為と他者の行為、あるいは自己体験と他者体験、自己理解と他者理解の区別をしていない。彼は、行為者がいかに意味を構成するのかについて問題にしないし、またいかに意味が社会的世界における参与者や局外の観察者によって修正変更されるものであるかについても問題にしていない。また『他者理解』現象の正確な把握にとって、自己心理的なものと他者心理的なものとの固有の根本連関を明らかにすることは不可欠であるのに、これも問題にしていない」(SA,15:19)。
- (2) シュッツの社会理論に対する批判の一つとして、彼の社会理論を独我論であるとみなすものがある(Waldenfels,1980)。しかし、この批判は、「有意味な体験」やそこから帰結する個人的・主観の世界や意味のみを主題とするものとしてのみ、シュッツの社会理論を捉える誤った解釈に起因するといえよう。

## 2. ハンセン病の意味世界—沖縄におけるハンセン病問題の一局面—

私たちは絶望を体験したとき、どのようなことを考えるのだろうか。望みが絶たれた者の前にはどのような意味世界が広がり、そこで人間はどのように生きるのだろうか。

私たちは、普段、こうした問いを考えることはないだろう。しかし、不治の病に罹患したり死が避けられない状況になるなど、何らかの契機により、こうしたことを問わざるを得なくなる可能性は誰に対しても潜在的に開かれている。それにし

でも、人間の実存に関わるこの問いを真正面から論じるのは、あまりにも重たく深刻にすぎる。

さらに上記の問いに加え、親兄弟や友人たちとの社会関係の断絶、さらには職業や社会的キャリア、社会的な地位の喪失など、実社会との関わりが消去された、いわば「社会的に殺された」状況に追いこまれた人たちは、何によって生きるのだろうか。

おそらく、これらの問いを主題化させながら生きてきたことは、沖縄をはじめ、ハンセン病を患った人たちの共通経験の一つといえよう。2では、国立療養所「沖縄愛楽園」でのフィールドワークで筆者が得た経験をもとに、こうした局面をとりあげ、療養所の入所者の信仰生活や文芸活動の背景にある経験を照射したい。

鹿児島県鹿屋市にある国立療養所「星塚敬愛園」より以南には、奄美大島の名瀬市にある「大島和光園」、沖縄県名護市にある「沖縄愛楽園」、さらに宮古島の平良市にある「宮古南静園」と、私立を含めて全国で15あるうちの3つのハンセン病療養所が集中している。このことから明らかなように、南西諸島はハンセン病の多発地帯であった<sup>1)</sup>。この地域一帯の衛生状態の悪さと、亜熱帯性の気候や島嶼地域という地理的な条件が相俟って、ハンセン病が多発した一因とみることができる<sup>2)</sup>。しかし、島嶼という地理的条件は、不幸なことに、この病気を多発させる一要因となるだけでなく、この病気に対する偏見や差別、排除を強化する一因にもなっているようにおもわれる。

まず、島嶼地域に固有な特性として、居住地域の狭小性を指摘することができる。さらに、居住地域の狭小性は、しばしば家屋そのものの狭さや家屋の密集を帰結する。そして、家屋の狭さは、「らい菌」の保菌者と、それに対して免疫をもたない乳幼児の濃厚接触をもたらす可能性があり、菌の種類によっては、その家族の成員が感染源になる場合がある。特に戦前の沖縄では、大家族が小さな住居で生活するケースが多かったことを考慮すれば、この地域でハンセン病が発生する確率は、相対的に高くなるということができよう。

さらに家屋が密集する場合、プライバシーを保護することが相対的に困難であり、ハンセン病を発病したことにに関する情報やこの病気に対する偏見を蔓延させるのに、格好の条件を形成してしまう。沖縄の場合、「郷友会」組織にみられるように、住民の地縁関係への強い依存を考慮すると、発病者やその家族・親類に対する地縁関係からの排除も、相対的に強くならざるをえなくなることが想定される<sup>3)</sup>。この点に関しては、様々なケースがあるため、安易に一般化はできないが、筆者がフィールドワークで得た入所者たちの語りの多くから、地域住民がハンセン病発病者を排除していく過程を以下のように捉えることができる。

まず、発病しても、症状が顕在化するまで通常の生活を送ったり労働することは可能である。しかし、症状が人目につくようになると、日常生活空間や労働現場から排除される。そうになると、発病した人は、近隣からの監視の視線に晒され、家から外出できない状態になる。人目を避けて外出したことがばれば、近隣からその家族に苦情が寄せられたり、非難をあげせられたり、さらにエスカレートした場合には「村八分」のような扱いを受ける場合があったり<sup>4)</sup>、あるいは、訪問者にみつかるのを防ぐために、家族によって発病者は奥座敷や離れに監禁される場合もあったようである。しかし、筆者の聞きとり調査によると、親が断固としてハンセン病に対する排除や偏見を許さない構えをとる場合には、発病前の生活をそのまま継続することができたようである。

ところで、発病した人に兄弟がいる場合は、学校で差別的な扱いを受けることがある。また、親類にとって、自分の家系にハンセン病を発病した人がいることがわかった場合、職を失ったり離縁されることがあったため、発病者の家族は親戚づきあいの輪から閉め出され、血縁関係からも排除される可能性が生じる。

以上のような事態に直面し、発病者や親は、場合によっては親子心中をはかろうとするまで、社会的に孤立させられ、精神的に追い込まれてしまう。そこで、患者はやむなく自分から離家するこ

とになる。

以上から、発病者の排除の構造を次のように示すことができる。親族も、発病者とその家族を地縁関係から排除した周囲の視線を受けることになる。しかし、親族は、職や婚姻といった社会関係からの排除を回避するため、周囲の視線に同調して、発病者とその家族を、血縁関係から排除しようとする。このように、発病者とその家族は、近隣周辺から、そして親族からの二重の排除を受けることにより、社会的に孤立してしまう。そして地縁の排除と血縁的排除という排除の二重性は、沖縄人にとって社会的な生業を営むことを困難にする。ところで、ここでいう血縁関係からの排除とは、親戚筋などとの関係の断絶を意味し、発病者と親との関係の断絶を必ずしも意味しない。入所者の語りを聞いている限り、沖縄の場合、いろいろなケースはあるものの、発病者と親との関係が断絶することは稀なようである。

離家した発病者は、村はずれに小屋を建てたり、あるいは墓地とされていた洞窟やガンヤー<sup>6)</sup>とよばれる棺桶を安置する小屋などで、生活することになる。食事は家族が届ける場合が多かったようだが、近くに海がある場合は、自分で食材を確保できる海岸べりに小屋を建てるケースが多かったようである。愛楽園の入所者の語りの多くによると、「隔離される」ということは、療養所に入所することではなく、地縁的共同体や実家から離れ、小屋や洞窟、ガンヤーなどで生活を余儀なくされることを意味する。但し、強制入所させられた人は、その限りではない。

ところで発病者は、村はずれの小屋や洞窟、ガンヤーなどにいる限り、「社会の人」<sup>6)</sup>から排除されたり、差別的な仕打ちを受けることはなかったようである。推測の域は出ないが、沖縄の場合、普段は人があまり近づかない洞窟やガンヤー、あるいは浜辺など、村や区ごとに発病者が生活する空間が「隔離所」ないし「集合所」として確保されており、発病者がそこにとどまることを、地縁的共同体の成員は承認していたようである<sup>7)</sup>。

こうした状況に追い込まれた発病者が、愛楽園

に収容されたり入園する経緯は、様々である。3で取り上げるが、愛楽園創設の功労者、青木恵哉と行動を共にしていた人たちは、開園時に入園することができた。筆者が入所者の語りから聞いたところによると、開園後は、愛楽園から巡回検診にきた医師や看護婦、あるいは地域の保健婦に勧められて入園した者<sup>8)</sup>、愛楽園の噂を聞いて自ら訪ねた者、さらには警察や役人をお願いして入園したという、本土では考えられないようなケースもあったようである。しかし、こうしたケースとは正反対に、警察に追い回されて、半強制的に入園したケース<sup>9)</sup>、沖縄戦直前にあたる1944年9月に、日戸大尉により、約600名の患者が強制収容されたときに入園したケース、さらに沖縄戦後の1945年にアメリカ軍による統治政策の一環として、戦時中に愛楽園から離散した者を含む患者の強制収容が行われたときに入園したケースもある。このように、入園の経緯は、多様である。

沖縄の場合、地縁・血縁関係からの排除が厳しかったため、入所者にとって愛楽園は「社会の人」たちからの偏見や差別を気にすることなく生活ができる場であったようである。この点で、愛楽園は、ヨーロッパに古くからある「ラザレット」のように(犀川:1999,17)、療養機関というよりは救済的保護機関としての性格が強かったといえよう。

しかし、入園は一つの「ショック」の体験でもある<sup>10)</sup>。入園後は「らい予防法」のため、退所はもとより、外出も困難になる。さらに入所者は名前を変えられ、園に適應することが要請される。入所者は、入園することにより、地縁、血縁関係はもとより、それまでの実社会との社会関係が断絶し、社会関係の極端な縮小が起こる。さらに、実社会でそれまでもっていた社会的地位や社会的キャリアはもはや通用せず、自己の社会的アイデンティティを喪失することになる。そのため、入所者は、療養所という場のなかで、社会化のやりなおしをしなければならなくなる。入園により名前が変わることから指摘できる点は、入園により、それまでの自分が「社会的に死ぬ」という事実性

が入所者の自己に刻印されてしまう点である<sup>99</sup>。

園での日常生活は、これまでの筆者のフィールド・ワークでは必ずしも詳らかではないが、戦前は自給自足の生活であったため、入所者には、家畜の世話や農作業をはじめ、炊事、土木工事、そして軽症患者が重症患者を介護する〈付き添い〉といった「園内作業」が課せられていた。本来であれば、これらの「園内作業」は療養所職員が行うべきものである。しかし、看護婦をはじめ、人手が足りなかったため、このような作業が課せられることになった。こうした「園内作業」は、本土の療養所でも行われていた。

ところで、愛楽園は第二次世界大戦下での戦場経験をもつ<sup>100</sup>。愛楽園は軍港であった運天港の対岸に位置し、しかも空から見た愛楽園は工場のように見えたため、アメリカ軍は愛楽園を軍事工場とみなし、重畳攻撃をしかけた。そのため、愛楽園は壊滅的な打撃を受けた。しかし、その時の園長、早田皓の指示により、「園内作業」で掘った壕に身を隠していたため、直接、爆撃を受けて命を落とした入所者は、幸いにもいなかった。しかし、この「園内作業」により、多くの入所者が手足や指を失った。また、壕内ではマラリアが流行し、そのために多くの人が命を落とした。愛楽園の入所者は、沖縄戦により、多大な犠牲を払うとともに、死と隣り合わせの限界状況を経験したことになる。

アメリカ民政府時代の愛楽園は、復興の立ち遅れ、園長の不在など、戦禍の影響をもろに受け、物質的にも精神的にも、苦しい状況におかれた。こうした状況を克服し、「園内作業」も廃止され、本来あるべき療養生活を送れるようになったのは、本土復帰以降である。

以上で、戦前から今日に至るまで、沖縄のハンセン病患者がおかれた境遇を概略的にみてきた。当然、上記のような暗い出来事ばかりが続いたわけではないだろうが、しかし、以上のように整理すると、沖縄のハンセン病経験者は、発病による絶望感を端緒に、「社会」からの偏見・差別・排除に苛なまれ、入所後はそうしたことを直接体験

する機会が減ったようではあるが<sup>99</sup>、それまでの自己やキャリアを消去されるという経験をし、さらに戦場体験を強いられ、死と向き合う経験を余儀なくされてきたことになる。

文芸活動や信仰生活を営む入所者の日常生活の背景には、上記でふれたような過去の経験が、その地平として、存在している。

愛楽園の入所者には、こうした幾多の受苦にもかかわらず、絶望に負けてしまったり、ニヒリズムに陥らなかった人たちが、少なからず存在する。私がお付き合いさせていただいている入所者の多くは、あたかも過去に何もなかったかのように、静かに、そしてごく普通に日常生活を送っている。このような現実を目の当たりにし、これらの人たちは、どのようにして自らの受苦と向き合い、それを克服してきたのかという素朴な疑問を抱かざるをえない。

確かに、過去の受苦経験は、沖縄のハンセン病経験者だけではなく、どこの療養所においても、みられるものではある。しかし、愛楽園の入所者の作品を読み、その信仰生活にふれるとき、こうした沖縄特有の諸事情に由来する事柄の理解、すなわち愛楽園の入所者たちが、沖縄人であるが故に、体験せざるをえなかった共通経験と、互いに分かち合わなければならなかった問題に関する理解が必要ではないかと、筆者にはおもわれる。

今日、老後を向かえた入所者の生活は、自らの「生きがい」を求めて、文芸や音楽、あるいは陶芸など、趣味の世界に生きる人たちがほとんどである。筆者にとって、問題の所在は、その人が追求する趣味の世界の諸相だけにあるのではなく、その人の人格において趣味の世界がどのように成り立っているのか、そしてその趣味の世界には、どのような意味世界が開示されているのか、すなわち一人の人格において趣味の世界が生じてくる地平とその世界の関係構造を理解する点にある。文芸活動や信仰生活を営む入所者の日常生活は、何事もなかったように淡々となされている。しかし、その地平には、必ずしも上記でふれたことの全てが含まれるわけではないが、それぞれの過去

の体験が溶解した時間が流れているはずである。入所者の生の軌跡を、さりげない日常生活の光景から、どれだけ手繰り寄せることができるのか。この点は、入所者の文芸作品や信仰生活を理解する上で重要な論点になるのではないだろうか。

## 註

- (1) 因みに、犀川が掲げた資料（犀川, 1999, 185）によると、人口1万人に対する沖縄県での患者の発生率は、1900年度で本土の6.87人に対し沖縄県では11.6人、1930年度には本土の2.10に対して15.16人、1950年度では本土の1.33人に対して16.87人、本土復帰後の1975年度は本土0.79人に対して13.37人というデータがある。さらに、人口10万人に対する新患発生率は1950年以降、本土では1人を切っているのに対して、沖縄県では1950年度が13.75人、1975年度には5.85人であり、1人を切ったのは1990年度以降である。
- (2) ハンセン病が公衆衛生状態の悪さに比例して蔓延することを、疫学の見地から実証した先行研究として、犀川（1993）がある。
- (3) まだ仮説の域を越えるものではないが、本島よりも離島や島嶼地域の方が、地縁の関係からの排除がきつかったことが推測される。
- (4) こうした事例として、犀川は家坂孝三郎の「沖縄県癩濃厚地・久貝、松原検討報告」（『レプラ』10巻2号, 1939）を参照し、「……宮古島では、病者が定められた『集会所』に入所しないと、村の規定によって患者家族は、村民との交際を禁じられたり、1日2銭の背約金を徴収されたとも言われている」（犀川, 1999, 193）と指摘し、さらに「『隔離所』や『集会所』に入所しない患者は、村に住むことが出来ず、地域の外で浮浪生活をせざるを得なかった」とまとめている（*ibid.*）。
- (5) 筆者が入所者の語りから聞いたところによると、愛楽園がある済井出では、現在の愛楽園の敷地に近接するガンヤーがハンセン病患者の隔離小屋として使用されていたという。因みに、

名護博物館が屋我地地区を調査した報告書（名護市墓分布形態調査報告書・3 屋我地地区の墓）、1992）に掲載された「地図5 墓群の位置ほか」（前掲書, p.79）によると、愛楽園の敷地に近接するガンヤーの所在が記載されている。

- (6) 愛楽園の入所者の間では、「社会」や「社会の人」という言葉がよく使用される。ここでいう「社会」とは園外の世界のことを、そして「社会の人」は園外にいる人のことを意味する。「社会の人」に類する言葉としては、ハンセン病に罹患していないという意味をもつ「健康の人」という言葉もある。
- (7) こうした事例として、以下のようなものがある。まず沖縄本島の事例として、大正期の金武では海外移民が多く、その送金で村全体が裕福だったこともあり、患者を海岸近くの畑に隔離し、そこで耕作することを認めていたという。そこには水や薪が豊富にあり、患者は物乞いをする必要はなかったという。家族からの援助もあり、さらに「部落からも盆や正月には泡盛を1人当たり1合、金一封宛の慰問品も届いたという」（上原, 1964, 61）。さらに、「平安座、宮城、伊計の3離島と本村の字を合して1村をなし」ていた大正期の与那城村では、1916年に1人の患者が発生したが、爾来、10年間で13名の新患が発生したので、当時の小学校長が隔離の必要を説き、1926年に字の決議で隔離を決定した。最初は反対が多かったが、字から患者1人あたり20円と高額の出費をしたという（上原, 1964, 61-62）。

次に離島での事例として、大正期の多良間島では、「俗称新里原と言う原野に土地を得て隔離所を設置した」。この隔離所は、1棟2～3坪の掘立小屋が数棟建てられ、1棟に患者1人を住ませ、更に各3反歩宛の田畑を貸与して自活の道を講じてやったと言いつづられている」という（上原, 1964, 206）。さらに、明治20年頃の宮古島の平良町内では、100数名の患者がいたという。その対策として、当時の宮古島では、平良町西原のはずれにある俗称「ピンフ原」に



- 隔離小屋を建てた。ここは、「多良間隔離所の独居制とは異なって、長屋式の茅屋数棟を設けて、100余名と言う当時の患者のほとんど全員を強制収容して雑居させた」という（上原，1964, 206）。ここでも「町有地貸与による自活が維持方法として実施」（*ibid*）されたという。
- (8) 保健婦とハンセン病患者をめぐる実情については（川口，2000）が参考になる。
- (9) こうしたケースとしては（松岡，2000）を参照のこと。
- (10) ここでいう「ショック」とは、シュッツが多元的現実論で用いた概念を想定している。なお、ハンセン病罹患および治癒をめぐる「ショック」の問題については（中村，2001）で考察した。
- (11) 入園をめぐる「ショック」の具体的諸相については、稿を改めて考察したい。
- (12) 愛楽園戦場経験については、（早田，1972）が詳しい。
- (13) 但し、ここでは入所者と療養所を管理する立場にある者や設置者（国・厚生省）、医療関係者などとの間で差別的な出来事がしばしば生じたことについては留意する必要がある。このことは、全国患者協議会（全患協）の運動史をひもとけば枚挙に暇がない。

### 3. 愛楽園における文芸活動

3では、愛楽園における文芸活動の概略にふれておきたい。

愛楽園の入所者の多くは、詩をはじめ、俳諧、短歌、琉歌などを嗜む人が多く、作品集を刊行した者も多い。これらのなかには各賞の入選作品も多数ある。こうした愛楽園の文芸活動の興隆は、園内機関誌の刊行と軌を一にしているようである。以下では、愛楽園50周年記念誌として刊行された『命ひたすら』<sup>(1)</sup>における戦前と戦後の文芸活動に関する記載（『命』，94-95, 248-9, 336-338）に従い、みてゆきたい。

1938年9月1日、園の機関誌『済井出』誌に職員、入所者の文芸作品が掲載されたのが、愛楽園における文芸活動興隆の端緒であったといえよう。

翌1939年4月、園当局は、第1回懸賞文芸を入所者から募集した。選者は俳句・塩沼英之助初代園長、創作・宮川量事務長、短歌・三上千代婦長、琉歌・久場為友、詩・前田和友、児童文芸・松田ナミ医師であった<sup>(2)</sup>。こうした流れのなかで、長島愛生園から転園してきたある入所者が発起人となり、「入所者文芸部」<sup>(3)</sup>を組織し、1939年8月1日より同会の機関誌『くろとん』の刊行が始まった<sup>(4)</sup>。さらに「対外的な投稿活動」の展開として、塩沼園長が入所者の俳句を大阪の本田一杉の主宰する句誌『鴨野』に投稿したのを皮切りに、西条八十が主宰する『蠟人形』や、前川佐美雄が主宰する『日本短歌』に短歌を投稿する者、あるいはハンセン病の国立療養所、「熊本恵楓園」の『檜の影』に投稿する者も出るなど、文芸を通して園外との交流も始まった。

このような展開をみせるなか、『改造』に詩を発表していたある文人が入園して文芸活動の指導者になり、1941年1月1日に『くろとん』を改名して『布干瀬』を刊行した。しかし、1941年12月8日に太平洋戦争が開戦した後、1942年3月31日に『布干瀬』は『済井出』に改名され、「入園者文芸部」で編集にあたることとなった。『済井出』は、宮川事務長が病氣療養のため、本土に帰還したため、1940年4月1日号で休刊になっていたのを、この時期に復刊したことになる。しかし、復刊された『済井出』も日本の戦況が不利になり、沖縄戦が噂されだしたため、園から「詩を作るよりも芋を作れ」（『命』，95）と命令され、1944年3月に同誌は「自粛休刊」（*ibid*）に追い込まれた。こうして文芸の灯は、戦況の悪化とともに消えかかった。しかし、こうしたなかでも、青年寮で寮員の士気を鼓舞するため、1944年11月に『鵬翼』が刊行され、米軍の上陸が始まった1945年3月に29号をもって終了した。これにより、「園内から文芸の息吹は絶え消えた」（*ibid*）。

現在、筆者の手許にある資料からは、以上のことしか詳らかにならないが<sup>(5)</sup>、おそらく1938年に『済井出』が創刊されるまでも、個人のレヴェルではさまざまな文芸活動が展開されていたこと

が推測される。

愛楽園の終戦は、1945年4月23日と、事実上、沖縄戦が終戦となった6月23日より2カ月早かった<sup>(6)</sup>。終戦後、愛楽園の文芸活動は復興することになるが、その魁となったのは、本土療養所からの沖縄出身者の引揚に同行した「星塚敬愛園」の看護婦であった井藤道子の存在と、1952年4月10日に刊行された『愛楽誌』の刊行であったといえよう。

第二次世界大戦で沖縄は壊滅的な状態になったため、GHQから奄美大島および沖縄出身で本土療養所に入所している者は沖縄への帰還が許可された。井藤道子は、本土療養所から引き揚げる「保育所児童」(『命』, 248)の世話役として同行し、1947年5月13日に愛楽園に到着した。彼女の任務は、本来、それで終了であったが、戦禍に晒された愛楽園の惨状を目の当たりにし、そのまま沖縄ににとどまる決意をし、「米民政府の特別の許可」(『献堂』, 42)を得て、愛楽園の看護婦として着任した。彼女は、1947年の暮れに、文芸を愛好する引揚者たちと愛楽園文芸愛好会を組織し、年2回の懸賞文芸に応募した。なお、『献堂』によると、「園内の短歌会、橘寮の短歌会を指導」という記載がみられる (*ibid*)<sup>(7)</sup>。こうして、戦後の愛楽園に再び文芸活動の地歩が固められた。

入所者による『琉球新報』や『沖縄タイムズ』の文芸欄を中心に、対外的メディアへの投稿の機運が高まったのは、1950年に入ってからである。同年3月に宮良保の「無血の島」が『月刊沖縄タイムズ』の沖縄戦記録文芸募集に入選、さらに同じ時期に、宮良保の「神よりの使者」と、国本稔の「紅色の蟹」が『月刊 うるま春秋』の創作懸賞に入選するという快挙を遂げた。これらを機会に、現代の沖縄を代表する作家の一人である大城立裕が、1951年頃からしばしば来園するようになり、入所者との交流が始まった。ここからさらに、大城をはじめ、嘉陽安男、呉我春夫、船越義彰、松田守夫といった人たちの知己を得、これらの人たちが愛楽文芸の選者になった。

1952年、「文芸愛好会」、「珊瑚樹詩会」、「梯梧

琉歌会」が結成された。そして1952年4月10日、「入園者自治会文化部」は『愛楽誌』を編集して、発表作品を掲載した。

『愛楽誌』は、まず冒頭に「園内配置図」や園内のスナップ写真が掲載され、「序」では医療関係者が中心になり、愛楽園の現況や治療法の研究論文、園をとりまく課題などに関する文章が集められている。さらに、「沖縄救癩史に輝く人々」、座談会「当面の諸問題を語る」と続き、医学研究や医局、自治会などに関する園内の情報、そして入所者の俳句、短歌、琉歌、随筆や創作などが集められた「文苑」が最後にきて、さらに付録として1950年と1951年の愛楽園の「統計表」が続く構成になっている。

『愛楽誌』は、園勢や医療実績に関する頁と文芸作品の頁が全体の半分を占める。この点で『愛楽誌』は、純粋な文芸メディアとしてだけではなく、入所者や園内で働く人たちの情報交換の場を提供する園の総合機関誌という性格も持っている<sup>(8)</sup>。

しかし、そうした側面と同時に、終戦を迎えて園の復興をめざす当時の園の気概をこめて『愛楽誌』が編集されたこと、そして『愛楽誌』が「社会」に園内事情を公にする唯一のメディアであったと同時に、「社会」に対する啓発のためのツールでもあったことが、同誌の「あとがき」に表れている。

「★終戦のどさくさから立ち上がって、見る影もないまでに破壊されつくした園の建て直しに、懸命の努力を佛ってきましたが、昭和十九年々報を最後に、統計年報、そのほか園の現状を公にする機会を得なかったことは、長年にわたる心痛のたねでありました。[中略] ★申し上げるまでもなく、園の実情と、過ぎこし方をくわしく記録することは、私共の職責の一つに数えられます。これは一に先人に対する報恩の念と、陰に陽に御支援を惜しまれない当局並に社会の方々への感謝の一端ともなり、一に後代に対する指針につなが

り、将来に極めて大切な方向と基礎づけを提供してくれるものです。夙々のうちになった愛楽誌によって、如何様の役割が果たせるかわかりませんが、少なくともそのような意図に沿って編集は進められました。

さて、本土復帰以降の文芸活動は、各文芸賞の入選作品や受賞作品が相次いで輩出され、出版活動も活発になるなど、その興隆ぶりをうかがうことができる。

俳句の部門からみていこう。まず、『浜蟹の爪』(1971)を刊行した入所者は、1972年に「第7回沖縄タイムス芸術」の選賞と「文学奨励賞」を受賞したのをはじめ、1975年11月発行の「新沖縄文学特集号」に20句を掲載、1978年に「沖縄県俳句協会」主宰の「夏季俳句大会」では高句賞として入選、1979年2月発行の「藤楓文芸」では一席に入選、さらに1985年2月発行の同誌で特選と入選が続いた。

次に、『鷹の里』(1973)を刊行した入所者は、「1964年度角川版俳句大歳時記」に投稿した俳句が掲載されたのをはじめ、1964年に「琉球俳壇創設200回記念作品募集」に応募し、投句3位に入賞、さらに「1965年度第19回芭蕉祭献詠俳句」では特選になり、爾来、10年間、連続投句賞を受賞し、1967年俳句誌「俳句作家」同人になる。1968年「琉球俳壇300回記念作品募集」に応募し、投句6位に入選、併せて「精進賞」1位に入賞。そして1969年には「第3回沖縄タイムス芸術選賞」で選抜賞を受賞し、1972年「琉球俳壇15周年記念」の折には俳句1位入賞と、入選、入賞が続いた。

短歌の部門では、「沖縄タイムス芸術選賞短歌奨励賞」を受賞した歌集『あかね雲』(1983)や歌集『屋我地島』(1983)、「1986年度第21回沖縄タイムス芸術選賞(短歌部門)」を受賞した歌集『釣鐘草』(1985)などが輩出された。

こうした歌人のうち、『釣鐘草』を出版した入所者は三上千代に手ほどきをうけ、「日本短歌」に入会する。さらに井藤道子の紹介で1953年に『樹木』に入会、それ以外にも同年、『朝夕』『楡

の影』、『アララギ』に入会、1955年に『九年母』と『関西アララギ』、1961年に『鹿児島アララギ』、1976年に「沖縄県歌話会」に入会し、1961年には「琉球歌壇」、1969年には「沖縄タイムス歌壇」に投稿するなど、精力的な投稿活動を展開した。この入所者の場合は、文芸を通して「社会」との関係が紡ぎ出されていったといえよう。入所者にとって文芸作品は、「社会」と交わるための、一つのメディア的ツールであったといえるかもしれない。

上記以外にも、『古里の山』(1986)、『海鳴』(1988)、『十五夜』(1990)、などが刊行され、また、合同歌集も、1975年に『句歌集 蘇鉄の実』が、1980年に『愛楽園合同歌集 地の上』が刊行された。

琉歌では、1956年に「琉歌会」が『梯梧』を、さらに1962年には「愛楽園梯梧琉歌会」が『合同歌集 龍の都』を、刊行した。エッセイでは、1982年にエッセイ集『語らやなウチナー』、1986年にはその続刊として『続語らやなウチナー』が刊行された。1987年には、国本稔の作品が集められた遺稿集『終着駅からの手紙』が刊行された。

最後に、重要な記録誌として、1958年に青木恵哉は、自叙伝にして、愛楽園が開園するまでの沖縄救癪の歴史でもある『選ばれた島』を、さらに1976年には、入所者ではじめて司祭となった徳田祐弼が『日本聖公会沖縄教区愛楽園祈りの家教会沿革史』<sup>9)</sup>を上梓したことを付け加えておこう。

上記のような興隆をみせた愛楽園の文芸活動ではあるが、1960年代以降、プロミンによる治療が開始され、社会復帰者が始めると「社会」のメディアに対する投稿数も減りだした。さらに近年は入園者の高齢化のため、現在では「浜木綿句会」「光短歌会」「光琉歌会」が「文芸の灯を守っている」(『命』,339)。

## 註

- (1) 以下では、『命ひたすら一療養の50年一』(国立療養所・沖縄愛楽園入園者自治会編,1989)を『命』と、『祈りの家教会献堂30周年記念誌』(祈りの家教会聖堂30周年記念誌編集委員会編,

- 1984)を『献堂』と、それぞれ略記して示す。
- (2) 『命』によると、開園当初における愛楽園の文芸活動は、これらの人たちの指導のもとにはじまったことが指摘されている(『命』, 338-339)。
  - (3) この組織名称は(『命』, 444)の「年表」によるが、同誌の本文には「入園者文芸愛好者団体」(『命』, 94)と記載されている。
  - (4) 1988年11月10日に刊行された愛楽園の『開園50周年記念誌』(国立療養所 沖縄愛楽園発行)によると、ガリ版刷りの『くろとん』の一部が写真に掲載され(p.256)、そこに「入所者文芸部」による刊行の表記がなされている。
  - (5) 戦前の文芸活動のさらなる詳細については、筆者の愛楽園でのさらなるフィールドワークにより、明らかにしたい。
  - (6) 愛楽園終戦の日時は、入所者からの聞き取りによるものである。
  - (7) 『献堂』にも同様の記載がみられる(『献堂』, 71-72)。それによると、引き揚げ船の名称は「橋丸」、引き揚者総数は、保育園児童を含めて218名と、記載されている。因みに、『開園50周年記念誌』には、1952年に「橋短歌会」が刊行したガリ版刷りの『たちばな』と題する歌集の表紙の写真が掲載されている。
  - (8) この点は、後に刊行されることになった愛楽園の30周年、35周年、50周年の各記念誌の雛形にもなっているとみることができよう。
  - (9) 以下では、同書を『沿革』と略記して示す。

#### 4. 愛楽園における信仰

4では、愛楽園における信仰生活の概略について、ふれておきたい。

愛楽園の設立という実りの種を蒔いたのは、イギリス国教会(聖公会)の信徒であった熊本・回春病院院長のハンナ・リデルであった。彼女は、沖縄のハンセン病患者の実情を把握すべく、1915年に米原馨児司祭を沖縄に派遣し、爾来、1919年には熊本回春病院の患者であった岸名信若<sup>(1)</sup>を、1926年には荒砥啄也司祭を派遣し、沖縄のハンセ

ン病患者への福音伝道を試みた。翌1927年、リデルは荒砥啄也司祭と熊本回春病院の患者であった青木恵哉を派遣させ、沖縄本島北部の病者伝道を行った。荒砥司祭は帰日したが<sup>(2)</sup>、青木は沖縄にとどまり、本部や名護、国頭を中心に病者伝道を行った。青木は病者伝道の拠点を屋部の病者であった東江宅のはなれに求め、修養会を開いていた。しかし1935年6月、「ライ救護所設置計画」<sup>(3)</sup>に関する新聞報道が、あたかも屋部に「ライ救護所」が設置されるかのように、屋部の住人たちは解釈したため、屋部の住人たちは過敏になり、東江宅のはなれを焼き討ちにする事件がおきた。この後、青木ら患者一行は、現在、愛楽園が位置する屋我地島の手前にあり、墓地とされていた「ジャルマ」という名称の島を経由して、やがて愛楽園となる大堂原に上陸した<sup>(4)</sup>。こうした青木の救護活動が、愛楽園という大きな実として成就した。

愛楽園は、こうした背景のもとに設立された。青木の片腕として彼と辛苦を共にした愛楽園のある入所者は、筆者に「青木先生という信仰をもった一人の人間が、この愛楽園を作ったということは、誇りにしていいことです」と語ってくれたが、この入所者の語りにあるように、愛楽園の設立はリデルに遣わされた一信徒による救護活動の賜物であり、この点で愛楽園の設立は、他の療養所の設立とは事情を異にするということができよう。

愛楽園の精神的な下地はキリスト教の信仰にあった。開園後も、当時の沖縄M T L (Mission to Lepers) の理事であった服部団次郎牧師が名護で日本基督教団を司牧していたので、毎週木曜日に来園していたという(『命』, 88)。さらに、園内では、青木を中心とした集会や、初代園長である塩沼や松田ナミ、三上婦長らもクリスチャンであったため、随時、聖書講義や修養会を開いていた。こうして、戦前の愛楽園には、キリスト教信仰という精神的な土台が形成されていたといえよう<sup>(5)</sup>。

しかし、戦中の1941年12月17日、キリスト教弾圧のもと、熊本回春病院が解散に追い込まれ、それに伴ない同病院からの司祭派遣もなくなった。1944年になると、服部牧師も出征のため、沖縄を

離れることになった。『命』によると、1942年12月17日、愛楽園のキリスト教の信徒たちにより「光生会」が結成され、服部牧師はこの会で牧会していたが、彼の出征により「光生会」も消滅した(『命』,88)。さらに同年2月に塩沼園長が星塚敬愛園に転任となった。こうしてキリスト教信仰の指導的な立場にあった人たちが、園を去っていった。そして、園長として早田皓が新たに赴任した。早田は日蓮宗の門徒であったため、それまで入所者の葬儀はキリスト教式で執り行われていたが、入所者で日蓮宗の門徒に仏式でさせるようにした(『命』,89)という。

終戦後の園内のキリスト教信仰の歴史は、当時の園長であった家坂幸三郎が「光生会」の委員を園長名で任命したことにより再開した。1946年、日本基督教団の比嘉盛仁牧師が、東京・池袋西教会から沖縄・石川教会に移動となり(『沿革』,22)、「光生会」をも牧会していた。1947年に「沖縄基督教連盟」が発足すると、愛楽園の「光生会」も同連盟に帰属することになった。比嘉牧師は同連盟発足後、複数の教会の牧会を命ぜられたため、「光生会」の牧会はメソジスト派のベル宣教師に変わった。以上のように、戦後の愛楽園の信仰生活を導いたのは、日本基督教団(プロテスタント)であった。

こうしたなか、1948年にサンフランシスコで開催された「アメリカ聖公会第56回総会」で、日本聖公会の代表として招聘されたの八代斌助主座主教は、沖縄には、青木をはじめ70人余りの信徒がいるが、第二次世界体戦後、沖縄は日本聖公会の管轄からはずれ、日本聖公会の手が届かないので、アメリカ聖公会には沖縄伝道を行ってほしいと要請した。この要請は、ニューヨーク州バタビヤの聖ヨハネ教会のN.B.ゴッドフリー(Godfrey)司祭によって成就された。ゴッドフリー司祭は、八代主座主教の発言に共感して沖縄伝道を志願し、アメリカ聖公会伝道局長のペイントレイ主教から「沖縄開拓伝道者」(『献堂』,45)に任命され、1951年3月、沖縄に到着した。同司祭は、同年6月に愛楽園を訪問し、9月28日に男子7名、女子

25名の洗礼を行った。『献堂』によると、この洗礼式は、1939年3月に熊本・回春病院から出張してきた三浦清一司祭が行って以来であり、入所者信徒にとって記念すべき式であったという(*ibid.*)。

しかし、アメリカ聖公会による愛楽園の牧会活動は、当時、「管理下」(『沿革』,26)にあった「沖縄基督教連盟」と聖公会との間での教会管理の問題、すなわち愛楽園における帰属教派の問題を引き起こした。そもそも愛楽園での伝道は、熊本・回春病院から派遣された聖公会の司祭によってはじめられたので、戦前に受洗した入所者は聖公会の信徒となった者が多かった。しかし、熊本・回春病院が解散させられ、そして沖縄戦を体験し、終戦を迎えてから十余年、愛楽園の聖公会信徒は「沖縄基督教連盟」の管理下におかれ、教団による受洗者も71名ほどになっていたという<sup>6)</sup>。

この問題の解決策として、「一、愛楽園は各教派を超越して、フリー区として各派共同の伝道を今後も続けるか」、「二、戦後の伝道実践に敬意を表し、教団側の管轄に委ねるか」「三、沖縄のライ者伝道に何人も手をつけなかった。ミス・リデルの伝統を尊重して、聖公会に帰属せしめ、今後の伝道を一任するか」という三つの選択肢があったという<sup>7)</sup>。『沿革』によると、当初は、「沖縄基督教連盟」(代表ベル宣教師、リカード宣教師、比嘉善雄牧師)とアメリカ聖公会(ゴットフリー司祭、中山吾一司祭)、「中立代表キリストの教会」ウッドラフ宣教師、愛楽園信徒代表・青木恵哉、愛楽園自治会長・徳田祐弼らが、愛楽園公会堂で会談をもち、論議したが、結論をみななかったため、ウッドラフ宣教師が、「一、この結論は信徒側に委ねては如何 一、信徒には二週間の猶予を与え、その間にいずれに帰属したいかを定める」(『沿革』,26-27)という仲裁案を示し、それが採択された。その間の園内の葛藤については必ずしも詳らかではないが<sup>8)</sup>、入所者信徒の総意として、アメリカ聖公会への帰属が決議され、ベル宣教師がこれを「了承」(『献堂』,41)することで、件の帰属問題は解決をみた。しかし『沿革』に指摘されているように、この間の出来事は愛楽園のキリスト教信

徒の「分裂の危機をはらんでいた」(『沿革』, 27)という。この出来事からは、園外のキリスト者にとって愛楽園の存在がいかに重要であったかを窺うことができよう。

帰属問題決着後、聖公会は、鬼本照男伝道師、金殷泰司祭、ハイオー司祭らを派遣し、牧会活動を展開した。そして1953年11月1日、『祈りの家』教会の献堂式が「盛大」(『献堂』, 31)に挙行された。それまでは園内にある老朽化したコンセットの公会堂が礼拝堂の代用として使用されていた。『祈りの家』教会献堂までの過程は、まずスコアブランド博士が、在琉アメリカ軍各部隊やハワイ、アメリカの教会などから、礼拝堂建築のための資金の募金をはじめたが、1952年6月、「公衆衛生部長」を辞すことになり<sup>9)</sup>、その後をうけてN.D. キング(King)大佐が就任し、スコアブランド博士の意志を引き継いだ<sup>10)</sup>。この礼拝堂の設計の草案は徳田祐弼ともう一人の信徒が当たり、原案では中央に260人が着席できる椅子席を配し、右翼にベストリー、左翼に来客席を配した畳敷きで、青木恵哉の執務室(四畳半)を玄関から通じる中二階にしつらえるという案であったが、キング大佐は資金不足を理由に、玄関と中二階を削るようにと指示した。しかし、これを沖縄聖公会が負担することで、ほぼ原案どおり着工された。なお、堂内の椅子はキング大佐が沖縄刑務所に依頼し、オルガンは沖縄聖公会から寄贈された。なお、『祈りの家』教会が建設された敷地はアメリカ民政府から沖縄聖公会に「永久無償貸与」されていた(『沿革』, 33)。

1966年、青木恵哉、徳田祐弼両伝道師は執事職に就いた(『沿革』, 43)。両執事の誕生は、愛楽園の入所者から出た初めての聖職者の誕生でもある。さらに徳田伝道師は、1969年11月24日に司祭職に就いた。これは、ハンセン病療養所の入所者から初めて司祭が誕生するという快挙であった。

以上のような園内の動きとともに、入所者による自発的な修養会も組織された。その一つとして、1946年に創設された「木旺会」(『命』, 243ff., 『沿革史』, 22ff., 『献堂』, 73ff)や、「シロアム

会」(『献堂』, 79)がある。

「木旺会」の沿革は、以下のとおりである。沖縄戦により、長崎書店から寄贈された「初穂寮」が倒壊したため、松の丸太で茅葺小屋を建てなおし、内科病棟として一時的に使用していたが、病棟がコンセットの病棟に移ったので、そこを身障者寮として改造し「椿寮」と改名した<sup>11)</sup>。この寮を「青年寮」と「乙女寮」の寮生が一ヵ月交代で付添や炊事の奉仕をしていたが、当時は食料不足であった。身障者でない入所者たちは、海や野山へ食糧になるものをとりにいったり、あるいはアメリカ軍施設の廃棄所から缶詰その他の食糧を拾いに行く(これを「戦果をあげる」という)など、不足分を補うことができたが、それが不可能な「橘寮」の入寮者の食糧事情は悪く、「耐貧生活にたえていた」(『献堂』, 71)。この「椿寮」のある入寮者が中心となり、「このすさみ切った戦後の世風に処するには、聖書を学び、祈禱会を開いて、天来の希望を与えられ、心の更生を図る外はない」と奉仕をしていた青年たちに呼び掛け、毎木曜日に集まることになった。「木旺会」という名称は、この曜日に由来する。爾来、同会では、松田ナミ医師が新聞紙大に墨書した「主の祈り」の斉唱、聖歌斉唱、聖書研究、信仰の証などを行い、「祈りの家教会のバックボーン」(『献堂』, 22の2)として信仰の芽を育てた。

「シロアム会」の沿革は、以下のとおりである。1952年、日本聖公会神戸教区からアメリカ聖公会沖縄伝導区に派遣された鬼本照男伝道師は、執事職から司祭職に叙任された1954年から1967年までの13年間、「屋我地聖ルカ教会」と愛楽園の「祈りの家教会」の管理司祭になった。鬼本司祭は、当時、娯楽に乏しかった愛楽園の現状を顧み、聖公会本部から野戦用映写機一台の寄贈をうけ、さらに「沖映本館」の宮城社長からフィルムの貸与をうけ、月曜と木曜の晩、無料で入園者向けに、上映会を行った(『沿革』, 48., 『献堂』, 54)。しかし、目の不自由な入所者にとって映画は娯楽にはならない。そこで、それらの晩は、キリスト教関連の良書を読み、信仰の交わりをする

ことになり、同会が開催された。

さらに愛楽園には、1970年にカトリック教団の「サベリオ教会」が創立された。この教会は、一組の入所者夫婦の信仰と伝導を礎に生まれた。この信徒は、熊本の「琵琶崎待労院」でカトリックの信仰を得、終戦後、本土から引きあげてきた。引きあげ当初の愛楽園は「沖縄基督連盟」が、そしてその後には聖公会が牧会しており、カトリックは愛楽園に関与していなかった。ところが、ひよんな出来事からカトリック信徒が愛楽園に入園していることを知ったC.ハンドル神父は、1951年以降、月1回のミサを行うため、愛楽園を訪問するようになった。こうして愛楽園でのカトリック信仰の息吹が芽生えた。現在、「サベリオ教会」からは約100名ほどの受洗者が生れた<sup>92</sup>。

これらキリスト教以外にも、愛楽園には創価学会の信徒が信仰を守っている<sup>93</sup>。

以上で、愛楽園における信仰生活についてみてきたが、その歴史も沖縄戦やアメリカ民政府による統治といった状況の下で、紆余曲折を体験してきたといえよう。愛楽園の信仰の歴史は、入所者の生の歴史であると同時に、当然のことではあるが、沖縄社会の歴史でもあるということができよう。

#### 註

- (1) 岸名信若の沖縄滞在中のことについては、青木の述懐があるので参照のこと（青木, 1972:71 ff）。
- (2) ここで著わした「帰日」事情については、以下のごとくいくつかの記載がある。まず、『命』によると、荒砥司祭は沖縄本島から帰日したという記載になっているが、青木の前掲書によると、荒砥司祭は沖縄本島から八重山を経由して帰日したという記述がみられる（青木, 1972:84）。さらに『献堂』によると、荒砥司祭は「1929年11月、九州地方部教役者会議に出席のため、来福中、急性肺炎で卒然として家族を沖縄に残し、急逝された」と記載されている（『献堂』, 20）。なお同書によると、同司祭が沖縄で施した受洗

者数は、男子8名、女子9名と記載されている（*ibid.*）。

- (3) この表現は（青木, 1972:235）による。
- (4) この間の事情については（青木, 1972）を、またこの間の事情をダイジェストしたものとしては（中村, 1986）を参照のこと。
- (5) しかし、こうした反面、『命』によると、園内には「感謝組」と「不平組」という二つの派閥が形成されていたことが示されている（『命』, 95ff）。この対立関係は、おそらく、療養所の設立を求めた青木と同行した者と、そうではなく「強制的に収容された」（『命』, 96）者との、入園の経緯の相違によるとみることができる。
- (6) この数字は（『沿革』, 27）による。
- (7) この選択肢については（『命』, 241）と（『沿革』, 27）の記載による。なお、『命』によると、このうち、一の解決案は、1946年から48年までハワイ・モロカイ島のカラウパパ療養所の医師であり、特効薬プロミンによる治療を行ったキャリアをもつ当時のアメリカ民政府の公衆衛生部長、スコアブランド（Ralph von Scorebrand）医学博士の考えである。同博士は終戦後の愛楽園復興の大きな力となり、プロミン治療を試みるなど、入園者によってその功績がたたえられ、園内にスコアブランド公園が造られた。二の解決案は「沖縄基督教連盟」側の考え、三は聖公会側の考えであったとの記載がある（『命』, 241）。
- (8) この間の事情については（献堂, 48-49）に掲載された「私の思い出」の臨場感あふれる表現を参照願いたい。
- (9) 『沿革』によると、この辞職は、シーツ長官の更迭に伴う人事異動であったようだが（『沿革』, 33）、この件に関するそれ以上の資料は筆者の手許にはない。
- (10) 『沿革』によると、スコアブランドが募金活動をする以前に、礼拝堂建築資金として、「沖縄基督教連盟」のリカード宣教師から1万2千円が寄贈されていたようである（『沿革』, 27）。建築資金に関する件は、筆者の現在の手持ちの

資料ではこれ一点であるが、この点を考慮すると、『祈りの家』教会は宗派を越えたキリスト者たちの善意とつながりのなかから生まれたということもできよう。

- (11) 因みに、この寮名について、『命』では「橋寮」と記載されている。
- (12) 「サベリオ教会」設立までのカトリックの伝導、および同教会の設立事情、ならびに沿革については、稿を改めて本格的に触れることにしたい。
- (13) 愛楽園における創価学会の展開については『開園50周年記念誌』（国立療養所 沖縄愛楽園、1988）を参照のこと。

## 5. 内面世界に広がる社会関係

### 一<書くこと><祈ること>の意味世界一

3と4では愛楽園における文芸活動と信仰の歴史についてみてきた。以上からうかがえるのは、文芸活動と信仰は、入所者にとって発病や入園、あるいは戦争体験といったショックにより、いわば生きる意味が喪失された状況に陥った日常生活に、新たな「現実のアクセント」（ジェームズ）を付与させ、いわば意味喪失状態の日常を相対化させ、それを有意味なものへと新たに蘇生させていく契機になったという点である。

沖縄戦後、廃墟となった愛楽園の現実を前に、文芸活動の大切さを痛感した、ある入所者の次の述懐が、この点を如実に物語っている。

「戦争ですべてを失った療友たちは活字に飢えたように、私の所にも来てある者は万葉集を手にして眼を輝かせ、ある者は島木赤彦歌集を借りて、短歌の話に時間のたつのも忘れる人もあった。私は……（ここで短歌会をつくりたい）と思ったが、彼らの短歌への熱意を見て、ある日『短歌会をしませんか』と……兄に、私の考えを語ったところ、彼は喜んで賛成した。それで私は、戦前から愛楽園で短歌を作っていた人と本土療養所から来た歌友たち一人一人を尋ねて、短歌会を組織する話

をしたところ、多方は快く賛成したが、中には『歌を作るよりイモを作った方がましだ』と言う者もいた。あの当時の入所者は農業、漁業、薪割り、夜は交替でトウモロコシを石臼でひく作業をし、夫婦者は自炊、独身者は共同炊事場で働くことが多く、きびしい生活を強いられていたので、『歌作るよりイモを…』云々といった療友の気持ちもわかったが、私は『そういうときだからこそ文芸を盛んにすべきである』と思った」（沖縄県歌話会編、269）」。

この述懐の最後にあるように、困難な状況や試練におかれたときにこそ、その困難さや試練のみに心を奪われてしまうのではなく、それらから距離をおき、生きる<張り>のようなもの、あるいは忌憚なくいえば、どんな苦境にあっても生きることの喜びや楽しみのようなものが、重要になる。この点で、作歌をはじめとする文芸活動は、単なる趣味という次元ではなく、人間に生きる意味と力を付与する次元にあるものといえよう。

ところで、文芸活動、あるいは後述する信仰がもつ、生を蘇生させるこうした力は何に起因するのだろうか。この点は、発病による絶望を体験した人間は、どのように生きるのかというハンセン病問題の本質<sup>11)</sup>にも関わってくる。

絶望には、自分を絶望の淵に投げ込んだ当のものが必ず存在する。絶望は、この当のものを自分が了解することを前提に成立する。絶望が絶望たる所以となる一端は、自分を絶望の淵に投げ込んだこの当のものが、どうみても、自分にとって同一の絶望的な帰結をみるものとしてのみ解釈されるところにあるといえよう。換言すれば、それは、さまざまな可能性に対して潜在的に開かれているはずの自己の在り方が、たった一つの在り方、すなわち否定的で絶望的な在り方でしか存在しえないことを絶対視してしまうこと、すなわち<一元的な自己の絶対化>ということが出来る。こうしたなかで、人間は一元的に絶対化された自己を如何に相対化させることが出来るのだろうか。文芸



活動や信仰はこの点と深くかかわっているのではないだろうか。

まず、最初に注目したいのは、俳句や短歌、琉歌、創作などの文芸活動にみられる、書き言葉を用いた言語表現である。書き言葉による表現には、表現する者と表現される事柄、そしてその表現が差し向けられる他者という三つの契機が必ず存在する。

こうしたなかで、指摘しておきたいのは以下の二点である。第一に、これは書き言葉というメディア特性に起因するものであるが、書き言葉の使用により、それを表現する者にとって、表現された事柄が文字として視覚的に対象化されるという点である<sup>2)</sup>。この点で、書くという行為には、自分で自己を相対化させる契機が潜在的に内在している。

第二に、書き言葉による表現は、潜在的に、自分以外の読み手である他者に対して開かれる点である。一見すると、書くという行為は孤独な行為である。しかし、様々な表現手段のなかから書くことを選択することのうちには、本質的に、それを読む読み手の想定が含まれる。すなわち、書き言葉による表現活動には、作者—読み手という社会関係が内在していることになる。

もう少し敷衍しよう。書くという行為において、作者は文字を使用する以上、相手の意向の如何にかかわらず、また相手の実在、非実在の如何にかかわらず、何らかの読み手を想定し、志向することを前提として含んでいる。というのも、シュツツに倣うというならば、書くという行為は、単に思念だけの意識作用ではなく、外的世界への働きかけにより、思念された事柄を言語化させるパフォーマンスであり、そこには、みられる自己という契機、ないし文字によって他者に理解される自己という契機が、書き手の意思を越えて、潜在的に内在しているからである。そして、書かれたものは、それが外化され、言語化されるがゆえに、筆者の手から独立した一つの作品世界を開示せしめる。

以上のようにみると、文芸活動の世界には、即

自的にも対峙的にも、自己を相対化させる他者性の契機が内在していることになる。ここでの他者への志向は「他者定位」であり、さらに独白的に書く場合には「かれら定位」であり、そこから開示されるのはネーベンメンシュとのミットヴェルト的な社会関係であることになる<sup>3)</sup>。たとえ具体的な読者を想定しない場合でも、「かれら定位」には、非実在的な読者というネーベンメンシュとの関係世界を開示させ、そのことが自己の相対化の契機になる。この点で、入所者にとって書くという行為は、決定的に重要な意味を帯びるといえよう。

シュツツの「他者定位」に関わる一連の概念指定は、先に指摘したように、自己と他者との実体的なダイアド関係を念頭におく場合、社会関係の様態とは必ずしもいえない側面を含んでいる。しかし、この概念は、たとえば愛楽園の入所者にみられるように、文芸活動の世界の特質やそこでの関係世界の問題に踏み込もうとする場合、非常に重要な視点を提供しているのではないだろうか。シュツツの「他者定位」の概念は、こうした文脈において、重要な意味をもつといえよう。

発病や社会的隔離によって、ハンセン病患者の社会関係の在り方は大きな変容をみせるものの、やはり人間は孤独では生きられない。こうした人間の社会的な本性が、ミットメンシュであれネーベンメンシュであれ、あるいは「汝定位」であれ「かれら定位」であれ、他者への志向を生み出し、そのことがひいては現にある自己を相対化させる契機につながるのではないだろうか。そのなかでも、愛楽園の入所者にとって文芸活動は、入所者同士の実体的な社会関係や園外の同人との社会関係という位相に加えて、自己の内面的な意味世界における非実体的な他者との社会関係という位相を開示させる道具だてといえよう。

この点の重要性は、とりわけ障害の程度の重い入所者にあてはまるようにおもわれる。障害の程度が重くなるほど、障害が重い人にしか感じる事が許されないような仕方、自分や周囲世界を冷静にみつめるような短歌を読む人が多い。

「歌の道学びてよりは盲しいたる吾の生涯も豊かになりぬ」(『屋我地島』, 29)

「癩盲にも耐えて生きゆく尊さを沁みて思えり死刑囚の手記に」(op.cit,41)

「車椅子の盲の我を押しくるるシスターに注がれ居らん視線を思う」(op.cit,154)

おそらくこうした人たちの意味世界は、内面的な方向に広がり、深まる傾向にあるのではないだろうか。このことは、インタビューをしていて、しばしば感じさせられることの一つである。

文芸を嗜むということには、意識的にせよ無意識的にせよ、何らかの他者を志向するという局面が存在する。それゆえ、文芸活動は、自己を相対化させる重要な一つの契機であること、さらにこの他者はネーベンメンシュとして立ち現れることが以上で指摘された。

ところで、ネーベンメンシュが自己を相対化させる重要な契機として立ち現れてくるものの一つとして、入所者の信仰生活を指摘することができる。

神や超越者という存在も、またミットヴェルト的な関係世界のなかに現れるネーベンメンシュの一人である。隔離、あるいは入園による、さらには障害による生活領域の縮小という苦況は、神や超越者と社会関係を結ぶこと、すなわち信仰をもつということにより、根底的な基底がえにつながる可能性がある。

神というネーベンメンシュとの関係世界では、ハンセン病罹患という不条理に対して、肯定的な意味が付与され、新たな生の意味に出会うことが可能ならしめる。ハンセン病を罹患したということは、常識的に考えれば、たしかに不幸なこともかもしれない。しかし、多くの入所者たちによってしばしば語られる「私がハンセン病に罹患したのは、私のうえに神のみわざが現れたからである」という言葉は、常識とは正反対のハンセン病の捉え方をしていると解釈することができる。入所者

のなかには、信仰を得たがゆえに、「我がハンセン病人生に悔いなし」とまで語る人もいる。神や超越者というネーベンメンシュとの出会いと社会関係は、入所者の生き方を大きく左右する重要な契機といえよう。

以上で指摘したように、たしかにネーベンメンシュは自己の側で一面的に取り付ける非実体的な他者との、しかも場合によっては非実在的な他者との、社会関係である。見方をかえれば、こうした関係世界は主観であり、非現実的ですからあったり、この関係世界に入り込もうと志向する者は、現実逃避をしているだけにしかみえない場合もあるであろう<sup>(5)</sup>。しかし、生身の身体を携えて現われないネーベンメンシュという他者との社会関係が、ハンセン病経験者やあるいは不治の病に犯された者、あるいは何らかの理由で絶望の縁に立たされた者にとって、重要な意味をもつ。この社会関係には、閉塞状況におかれた者の内的な関係世界を拡張させ、閉塞状況を相対化させ、一元化された生の意味を多元的な意味世界へといざなう力が秘められている。私たちは、こうした点に、人間の生は根底から意味的な現象であること、そして限界状況においても新たな意味を蘇生させていく人間のシンボル能力の凄まじさをみることができ。限界状況におかれても、回生や癒しの契機になるのは、ミットメンシュであれネーベンメンシュであれ、他者との関係性である。他者との関係性を欠如して、自己の生は定立しえないという自明な命題の深い意味に改めて気づかされる。

#### 註

- (1) ハンセン病問題の本質に関わるその問題系については(中村,2001)を参照のこと。
- (2) 「書きことば」のメディア特性については(Ong,1982)を参照のこと。
- (3) さらにいうならば、クーリーが指摘したように、他者定位のなかで社会関係を結ぶネーベンメンシュがもたらす鏡像効果により、ネーベンメンシュという他者の「鏡に映った自己」に気づかされ、自己を相対化させることができる。

- (4) こうした見地に基づく入所者の意味世界の分析が、今後の研究課題の一つとして挙げられる。それは、現象学的なメディア論にもとづく作品世界の分析ともいえるが、作者による作品世界の構成と、作者の手を離れて自律した一つの世界(「限定された意味領域」)としての作品世界の構成と構造を捉える作業といえよう。
- (5) これらの事態が弊害となるケースについては(中村,2000)を参照のこと。

<参考文献>

- 青木恵哉(1972)『選ばれた島』新教出版
- 伊波敏男(1997)『花に逢わん』NHK出版会
- 祈りの家教会聖堂30周年記念誌編集委員会編(1984)『祈りの家教会献堂30周年記念誌』[『献堂』と略記]
- 沖縄県歌話会編(1980)『国立療養所沖縄愛楽園文化部愛楽短歌会合同歌集 地の上』風根書院
- 神谷美恵子(1980)『生きがいについて』みすず書房
- 川口与志子(2000)『沖縄ハンセン病七十年の痛み』文芸社
- 国本 稔(1987)『遺稿集 終着駅からの手紙』自費出版
- 国頭愛楽園(1952)『愛楽誌』創刊号
- 国立療養所・沖縄愛楽園入園者自治会編(1988)『開園50周年記念誌』
- 国立療養所・沖縄愛楽園入園者自治会編(1989)『命ひたすら一療養の50年』[『命』と略記]
- 原田道雄(1988)『歌集 海鳴』短歌新聞社
- 早田 皓(1975)「愛楽園被弾始末記」発行所不明
- 松岡和夫(1995)『聞き書き集 我が身の望み』自費出版
- 松岡和夫(2000)『自叙伝 私の勲章』自費出版
- 宮良 保(19)『宮良保 作品集』自費出版
- 名護市博物館編(1992)『名護市墓分布形態調査報告書・3 屋我地地区の墓』
- 中村文哉(1997a)「沖縄におけるハンセン病問題—その生活誌からみるもうひとつの沖縄—」『立命館大学人文科学研究紀要』第68号、立命館大学人文科学研究所
- \_\_\_\_\_ (1997b)「A.シュッツの社会関係論における三者関係の問題について—現象学的社会関係論の可能性—」『社会学史研究』第19号、日本社会学史学会
- \_\_\_\_\_ (2000)「情報化社会における社会的現実の変貌」、井上順一、林弥富編『世紀の転換と社会学』法律文化社
- \_\_\_\_\_ (2001)「ハンセン病者の自己と生からみたく<ハンセン病問題>の問題圏—<ハンセン病問題>の構想とその問題の所在—」『アフーマティヴ やまぐち21』第5号(近刊)
- 日本聖公会沖縄教区編(1984)『祈りの家教会 献堂30周年記念誌』[『献堂』と略記]
- Ong, W.(1982)Orality and literacy,Menhuen [桜井、林、糟谷訳(1991)『声の文化と文字の文化』藤原書店]
- 犀川一夫(1993)『沖縄のハンセン病疫病史—時代と疫学—』沖縄県ハンセン病予防協会
- \_\_\_\_\_ (1999)『ハンセン病政策の変遷』沖縄県ハンセン病予防協会
- 里山るつ(1983)『屋我地島』自費出版
- Schütz, A. (1932)Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt [佐藤嘉一訳(1982)『社会的世界の意味構成』木鐸社]
- 徳田祐弼(1976)『日本聖公会沖縄教区愛楽園祈りの家教会沿革史』

SUMMARY

In this paper, we are thematized on the problem of Hansen disease in Okinawa. Especially, we concern with the creation of literary arts and religious lives in the sanatorium for Hansen disease; Okinawa-Airakuen. For many peoples in Airakuen, the world of literary arts and religious expands their inner world. In this paper, we will consider this point at issue from the viewpoint of A. Schutz's phenomenological theory of social relation.

In section 1, we discuss on the Schutz's theory

内面世界に広がる社会関係

of social relation in his phenomenology of social world. In section 2, we discuss on the loci of typical lives of inpatients in Okinawa. In section 3, and 4, we discuss on the history of literary

arts and religious lives in Airakuen. And section 5, we consider on the inpatient's inner world and inner-social relation.