

太田 典禮

——その生と性と死をめぐる闘い（1）——

平 等 文 博

1900（明治33）年10月7日、太田典禮は京都府与謝郡三河内村（現在の京都府与謝郡野田川町三河内）の代々産科の医者で村の大地主でもあった家に、父芳輔と母政^{まさ}の長男武夫として生まれた。「典禮」とは初代の細見玄秀（1647－1716、与謝郡温江村から三河内村に移り太田典禮を名乗る）以来、300年に渡り太田家の当主が医師として受け継いできた名で、太田武夫／典禮は8代目の典禮（1942年に襲名）である¹⁾。

波乱に富んだ彼の生涯を振り返ってみると、ほぼ次のように段階づけることができるだろう。

第1期：誕生から1925（大正14）年の大学卒業までで、実母との死別、キリスト教入信、思想と生き方をめぐる煩悶、父の死などを経て自らの人生の方向を発見するに至る人間形成期である。

第2期：大学卒業から1934（昭和9）年に東京に出るまでで、京都を舞台にした無産者診療運動に携わる一方、産児制限を産科医である自分のテーマとして避妊方法の研究に心血を注ぎ「太田リング」を考案、実用化に成功する時期である。

第3期：東京に出てから1945（昭和20）年の敗戦までで、東京で太田リングの更なる普及に努めながら性科学研究に取り組むが、「産めよ殖やせよ」の戦時体制のもとで避妊リングは禁止、左翼文化運動も軒並み弾圧されるなかで、典禮自身も二度の投獄生活を余儀なくされた時期である。

第4期：敗戦から1960年代初めごろまでで、「革命」の夢を胸に代議士となって政治の世界に飛び込み、人工妊娠中絶を合法化するための優生保護法制定に尽力、性の

1) 太田典禮の子息である太田互氏がまとめた「太田の家－歴史とその周辺 おぼえ書き」（私家版、1992）に依る。

研究啓蒙活動や生殖の問題に再び取り組んだ時期である。

第5期：1963（昭和38）年から1985（昭和60）年12月5日の死去までで、安楽死に関心を寄せて安楽死協会を設立、東京で第1回安楽死国際会議を開催するなど、安楽死を中心とする死の問題に積極的に取り組んだ時期である。

このように太田典禮は、彼自身のライフステージの推移と期を同じくしながら、人間の生と性と死の問題に生涯かけて取り組んだ。家父長的な性格と時に強引なまでの自己主張の激しさは、理論的な厳密さよりも实际的な効果を重視する実践家としてのプラグマティックな構えとも絡んで、さまざまな誤解や批判をも招いた。確かに彼の諸著作を読み返すと、時代的な制約も加わって、今では到底受け入れ難い考え方や表現に出くわすことも稀ではない。しかし、名もない人々の苦しみに心を寄せその救済に尽力しようとするヒューマンな心情、空論を嫌う実証科学の立場に立ってあくまでも現実に即して考えようとする姿勢、そしてなによりも現実の問題をいち早く捉え運動を組織するオルガナイザーとしての感覚と抜きん出た行動力が、彼をして人間存在の根本にかかわる諸問題に生涯かけて取り組む先駆者たらしめたことは否定できないだろう。

以下、彼の生涯を各時期に従って概観しながら、そこにおいて彼が問題とし格闘したテーマと苦闘の跡を振り返る。それらのテーマはいずれも、今日においてなお、いやむしろ今日においてなおさら、われわれの問題であり続けていると考えるからである。

1 宗教と人生をめぐる葛藤

太田典禮は、戦前の唯物論研究会の会員であり、宗教に対しては生涯にわたって手厳しい批判者であった。人生を総括する晩年に近くなり、またおそらく死を主題とするようになったこととも関連して、彼は自らの無宗教の立場をあらためて明確に主張しようと考え、1976（昭和51）年に『無宗教生きがい論』を出版する²⁾。

その書の大部分は諸宗教の歴史的実証的な概括で占められているが、「無宗教への道」と題した「むすび」において典禮は、「無宗教は非宗教であり、脱宗教、反宗教でもある。そのもとは現世の肯定、人間としての自信である」とし、「神にたよらず、

2) みずうみ書房刊で、「宗教無用論」が元々考えられていた題であったようだ。1980年に増補版が人間の科学社から出されている。

自ら自信をもつことこそ人間の強さであり、そこではじめて人間性の回復、自立性の確立が可能となる」と述べる。歴史的に見れば宗教には功罪両面があったにせよ、今日において人間は「もはや幻想的な神の力にたよらなくても生き、進化することができる段階に到達している。無宗教の生き方が可能になったのである」と言うのである。さらに無宗教の立場は、人間が個として強く生きると同時に、個人がタマシイやカミの観念にもとづいて個別の永生を願うのではなく、人と人との社会的なつながりの自覚にもとづいて人類の永生を求めるより高い意識を人間にもたらすのだと彼は主張する。

「事実を直視し、死を恐れないで、生を最大に生きることである。生の長い短いとは問題ではない、生きている一日が真実なのである。個人として永遠に生きることを願うことこそ迷いの第一である。」

典禮は自らの無宗教の立場を、「宗教的神秘主義をかなぐりすてた科学的合理主義に立つもの」と述べる。それは信仰を、「原始心理的な無知、認識不足」「思考力不足」という知的認識の側面から捉える彼の啓蒙主義的な宗教観と表裏一体のものであり、科学や合理主義それ自体への無批判な肯定とともに、一面性と平板さを免れない。しかしそれにもかかわらず典禮にとって無宗教の立場とは、単なる知的認識の問題に尽きるものではなく、なにより自らの生き方の問題であった。つまり、宗教者と無宗教者という二種類の人間が存在するのではなく、自分自身の一つ一つの考え方や振舞い方において常に宗教と無宗教という二つの立場が問われているのである。したがって典禮にとって無宗教という課題は、日々の生活実践を通して試行錯誤的に創造的に解決すべきものであった。この書を締めくくる「われわれは、ようやくその〔無宗教の生き方の〕出発点に立ったところで、いわばまだ実験の段階であって、これから模索と試行錯誤を繰り返して創造するのである」³⁾という言葉には、そうした彼の基本姿勢がよく表現されている。

太田典禮のこのような無宗教の立場は、宗教と人生の選択をめぐる青年時代の葛藤を経て獲得されたものであった。

典禮は、1913（大正2）年に三河内村立尋常小学校を卒業し、宮津の京都府立第四中学校（のちの宮津中学校、現在の宮津高等学校）に進学する。寄宿舎に入った典禮

3) 前掲書増補版, p.261。〔 〕内は引用者の補足。

は、天橋塾⁴⁾にも入って勉学に励むが、そこで一つ釜の飯を喰いながら切磋琢磨の日々を送る友人たちとの間に、夢や理想を共有する同志的な絆が育まれる。1917（大正6）年、中学四年生の時に典禮は、四人の塾生「同志」たちと一緒にキリスト教に入信する。

若き日のこの回心について、典禮は多くを語ろうとしない。自伝のなかで彼は、「中学へ運よく上位入学して級長になったりしたものの、友人の牧師の息子にさそわれて熱心なクリスチャンになり勉強はほとんどしなくなった」⁵⁾と簡略に述べ、また別の著書で、「中学時代の友人に牧師の息子がいたので、勧められて教会に通うようになり洗礼を受けてクリスチャンとしてまじめな一生を送ろうと思っていた。出世主義は最もさけたいことであった。とくにこの田舎の牧師さんは風変わりというか偉い人で、ありきたりのキリスト教者ではなかった」⁶⁾とやや具体的に書くにとどめている。彼がキリスト教に惹かれた背景には、6歳で実母を癌で亡くした喪失体験、その葬儀では儀礼ばかりが重んぜられ遺児の悲しみなど捨て置かれた孤独と傷心の体験、翌年父の再婚によって継母となった雨森順と心が通わず味わった疎外感などの諸事情があった⁷⁾。子ども時代のそうした体験は典禮の性格に、包み込むような愛情への飢えとその裏返しとしての強烈な自立への志向を刻みつけることになる。そして、彼が出会ったキリスト教会の性格とそして何より彼が師事した牧師の人柄と思想が、そのような典禮を非常に強く惹きつけたのである。

典禮が洗礼を受けたのは、そのころ宮津を拠点に丹後一円で伝道をおこなっていた丹後基督教組合教会であった。基督教組合教会とは、16世紀後半のイギリスに起源をもつプロテスタントの一派で、会衆派教会（Congregational Church）とも言われる。イギリスでは国教会（The Anglican Church）や長老派教会（Presbyterians）と対立してしばしば迫害的となり、多くの信者がオランダや「新大陸」への亡命を余儀なく

4) 前掲の太田互氏「おほえ書き」によると、塾創設時の寄付者に「太田典禮」の名が見られ、多くの有名人を世に送った伝統ある私塾とのこと。典禮の父である芳輔（7代典禮）もここで漢学と数学を学んだという。

5) 太田典礼『反骨医師の人生』現代評論社、1980、p.191。以下自伝と略記。

6) 太田典礼『太田リングの記録』太田リング研究所、1974、p.14。

7) 晩年になって典禮は、義母との葛藤と和解、母からの自立を「こんにゃくゆうれい」と題する自伝的小説（未刊）で描いている。拙稿「典禮と基督教と母」（『大阪哲学学校通信』第13号、1999、所収）を参照されたい。

された。1620年にアメリカに移住した「ピルグリム・ファーザーズ」も会衆派の信者たちである。1689年の名誉革命以後はイギリスでも存在が公認されるようになったが、その後も会衆派に対する社会的差別は長く続いた。しかしアメリカ合州国では、ニュー・イングランドを中心に強い影響力を獲得し、ハーバードやイエールなど会衆派の設立した有力な大学が今も数多く存在する。

会衆派の教義そのものはカルヴァン主義に近いとされるが、その大きな特徴は、原初教会への回帰を志向し、教会を自覚的な信仰者個人の自由で自発的交わりと考える点にある。したがって教団としての会衆派教会は、中央集権的な形態をとらず、「集う人々」すなわち「会衆 congregation」が自治的に運営する個別の教会がゆるやかな連合体を為す形で組織されている。会衆派が「独立派 Independents」あるいは「分離派 Separates」とも呼ばれるゆえんである。そのような特徴からも分かるように、会衆派教会では個人の自由や自発性が重視され、教団は組織や聖職者の権威に基づいて信者を束ねるのではなく、会衆自身（信仰者個々人）による民主的な教会運営が志向された。また同様の視線は教会外の世界に対しても注がれ、アメリカでは黒人奴隷制度の廃止をいち早く主張するなど、社会的差別に反対する運動にも積極的に関わった。

日本へは明治の初期に、いわゆる「アメリカン・ボード」すなわち「アメリカ海外伝道協会」(American Board of Commissioners for Foreign Missions)の会衆派宣教師たちによって主に関西を中心に伝道が行われた。アメリカへ密航して神学校で学び、1874(明治7)年に宣教師として帰国した新島襄(1843-90)らの設立した同志社が、日本における会衆派教会の名実ともに中心であり、1886(明治19)年には諸教会が合同して「日本組合基督教会」が設立されている。

丹後基督教組合教会で典禮らに洗礼を受けた牧師は、井伊松蔵という人物である。先に述べた典禮の「同志」の一人に、井伊牧師の妻の連子である喜多村航がいた。典禮と一緒に洗礼を受けた船戸彰二(正治)氏は、当時を回想して次のように述べている⁸⁾。

「中学二年の時であったか今にして想えば七十何年も昔のことである。少年の純情から聖道を志し基督教の洗礼を受けたことがある。同志は根岸実、喜多村航、逸見彦

8) 太田典禮を偲ぶ会『生き生きて八十余年』非売本、1986、p.203。

太郎、太田武夫、船戸正治の五名であった。導師は丹後基督教組合教会牧師井伊松蔵先生である。茲で先生の片貌を書いて当時を懷古してみたい。

先生は常時簡素清貧に甘んじていられた。黒い、併し白けた木綿の紋付羽織袴で短靴を履き、小さな風呂敷包を持ち洋傘を杖にして飄々として丹後一円を伝道していられた。斯る姿は明治大正時代の牧界の姿で現代では見られない風貌である。上記の五名は井伊牧師の膝下で慈愛に漂れる暖かい宗教的薰陶を享けた者達である。」

しかしこの回想からだけでは井伊牧師の風貌や当時の雰囲気がいづらか窺えるものの、何が若い典禮たちを惹きつけたのか、牧師からどのような思想的・内面的影響を受けたのかについて具体的に知ることは難しい。

松田章義氏の「井伊松蔵牧師のこと」⁹⁾によると、井伊松蔵牧師は1863年に鳥取に生まれ23歳の時に洗礼を受け、以後鳥取教会の中心メンバーの一人として活躍した人とのことである。特に彼が情熱を傾けたのは女子教育事業であった。当時小学校の就学率さえ女子は男子の三分の一以下しかなかった鳥取県において、女子中等教育の画期的なさがけとして、鳥取英和女学校が1887（明治20）年に開校された。神戸女学院の創設にも関わったタルカット女史（Eliza Talcott, 1836－1911）が市内の説教所に開設した英語教室を母体として同女学校は誕生したのである。

「然り而シテ、男女ハ車ノ両輪、禽の雙翼ノ如シ。……然レトモ、東洋従来ノ教育ハ、男女各其方ヲ區別シ、婦女子ヲ教ユルヤ、只三従ヲ守ルヲ以テ貞操ノ美德トナシ、其智識ヲ鍛鍊シ、道德ヲ補翼スルノ道ニ至リテハ、未タ嘗テ之ヲ講セス。……夫レ真正ノ婦人ハ、温良恭謙ノ婦徳ヲ備ヘ、其智識才能正ニ男子ニ劣ラス。然レハ、才子淑女ト其智徳ヲ同フシ、精神ヲ与ニシ、社会ノ公益ニ佑クルハ、造物主ノ定メ玉フノ神則ト云可シ」と「設立の趣旨」に謳われているように、鳥取教会とアメリカン・ボード鳥取ステーションに支えられた鳥取英和女学校では、男女平等の新しい女性観に基づいて「智徳兼備の女子を養成する」（「女学校の規則」第一条）ことを目的に、英語、物理、心理、数学、地理・歴史など普通教育に力点を置いた「当時の鳥取県では最も高度な女子教育が実施された」¹⁰⁾。

1892（明治25）年、まだ20代の若さで同女学校の校長となった青年牧師井伊松蔵は、「鳥取英和女学校は、人間みな同胞兄弟とみるキリスト教精神による自由教育をめざ

9) 日本基督教団鳥取教会『鳥取教会報』第50号所収、1997。

10) 日本基督教団鳥取教会『鳥取教会百年史Ⅱ－各論・資料篇』1998、を参照。

した女子教育学校である」と宣言し、広く市民の理解と支持を求めながら学校の発展と教育の充実に尽力した。しかし、1888（明治21）年に「良妻賢母」主義を掲げる私立鳥取女学校（後に鳥取市立高等女学校をへて県立女学校となる）を創設した鳥取婦人会をはじめとする保守派の対抗運動や、内村鑑三の「不敬事件」（1891）を契機に高まるキリスト教排斥の国粹主義によって、鳥取英和女学校は県当局からも敵視・白眼視され、1902（明治35）年ついに経営不振から閉校のやむなきにいたった。

無給で女学校存続のために奮闘した井伊校長であったが、閉校の翌年に鳥取教会牧師の職も辞任し、現在の兵庫県温泉町にあった西但教会の牧師へと転じた¹¹⁾。松田氏によれば、彼はその後さらに「宮崎、京都の教会で牧会に努めた」というが、その「京都の教会」が丹後基督教組合教会である。余部に移転していた丹後教会に井伊牧師が伝道師として赴任したのは1909（明治42）年2月のことで、3年後には教会を宮津に戻している¹²⁾。典禮の受洗はさらにその5年後ということになる。

以上のような経歴から明らかなように、井伊牧師は先に述べた会衆派の精神、つまり個人の自由と自発性を何よりも重んじ、キリスト教的ヒューマニズムにもとづく平等思想や反権威主義、世俗の利害にとらわれず理想に献身する生き方を自らの思想信条として生きる人物であった。典禮が出会った時、牧師はすでに50代も半ば近くになっていたが、飄々とした風貌の裏に、信仰に支えられた思想と教育者としての情熱を、鳥取での挫折にもかかわらず持ち続けていたことであろう。典禮をはじめ理想に燃える宮津の若者たちの心をとらえ洗礼までも決意させたのは、彼のそうした人柄や考え方、生き方が放つ魅力であった。

井伊牧師が若き典禮に与えたそのような思想的影響は、彼がキリスト教と訣別し無宗教の立場に移ってからもお終生消えることがなかったと考えるべきだろう。いやむしろ、個の自由と主体性の尊重、人間平等と反権威という牧師から学んだものこそが、典禮をしてやがて宗教（信仰）や教会との間に相容れぬものを感じさせ、ついには無宗教の立場を選ばしめたのではないだろうか。ちなみに井伊松蔵も典禮らに洗礼を授けた2年後の1919（大正8）年、丹後教会の牧師職を辞している。そこにどのような理由があったか定かではない。松田氏によれば、その翌年に彼はすべての教会職を辞して休職、関東に移り牧師に復することなく1938（昭和13）年、75歳で亡くなっ

11) 同上, p.283。

12) 『日本キリスト教歴史大事典』教文館、1988、参照。

たという。

典禮は、キリスト教に入信した翌1918（大正7）年に中学を卒業して第三高等学校第三部（医学コース）に進学し、三高キリスト教青年会の寄宿舎に入る。同志社の第三公会（教会）として1876（明治9）年に設立され、この年に京都烏丸三条に新築移転ったばかりの平安教会に所属した彼は、日曜学校の教師を務めるなど信者として熱心に活動が続ける。1976年に日本基督教団平安教会が出版した『平安教会百年史』の中に太田武夫の名は見あたらないが、1920（大正9）年の定期総会で選任された日曜学校幹事の一人として、同志社大学に進学した宮津中学以来の「同志」喜多村航の名が記されている。

だが、典禮のキリスト者としての生活は長くは続かなかった。「都会の教会にはなじみにくく、信仰への疑問が顔を出す。ロシア革命が起こり、大戦後のインフレ、米騒動があり、思想的にも動揺する」¹³⁾と自ら回想するように、典禮が信仰に対する疑問や違和感を覚えたきっかけは、井伊牧師との人間的なつながりを断たれて都会の大きな教会組織へと信仰生活のベースが変わったこと、そして回想にあるようにロシア革命や第一次大戦後のインフレ・米騒動という現実社会の歴史的激動から大きな衝撃を受けたことであった。

先に述べたように、会衆派教会はその歴史的経緯から社会問題への関心が高く、平安教会でも同志社に学んだキリスト教社会主義者安部磯雄（1865－1949）に説教囑託を依頼（1918）したり、社会問題をテーマとした講演会などを毎年のように行っている¹⁴⁾。教育事業の実践家、社会活動家でもあった井伊牧師から思想的影響を受け、さらに激動する時代状況のなかで現実社会への関心を強く抱いた典禮は、社会問題の解決をめざした実践的な変革の志向を心に芽生えさせ、信仰による救済という宗教的な解決に対する疑問を抱き始める。のちに彼が述べる次のような宗教の限界づけは、そのころの問題意識に源流をもつものであろう。

「矛盾した社会に目を向けて、よりよい社会をつくるために宗教を求める人々は少なくない。博愛、他愛の精神からであって、既成宗教もすべてこれをうたっている。

13) 自伝, p.191。

14) 前掲の『平安教会百年史』には、菊池敬一「現代社会制度の欠陥と現代人の悲哀」（1918）、芹野与太郎「米国に於ける社会問題」（1919）、今中次磨「現時の社会問題」（1920）といった講演会、演説会が記録されている。

社会悪の横行、道徳の低下、物質文明の罪惡を憂えて宗教の必要、復興をめざすので既成宗教批判から、真の新しい宗教を待望するのまでである。新興宗教の多くは個人救済とともにこの意向をかかげている。世のたて直し、世直しがそれであるが、宗教の保守性はせいぜい社会改良どまりである。しかも、それが自己革命、人間革命によって実現すると考えるのは本末転倒である。社会のための信仰も空想的理想主義の枠を出ない。」¹⁵⁾

とはいえ、典禮がただちに無宗教者として自らを覚え、信仰に代わる確固たる思想的立場を獲得できたわけではない。「私は青春期の旧制中学四年のときプロテスタントの洗礼をうけ、三年ほど敬虔な信者として活動したが、しだいに疑問を感じてこれからぬけ出すのに苦悶し、何年もかかった」¹⁶⁾ と言うように、彼は一種の無規範状態のなかでの内面の葛藤からくるノイローゼの症状に何年も苦しむことになる。

脱宗教のプロセスで典禮は、一時期、白樺派にあこがれを抱いて北海道や日本アルプスを旅したと述べている¹⁷⁾。白樺派への「あこがれ」の具体的内容について、彼自身は何も語っていない。しかし、鈴木貞美氏が簡潔に要約している武者小路実篤（1885－1976）の思想を見れば、それを推察することは容易である。

「武者小路の思想は『自我の絶対肯定』といわれるが、絶対的な肯定と見えるのは生物の生命の普遍性に『自我』が直接連なっているという実感に支えられているからだ。この私の欲することは、いわば『宇宙の生命』の発現であって、何ら恥じることはない。そうであればこそ、一切の制度や観念の規範から限りなく自由になりうる。その自由は万人に共有されるべきものであり、言い換えれば、人類に普遍的なものだ。各人の現在の能力にかかわりなく、自由に発揮してよい。その発現が破局に至らないように、未来に『大調和』を遠望して、各人が向上をはかりさえすればよい。その道につくことこそ、『自己を生かす』ことだ、というのがその思想の骨子である。」¹⁸⁾

自我の肯定、万人に平等に共有されるべき生命の自由な発現、制度や規範による束縛からの個人の解放、普遍的な調和の理想——これらはまさに井伊牧師から典禮が共鳴し学んだものから超越神への信仰を抜き去って、一種の汎神論とも言うべき生命論

15) 前掲『増補版・無宗教生きがい論』pp.128-129。

16) 同上、p.254。

17) 自伝、p.191。

18) 鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』日本放送出版協会、1996、pp.160-161。

的コスモロジーの上に据え直したものである。

武者小路の自我肯定は、「誠に自分は女に餓えている。残念ながら美しい女、若い女に餓えている」¹⁹⁾ という性欲の大胆な自己主張としても表現されたが、典禮もキリスト教的な禁欲のモラルを敢えて破ること、すなわち超越的理想から世俗的現実へと自らを落とし込むことで宗教への囚われから自我を解放しようとする。1921（大正10）年、三高を卒業して九州帝国大学医学部に進んだころのことである。

歴史ある医家の跡継ぎとして生まれ、医者になるのを当然のごとく期待された典禮だが、「困ったものから金をもらう医者にはなりたくないと言ったをこね」²⁰⁾、とにかく医師免許状だけはとるがその後は勝手自由という父との約束のもとに大学医学部に進学した。資産家であることに加えそのような事情もあって、学生としては過分な額の仕送りを受けていた当時の自分の未熟な振る舞いを、彼は自嘲を交え次のように「告白」している。

「旧制高校へ入って日曜学校の先生をしたりしましたが、しだいに疑問が高まってノイローゼになり、大学へ行くとそれからぬけ出そうとし、それにはまず墮落することだとあさはかに考えて、タバコをすい、酒を飲み、女を買って姦淫の罪を犯しました。」²¹⁾

あえて「罪」を犯すことで「ノイローゼはふっとんでしまった」ものの、自由・自立をめざす自分の生き方や社会問題に向き合う確固とした思想が、そのような放蕩三昧によって得られるはずもない。

この九大時代は、典禮にとって人生の大きな転換期となる。まず、大学二年生になったばかりの1922（大正11）年4月、父芳輔が突然他界する。卒業したら外国に移住しようなどと気楽に考えていた彼であったが、父の急逝は太田家の跡取りという立場が将来の可能性ではなく即刻の現実となったことを意味した。「医者になる気がなくて勉強はそっちのけで、好きな絵をかいたり、写生旅行をしたり、劇研究会に熱中し」²²⁾ ていた典禮に、本気で医業に携わるのかどうかという人生の決断が迫られたの

19) 武者小路実篤「お目出たき人」（『現代日本文学全集・武者小路實篤集』所収、筑摩書房、1955、p.5）。

20) 自伝、p.191。

21) 太田典礼『死はタブーか』人間の科学社、1982、pp.14-15。

22) 自伝、p.192。

である。

そのような折り、父の死のひと月ほど前のことであるが、避妊を女性の権利として捉える立場からアメリカでバースコントロール（産児調節）運動を果敢に展開していたマーガレット・サンガー（Margaret Sanger, 1883－1966）が、同年8月にロンドンで開かれる「万国産児制限会議」に出席の途次、改造社の招きで初来日した。その斡旋をしたのは、片山潜や猪俣津南雄ら在米日本人社会主義者グループの一員で彼女と親しい画家の石垣栄太郎である。そうした事情と産児調節自体が人口増加の国策に反するということから、日本政府はサンガーへのビザ発給を横浜上陸のぎりぎりまで拒み、一般市民を対象とした講演等はしないという条件付でようやく彼女は日本入国を許可された。しかしサンガーの訪日は新聞や女性雑誌の記事によって広く世間に知られ、関心を集めるところとなった。

サンガーは約1ヶ月の日本滞在中、医師など専門家を対象に計8回の講演をおこなった。そのうち関西で唯一おこなわれた京都医師会での講演では、日本で産児調節運動に取り組もうとしていた山本宣治（1889－1929）が通訳にあたった。入国時に没収されたサンガー持参のパンフレット類の代わりに、山本はこの時の講演記録と彼女の書いた「家族制限法」の全訳ならびに避妊方法に対する彼自身の見解を、「極秘」「非売品」と謳った小冊子『山俄女史・家族制限法批判』にまとめ希望者に頒布した。この冊子に対しては希望が殺到し、頒布数は5万部を越えたという。

典禮はこの冊子を読んで産児調節（避妊）という問題に関心と呼び覚まされ、安全かつ確実な避妊方法が未だ確立していない点がこの運動の最大のネックであることを知った。父の死によって医家の跡を継がねばならなくなったときに、自分が産科医として為すに値する仕事は果たして何なのかと考えていた典禮の前に、まともな医者が取り組むようなことではないと当時考えられていた避妊というテーマが浮かび上がってきた。彼はそのいきさつを次のように述べている。

「私が、九大を卒業して医師になったのは、大正14年（1925年）で、ちょうど『産児調節評論』²³⁾が発行され出した頃であった。代々産科医の家に生まれたので、私も

23) 1925年2月に山本宣治を主幹とし、関西（京阪神）を拠点に産児調節評論社から創刊。創刊号巻頭に安倍磯雄の「産児制限は不道德ではない」を掲載。同年10月より『性と社会』と改題し、26年6月号（通巻第14号）まで発行するが、資金難から廃刊を余儀なくされた。不二出版から復刻版（全二巻）が出ている（1983）。

産婦人科を学ぶことにした。しかし、家業だからといって医師になるのは好まなかったが父から無理にすすめられて、いやいやながら、やっと免状をもらったのだった。ありきたりの医者になる気はない。何か社会的に意義のあることをしたい、と思い、専門医として産児制限にとっ組んでみようと思ひ、マルサスの人口論の勉強からはじめ、マルクスの批判も知った。』²⁴⁾

典禮のマルクスとの出会いは九大在学時代のことであり、上に述べられているようにそれもまた産児調節と大きく関わっている。白樺派にあこがれていた高校時代に旅先の北海道でたまたま知り合い友人となった藤村信雄（旅行時は一高の学生で、のち東京大学を出て外交官になる）から、大学4年生の時に『人口論マルサス説』という著書が送られてきた。ちょうど産児調節に関心を抱いていた典禮は、それに触発されてマルサス（Thomas Robert Malthus, 1766－1834）の人口論の勉強を始め、その過程でマルクスと出会う。それはまた、「マルクスのマルサス批判に感心して、マルクス主義を勉強し、それが契機になって、宗教は阿片であるということも知るようになり、はっきりとキリスト教と縁を切ることになった」²⁵⁾ と言うように、彼が宗教と最終的に決別した時でもあった。こうして典禮は、マルクスの宗教批判に背中を押されるようにして過渡期の葛藤を乗り越え左傾化することになる。「卒業すると足を洗うつもりで他の大学へ移って、まじめに勉強することにしました。すでに“宗教は阿片である”というマルクスによって、キリスト教を離れ、社会主義に傾き、心身共に強く生きるようになりました」²⁶⁾、と自伝は語っている。

2 無産者診療運動と太田リングの考案

1925年に九州帝国大学医学部を卒業した典禮は、友人の紹介で京都帝国大学大学院産婦人科教室に副手として入局、避妊法の研究に本格的に着手する。しかしまもなく、医者として生きることの使命と意義を彼の心にさらに深く刻みつける大きな出来事が起こる。京都府竹野郡郷村を震源とし、死者約4千人、負傷者約6千人、竹野・熊野・中・与謝四郡で全戸数の64%が全半壊・全半焼する大惨事となった1927年の丹後大地震である。

24) 太田典礼『日本産児調節百年史』人間の科学社、1976、p.319。

25) 前掲『太田リングの記録』p.15。

26) 自伝、p.15。

「夕方、大学病院の宿直室で同僚の挟間章雄とベットの上にあぐらをかいて将棋をさしてるとき、ズドンと大きな音がして大地がひどくゆれ動き出した。地震だ。……まもなくラジオが震源地は京都府の北部奥丹後地方だという。私はさわいでいる患者をしずめてからあわててうちへ帰った。夜中に近くにいる郷里の人がきて、『府庁の援護班が臨時列車を仕立てて出発した。一番で第二班が行く、すぐ帰れ』と。昭和二年三月七日、医者になって産婦人科を学んで三年目だった。』²⁷⁾

翌朝、救援列車で宮津まで行き、そこから雪の中を徒歩で郷里の村に入った典禮は、かろうじて倒壊をまぬがれた自宅の土蔵を救護所に仕立て、無料で怪我人や病人、妊婦の診療にあたった。父の死後、無医村になっていた三河内村の人々は、「応急手当だけしかできないがそれでも神様に出あったようにみんな喜んでくれた。医の使命の尊さを初めて現実に体験し、大学へ行くとき医者になるのはいやだと父を困らせたことを後悔した」²⁸⁾。

その後しばらく郷里にとどまった典禮は、診療活動が続ける傍ら、震災義援金の分配をめぐる村民同士のいざこざの解決などにも奔走した。そうしたなかで彼は、理想の「田舎医者」となることに自分の人生を懸けようかとさえ思い始める。しかし、ムラ社会の非合理的な因習、村民の旧い考え方や視野の狭さ、貧困と病気の悪循環に焼け石に水ほどの効果しかない個人の診療活動——厳しい現実を前にした典禮は、自分の進むべき道をめぐって苦悩する。

「貧しさ、古さ、おくれに対しては個人の力ではとてもおよばない。労多くして効少なし。エネルギーの浪費だ。あくまでも根気強く闘うべきか、別の道を考えるべきか迷った。忙しい診療と雑事をさけてもっと勉強したい。視野を広げねばならない。大学のとき手がけた産児制限の研究に力を注ぐのが本当ではないか。』²⁹⁾

地域に密着して貧しい人々の目線に立った診療活動が続けながらも、狭いムラ社会に閉塞することを嫌い、またより安全で確かな避妊法を考案するという一旦見出した自らの大きな課題を追求するために、典禮は亡父から相続した財産を可能な限り整理して郷里の村を出、与謝郡宮津村文殊（現在の宮津市文殊、北近畿丹後鉄道の天橋立駅前）に太田病院を開院する。オートバイのサイドカーに看護婦を乗せ、宮津湾の周

27) 同上, p.177。

28) 同上, p.179。

29) 同上, pp.188-189。

囲を毎日のように往診に出かける典禮を見て、住民たちは「日暮らし先生」のあだ名で彼を呼んだと言う。そうした多忙な診療活動の傍ら、後の太田リングの考案につながる子宮内異物を利用した避妊方法の研究を始めたのもこのころである。

学生時代にマルクスと出会った典禮が左翼組織の活動に関わるようになったのは、三高における彼の一年先輩で、山本宣治の従弟であった内科医・安田徳太郎（1898－1983）の誘いによる。山本宣治が暗殺された³⁰⁾ 年の11月、典禮は安田に誘われて結成されたばかりのプロレタリア科学研究所（プロ科）自然科学部のメンバーとなっている。またその前後に、これも安田の誘いで京都の左翼医師（「赤い医者」）グループの仲間入りもしている。ただこの「赤い医者」グループの活動は、「マルクス主義研究の読書会が中心で、医学的な研究は余りなかった。私はすでに専門医として産児制限の研究を進めていたが、激励してくれたのは安田だけで、他の人たちは専門も違い全く無関心だった」³¹⁾と典禮も言うように、医者を左翼党組織の支援者に獲得するための勉強会が主眼で、医療面での活動は無産者診療に個人がボランティアで従事する程度だったようである。

典禮はすでに、確実な避妊法の確立を産科医たる自分に課せられた固有の使命と考え研究を始めていたが、山本宣治とともに産児調節運動に携わってきた先輩である安田徳太郎の励ましによって、その決意はいっそう固いものとなる。その時のことを安田は次のように回想している。

「その年〔山本宣治暗殺の年〕の暮れに、京大婦人科に勤めていた、わたくしより一年下の太田典礼（武夫）君が、わたくしのところに来て、いったい山宣はどういう避妊法をやっていたかと、わたくしに質問した。……太田君はわたくしの説明を聞いて、これを機会にひとつ避妊法を改良したいというので、わたくしも大いに賛成した。」³²⁾。

そのような折り、山本宣治の葬儀に寄せられたカンパを基金にした記念事業として、東京五反田に無産者診療所（無診）が開設される。京都にも無診を作ろうと安田を中心に「赤い医者」たちで相談するが、資金のあてもない話に責任者のなり手がなく、

30) 労働農民党の代議士であった山本宣治は、1929（昭和4）年3月5日、治安維持法改正緊急勅令事後承諾案に反対した夜に右翼暴漢に刺殺された。

31) 自伝，p.71。

32) 安田徳太郎『思い出す人びと』青土社，1976，pp.111-112。〔 〕内は引用者の補足。

話はいっこうに具体化せぬままであった。安田と一緒に見学に訪れた東京の無産の施設の粗末さ診療技術の未熟さに愕然とした典禮は、京都での診療活動に本腰を入れる決心をし宮津の太田病院を友人に委ねて単身京都に出る。そして京都大学の研究室で昼間は避妊の研究に従事しながら、無産者診療運動に身を投じた。

1931（昭和6）年の春、運動の拠点として「洛北診療所」が開設される。京都の未解放部落・田中村に北野診療所という出張診療所を作っていた左翼医師・飯田三美が福知山の診療所に移ることになったため、以前から朝田善之助ら水平運動の活動家たちと交流のあった典禮が、田中村の住民から本格的な診療所を作ってほしいとの要請を受けて奔走した結果である。当時洛北診療所で看護から事務、雑用まで一切の仕事を引き受けていた長田秀子氏は次のように回想している。

「この診療所の四人の先生方³³⁾は新興医師聯盟に所属し、昼間は京都大学病院に勤務し、夜は交代で部落の患者を診て、医療活動を通して部落民を組織していく上で大きな役割を果たしていました。町医者はいばっているし、医療費は高い。ですから医療費が安く、道のわるい部落の中へ気さくに往診に来てくれる診療所の先生方や働いている私たちに対しては、全水運動に反対の人でも絶対の信頼を寄せていました。

所長の太田典礼先生は、婦人科のベテラン医で産児制限を主張され、部落の子たくさん貧乏を救うために、きびしい法の目をくぐって多くの婦人に手術もされました。他部落からも手術をうけに来ていたようです。』³⁴⁾

これを「無産者診療所」と名乗らなかった理由について典禮は、東京と違って労働者組織などからの支援がなく、結果的に個人が設立した診療所にならざるをえなかったことをあげている³⁵⁾が、それとは別に、「この時にはすでに東京の無産者診療所ができていたので、無産者診療所という名にしようではないかという話だったが、私はそうはっきりさせるのも良し悪しだと考えて、色彩のはっきりしない自由な感じにした」³⁶⁾とも述べている。

33) 自伝（p.58）によれば、典禮と杉山茂、高橋松蔵、山本秀雄の四人であり、さらに当時まだ学生だった松田道雄らが手伝いに来ていた。

34) 長田秀子「京都・田中の水平運動」（部落問題研究所編『水平運動の無名戦士』1973、所収、pp.134-135）。

35) 自伝、pp.61-62。

36) 前掲『太田リングの記録』p.32。

ここには、民衆運動レベルの医療活動と政治党派レベルの活動が混同されることのないよう慎重に区別しようとする典禮の実践家としての感覚が示されていると同時に、彼が当時の共産党の活動に対してどのようなスタンスを取っていたかがうかがえる。先の文章に続けて彼は、「私は左翼の支持者の形はとっていたが、まるまるの共産黨員でもなかったのである」(傍点引用者)と微妙な表現で書いている。

典禮がプロレタリア科学研究所や唯物論研究会といった共産党に近い左翼文化運動のメンバーとして活動し、また党にカンパするなど支援者の一人であったことは自ら証言するところであるが、共産党そのものに入党していたかどうかは確かでない。太田互氏によれば、戦前の党関係の事柄について彼は、家族の者にすら一言たりとも話すことなく、いわば「完全黙秘」を貫いて亡くなったという。これほど固く口を閉ざしたという事実こそ党籍があった証拠だとも考えられるかもしれないが、かりにそうだとすると、彼が現実の党あるいは党員のあり方に対してかなり批判的に見ていたことは確かである。

一例をあげると、安田から東京の無産者診療所の担当医にならないかと誘われたが断ったという話に関連して典禮は、「私は共産主義には共鳴していたし、共産党の人たちに対して厚意をよせて援助もしたが、完全に同調はしかねていた。とくにブルジョア道徳を全面的に否定するような意見や行動の人たちにはかなり批判的だった」³⁷⁾と述べている。「ブルジョア道徳を全面的に否定するような意見や行動」と彼が言っているのは、たとえば、採算を度外視した軽費診療のため慢性的な赤字で四苦八苦ししている診療所に、「とくに左翼関係者は、われわれの無料診療所とでも心得てか、あつかましく大きな顔をしてやってくるのが多かった」³⁸⁾というような体験に基づいている。つまり、自分たちは革命という崇高な大義を背負って人民のために闘っているのだから、一般民衆が自分たちに無償奉仕するのは当然のことだという、当時の党や党員活動家のなかに存在したのであろう権威主義的で特権者的な態度を、典禮は苦々しい思いで見つめていたのである。

また、典禮がマルクス主義や共産主義に共鳴し、左翼の活動と積極的に関わりをもちながらも「まるまるの共産黨員」になろうとしなかったのは、彼がそこに「公式主義」の匂いを嗅ぎとっていたからでもある。生活の現実を足場にして考え、そこでの

37) 自伝, pp.60-61。

38) 同上, p.62。

問題解決の効果を主眼に行動する実践家としてのプラグマティックな構えを堅持する彼は、思想や主義の理論的図式から出発しそこに現実を押し込めて一刀両断にするようなスタイルを「公式主義」と厳しく批判した。このような批判精神、一切のドグマティズムに対する警戒と拒絶の姿勢は、先に見たように若くして井伊牧師から学んだものであると同時に、青年期にキリスト教信仰と社会的現実とのほざまで苦悩しやがて宗教から離脱するという過程で、典禮が深く身につけた構え方である。

そのような彼にとって、学問的研究³⁹⁾と生活現場での実践とは決して切り離すことのできないものであった。昼は大学で研究を行い、夜は無産者診療に従事するという忙しい二重生活を送っていた典禮は、その時の様子を次のように回想している。

「夕方、研究室から帰ってくると、部落の入口に看護婦見習の長田おひでが往診カバンを持って待っている。またかと思うほどたびたびだった。『ちょっと待ってくれ、腹ペコだ』。道ばたのおでん屋で一串一銭のコンニャクとモツを買って歩きながら頬ばって患家へ急いだ。……診療は夜間だけで、もう患者が詰めかけている。病人が多く、内科でも外科でも何でも受付ける。私は田舎で数年間よろずや（全科医）の経験をもっているの、たいていのことはこなせた。最も多いのは眼科でトラホームや結膜炎による、いわゆるメチャチャがわんさという。膿の出るひどい膿漏眼も少なくない。内服薬は粉薬、水薬とも一剤十銭、眼洗い五銭の軽費診療だから繁昌する。しだいに部落外からも、とくに左翼の人たちが来てとても賑やかだ。」⁴⁰⁾

田中での無産者診療の経験は、新しい避妊方法を完成させるうえでも非常に貴重なものであった。子宮内に筋腫ポリープなど何らかの異物が存在すると不妊になることはすでに臨床的にも知られており、動物実験によって確かめられていた。しかしその原理をどのようにして人工的避妊に応用するかについては、まだ誰も考えつかないでいた。安全で確実な子宮内存置の避妊具とはどのような素材・形状のものであるべきか、当時典禮の研究はそこに集中されていたのである。

1930（昭和5）年、ドイツの産婦人科医グレーフェンベルグ（Ernst Gräfenberg）が、典禮が着目したのと同じ原理を用い、銀線のコイルを環状にした子宮内避妊具「グレーフェンベルグ・リング」を発表した。典禮はその翌年に彼の論文を知る。

39) 当時典禮は、避妊法の研究と並んで癌、特に子宮癌の細胞学的研究を行っていた。ちなみに、子宮癌は幼ない典禮から実母の生命を奪った病気であった。

40) 自伝, pp.57-58。

「一足先をこされた残念さと、人間の考えることは似たものだ、とつくづく感心したものだ。……これは脱落が少ないだろうと感じ、早速試みた。……なるほど脱落は少ないが、線の太さやコイルの巻数等である程度の張りをもたせないと、よれて出る。時々妊娠する例もあるので、もっと改良する必要がある」⁴¹⁾。グレーフェンベルグとはほぼ同じ道筋で研究を進めていた典禮は、さらに安全性と確実性の両面で完成度を高めるべくリングの改良に打ち込む。そのような典禮の研究に身をもって協力したのが田中村の水平社の女性たちであった。

彼の試行錯誤の跡を、安田徳太郎は次のように簡潔に紹介している。

「太田君は避妊ピンから出発して、ピンの形、すなわちそのY字型、それから子宮口をたえず開いておくのが、炎症や出血の起こる原因であるから、この柄をとって、何か異物を子宮腔内にほうりこめば、障害なしに目的が達せられるかもしれないと考えた。そこではじめ空洞の金球をいれた。これは挿入がむずかしく、脱出のおそれがあった。つぎに象牙盤をいれた。これも挿入がむずかしく、重量がかかって、脱出するばあいがあった。つぎにテグスをリング状にしていれた。これは挿入も簡単で、脱出のおそれもなかったが、まもなくやめた。つぎに歯科用のゴムのリングをつくっていれた。最後に金のハリガネをラセン状にまいて、リングをつくった。これは挿入も容易であったし、脱出も見られなかった。避妊の目的は完全に達せられた。」⁴²⁾

ここで、19世紀以降「避妊」がどのような文脈で問題にされてきたかを簡単に振り返っておきたい。避妊が社会問題として議論の俎上に乗せられるようになったのは、マルサスが『人口論』第二版（1803）で「道徳的抑制」、すなわち性欲を抑えたり子どもを養育する経済的余裕ができるまで結婚を控えるといった方法での人口抑制に言及して以来である。この人口抑制策を、労働力人口の増加を抑えることで労働条件を改善し、また子どもの数を減らすことで労働者家庭の生活条件を向上させるという社会改良の文脈で捉え直し、人工的手段による避妊を積極的に主張したのが1820年代に始まる新マルサス主義（neo-Malthusianism）の運動であった。だがそれは、避妊をもっぱら社会政策上の手段として位置づけたものであり、妊娠・出産の当事者である女性の意思や権利が第一義的に考えられていたわけではなかった。女性の生命と健康を守るための女性自身の権利としての避妊という考え方が前面に押し出されたのは、先

41) 前掲『日本産児調節百年史』pp.320-321。

42) 前掲『思い出す人びと』p.112。

に述べたマーガレット・サンガーらが始めた産児調節（Birth Control）運動においてである。

サンガーの母は、貧窮のなか11人の子どもを産み育てるという苦労多い人生の末に結核で亡くなった。母親の介護をし最期を看取った彼女は、そののち訪問看護婦として働き始めたニューヨークのスラム街でも、多産と貧困で疲れ果て、あるいは危険なヤミ堕胎で生命を失う多くの女性たちを目の当りにする。急進的な労働組合活動家や社会主義者たちと親交を結び、また女性解放にとっての避妊の重要性を説くエマ・ゴールドマン（Emma Goldman, 1869-1940）らからも影響を受けて、サンガーは1914年に『女性反逆者（The Woman Rebel）』を創刊し、産児調節運動を始める。

「神々もなく主人たちもない（NO GODS NO MASTERS）」というスローガンを掲げた『女性反逆者』は、創刊号の巻頭で、「本誌はどんな“主義”の擁護者でもない。すべての反逆する女性たちがコラムに寄稿するよう招請されている。大多数の紙誌はふつつ読者の考えに順応するものだが、『女性反逆者』は順応を頑固に拒否する。本誌の狙いは、自分自身で考える自覚的で戦闘的な性格を形づくるよう、働く女性たちに刺激を与えることなのである」と創刊の趣旨を宣言している⁴³⁾。

またサンガーは、『産児調節評論』で次のように述べている。

「私たちは今や知っている、女性が無知から解放されるまで自由な人類というものが決してあり得ないことを。そしてまた私たちは知っている、女性が自分自身の身体の主となるまで、女性は決して自らを自由であると呼べないことを。男性が性モラルの基準を指図しコントロールしている限り、彼らは世界をコントロールし続けるだろう。産児調節は、自由というゴールへ向かって女性が踏み出すべき最初の重要な一歩である。それは女性が男性と対等なものとなるために踏み出すべき第一歩である。それは男女両性が人間の解放に向かってともに踏み出さなくてはならない第一歩なのである。」⁴⁴⁾

こうしてサンガーらによって避妊は、単に人口政策や貧困対策の一手段としてではなく、自らの生命と健康を守りまた性と生殖における自由と自立をめざす女性の権利

43) “The Woman Rebel”の各号は、ニューヨーク大学のThe Margaret Sanger Papers Projectにより公開されている。<http://www.nyu.edu/projects/sanger/msweb.htm/>

44) “Morality and Birth Control”, in *Birth Control Review*, February-March, 1918, pp.11-14。

の問題として、さらには人間解放の第一歩として位置づけられたのである。

産児調節という問題へのアプローチには、為政者の視点から資源としての人口を質と量の両面で管理しようとする人口政策的な立場、新マルサス主義のように労働者の状態や生活を向上させる手段と位置づける社会改良の立場、そしてサンガーらのように女性の自己防衛や自己決定権を主眼とするフェミニズムの立場の三つがあった。そのうち後者の二つの立場は、産児調節を誰よりも切実に必要としているのが貧困層や労働者階級の女性たちであるという現実をベースに結びついているため、両者の位相の違いが突き詰めて問題とされることは少なかった。しかし次に見るように、そのズレの自覚が皆無だったわけではない。

サンガーが三度目に来日したおり、典禮は石本静枝（のちの加藤シヅエ）とともに彼女に雑誌インタビューをしている⁴⁵⁾。

そのなかでサンガーは、家事の社会化と堕胎（人工妊娠中絶）の合法化によって女性を奴隸的地位から解放しようとしたソヴィエト・ロシアの経験に触れ、「この国では……婦人は婦人解放という立場から自分の妊娠ということを調節する権利がある」という根本理論に立ってはいるが、避妊の普及についてほとんど問題にされなかったために、女性解放という目的をすこしも達成できていない、と批判的に述べている。さらに彼女は、その根底には「一つの男の権力を基礎としたソヴィエト・ロシア」という根本的な問題が存在すると指摘し、ソヴィエトが家事・育児の社会化という面で一定の成果をあげたことを認めながらも、「しかしそういうことをやって居るとするのが、つまり男性社会というものの利己的な立場に都合のよい目的からそういう仕事をして居るという風に見られる」と手厳しく断じている。典禮は最初のうち、「一概にそういう風に女を排斥するような発展の仕方とも言えないでしょうね」とソヴィエト全面否定論を牽制した発言をしているが、功罪両面に配慮したサンガーの批判に対して、最後には「参ったな」という調子ながら「いや、よく分かりました」と応じている。

このように典禮も、産児調節の位置づけをめぐる位相の違いについて、ある程度の自覚はもっていたと思われるが、しかしその問題についてさらに突き詰めて論じようとした形跡は見られない。理論家であることよりも実践家に徹しようとした典禮にと

45) 「産児制限問題を中心にサンガー夫人に訊く」、『婦人公論』1937（昭和12）年10月号所収。

って何よりも重要なことは、避妊の手段を切実に必要とする女性たちが現に目の前にいるという事実であり、専門家である自分こそが彼女たちの苦しみを引き受け責任をもって解決しなければならないという使命感であった。父の死によって心ならずも旧家の「跡取り息子」という立場で行動することを強いられた典禮が、一面でそれに反発しつつも自らの性格に帯びざるをえなかった家父長的な感覚（彼の並外れた行動力の源泉の一つであり同時に弱点でもあった感覚）もそこには働いていたことであろう。

ともあれ、無産者診療運動と避妊リングの考案のため田中村をフィールドにして奔走したこの時期は、典禮にとって何よりも忘れ難いものとなった。

「この人たちこそ産児制限の必要があった。左翼運動にそって産児制限の思想は入りこんでいたが、具体的な方法も指導者もなく、多産多死がくり返されていた。幸いリングも明るい見通しがついていたので、理解を求めるとすんなり受け入れられて、希望者が相ついだ。ここでの2年間の生活と活動は、私の一生のうちで最も充実したもので、まさに生きがいの日々であった。」⁴⁶⁾

その後、洛北診療所は、所長であった典禮が1932（昭和7）年1月に勃発した第一次上海事変に見習医官として召集・派遣された二か月ほどの間に、再開不能の状態となってあえなく幕切れとなった。また「太田リング」についても、近畿産婦人科学会の大会や学会誌において田中村で蓄積した臨床的データをもとに発表する⁴⁷⁾が、特に東大や慶応大系列の学者・産科医からの反対が強かった。そこには純然たる医学的理由以上に、「赤い医者」典禮に対する政治的な偏見と避妊や産児制限そのものに対する体制派の警戒心が働いていた。それを象徴するのが、1934年に典禮が子宮癌の研究（主論文）と避妊リングの研究（副論文）を合わせて学位請求論文として京都大学に提出し、教授会は通過したにもかかわらず、「危険思想の持ち主」ということで文部省が博士号授与を留保（拒絶）するという前代未聞の出来事であった⁴⁸⁾。

その年、京都でのこれ以上の活動に限界を感じた典禮は、敵地で勝負してやろうとの意気込みを抱いて単身東京に乗り込んだ。

46) 前掲『太田リングの記録』, p.32。

47) 最初の研究発表は、1932年11月の第27回近畿産婦人科学会でおこなった「一時的避妊の新方法 子宮内避妊器具の研究 第一回報告」である。

48) 敗戦後に学位は典禮に授与されたが、太田リングの製造を厚生省（当時）が公式に許可したのは、実に1974（昭和49）年になってからのことである。