

障害者自立思想の源流——「青い芝の会」の宗教思想をめぐって

山崎 亮*

キーワード：障害者自立思想、宗教思想、「青い芝の会」、横塚晃一、横田弘、大仏空

はじめに——問題の所在

日本脳性マヒ者協会「青い芝の会」は一九五七年、都立光明学校——一九三二年に設立された日本初の公立の肢体不自由児学校——出身者により結成され、脳性マヒ者の親睦団体として出発したが、七〇年代に入ると、横塚晃一（一九三五—七八）や横田弘（一九三三—二〇一三）らを中核メンバーとする「青い芝の会」神奈川県連合会の活動を中心にして、社会に積極的に働きかけるラディカルな運動で知られるようになる。それは、生産性優先の高度経済成長下、「家庭」に埋没させられ、あるいは大規模な「収容施設」に隔離されて、社会から疎外された存在であった障害者が、はじめて思想的な自己主張を行なったという点で、日本における障害当事者運動の一つの源流といっても過言ではない。^① 同じく七〇年代アメリカ西海岸における障害

者自立生活運動にも匹敵するその運動と思想は一時忘れかけられていたが、九〇年代以降、さまざまな分野から注目を集めるようになり、^② 今なお大きな示唆を与え続けている。

ところで「青い芝の会」に独自の思想の生成に際して、とりわけ『歎異抄』の悪人正機説を中心とした宗教的な背景があったこと、さらにそれが、仏教者大仏空（一九三〇—八四）^③がみずから住職を務める閑居山願成寺——現在の茨城県かすみがうら市上志筑に所在する——を開放して立ち上げた、脳性マヒ者の生活共同体「マハラバ村」での体験に裏打ちされたものであったことは、よく指摘されるとおりである。^④ けれども、七〇年代「青い芝の会」によるラディカルな運動とその宗教的背景との具体的な連関は、これまで必ずしも明らかにされてはこなかった。^⑤ 横塚や横田の主著においても、その実践的性格のゆえに、このような宗教的連関が明確に構造化されて表現されていたとは

* 島根大学法文学部社会文化学科

言いがたい。他方で、彼らに大きな影響を与えたとされる大仏はまたまった著作を残しておらず、また残されたわずかな著述も、飛躍のある論理展開も相まって、その内実が検討されることはこれまでほとんどなかった。⁵⁾

小論では、「青い芝の会」の宗教思想を宗教学の視点から考えていくために、まずは横塚、横田による「青い芝の会」の障害者自立思想を一瞥し、その宗教的背景を見きわめた上で、大仏の宗教思想を、両者の連関を探ってみたい。もとより、独学による大仏の宗教思想は明確な輪郭を定めがたいところもあり、またその実践的性格をどのように評価するのも難しい問題である。それゆえ、あくまで暫定的な結論にしかたどりつけぬであろうが、それでも現時点で把握し得るかぎり、その実像に迫ろうとするのである。

一、「青い芝の会」の障害者自立思想

周知のように、「青い芝の会」の七〇年代のラディカルな運動は、一九七〇年五月、横浜市で当時二歳の脳性マヒの女兒を母親が絞め殺した事件に際して生じた、減刑歎願運動への抗議活動に端を発する。殺人を犯した母親に世間の同情が集中し、殺害された障害児のことはまったく顧みられない事態に対して、「青い芝の会」は、「障害者は殺されてもしかたない」という無自覚な差別意識を見て取り、この「障害者殺しの思想」⁶⁾とでも呼ぶべきものに対して断固とした抗議活動を展開するのである。これを皮切りに「青い芝の会」は、一九七二年にはドキュメンタリー映画《さようならCP》(原一男監督)の制

作・上映活動と優生保護法改定反対運動、一九七四年には春闘への参加や養護学校義務化反対運動、一九七六年には川崎市におけるバスの車椅子乗車拒否に抗議する「バスジャック」等々、過激ともいえる問題提起の活動に突き進んでいく。その活動の方向性を示すものが、一九七〇年一〇月、「青い芝の会」神奈川県連合会公報『あゆみ』一一号に発表された行動綱領であった。その全文は以下のとおりである。

われらかく行動する

一、われらは自らがCP者である事を自覚する

われらは、現代社会にあつて「本来あつてはならない存在」とされつつある自らの位置を認識し、そこに一切の運動の原点をおかなければならないと信じ、且つ行動する。

一、われらは強烈な自己主張を行なう

われらがCP者であることを自覚した時、そこに起るのは自らを守ろうとする意志である。

われらは強烈な自己主張こそそれを成しうる唯一の路であると信じ、且つ行動する。

一、われらは愛と正義を否定する

われらは愛と正義の持つエゴイズムを鋭く告発し、それを否定する事によって生じる人間凝視に伴う相互理解こそ真の福祉であると信じ、且つ行動する。

一、われらは問題解決の路を選ばない

われらは安易に問題の解決を図ろうとすることがいかに危険

な妥協への出発であるか、身をもって知ってきた。われらは、次々と問題提起を行なうことのみ我等の行いうる運動であると信じ、且つ行動する。⁽⁹⁾

これは、当時『あゆみ』の編集担当であった横田弘が起草したもので、脳性マヒ者であることの自覚と自己主張の必要性、「愛」と「正義」という言葉に含まれ得る偽善性の糾弾、妥協を排しての絶えざる問題提起の必要性が強調されている。⁽¹⁰⁾

このように過激な運動の一方で、たとえば横塚晃一の『母よ！殺すな』に収められた文章——当時の「青い芝の会」の機関誌、『あゆみ』や『青い芝』に掲載された、比較的短い文章——を読んでいくと、障害者の自立生活への具体的な提言⁽¹¹⁾や、ノーマライゼーションの理念⁽¹²⁾、さらには障害者の立場から社会を相対化していこうとする視点等々、現在もそのまま通用するような、したがって七〇年代の当時としてはきわめて斬新な発想が数多く見出せる。

このように過激な活動と先進的な思想を支える基盤になっていたのは、行動綱領にも掲げられていたように、状況に埋没していた障害者が見ずからの置かれた抑圧状況を自覚して、そこから当事者として積極的に自己を肯定・主張し、主体的に行動しようとする志向であった。しかしその際にも、健常者や社会のあり方を一方的に糾弾するのみならず、みずからの内なる否定的な側面——健常者のあり方を理想視して障害者のあり方を否定する側面——にも目が向けられていた点が注目される。障害者もつこのような否定的側面のことを、横塚晃一は「健全者幻想」と呼んでいるが、⁽¹³⁾障害者としての自己を相対化する柔

軟な視点を持ち合せていたところに、当時の「青い芝の会」の運動と思想の先駆性ないしは普遍性が示されているようにも思われる。

二、背景としての悪人正機説

以上、七〇年代の「青い芝の会」の運動と思想を一瞥したが、その根底に『歎異抄』の悪人正機説が伏在しており、さらにそれが、大仏空の主宰する「マハラバ村」の壮絶な生活体験を通じて定着したものであることは、すでに触れたように横塚も横田もくりかえし強調しているところである。長くなるが、該当箇所を、横塚の文章から引用しておく。

「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいはいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をやと。この条、一旦そのいはれあるにたれども……」これは鎌倉時代にかかれた歎異抄の一節である。「中略」その真髄は悪人正機、つまり「悪人こそまず救われるべきである」というのである。親鸞のいう悪人——うみかにはあみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにし、をかり、とりをとりていのちをつぐともがら——は自分が悪人だということを知っており、なおかつ悪業をしなければ生きていけない悲しみを知っている。それに対して善人は「善行」（身心の修行を行ない勉強にいそしみ他人に施しなどをすること）のできる、いわば恵まれた人達なのである。「中略」現代において、人は無意識のうちに善い行ないをすれば善いこと

があり、幸せになれると思ひ、善い行ないとは究極のところよく働くことだと率直に信じこんでいる。

「一生懸命働き、世界の役に立ち、金を残し、自分の家を建て、良い家庭を築く、このようなことが善人の手本であり幸せの見本とされているけれど、このようなことができない人達はどうなるのかね。それは「不幸な人」すなわち悪とされる。しかし歎異抄の「悪人」という言葉を障害者という言葉に置き換えてごらん」

これはマハラバ村（サンスクリットで大きな叫びの意）のリーダーであった大仏空師の言葉であり、私と大仏師、歎異抄との出会いでもあった。「中略」

「人はだれでも罪深いものである。知らず知らずのうちに人に迷惑をかけている。いや、迷惑をかけ罪を犯さなければ生きていけないのが人間である。それを償おうとすればまた一つ二つと悪いことをしてしまう。そんな罪深い自分に気がついた時に『助けてくれ』と叫ばなければならぬだろう。その叫びを親鸞は念仏と云ったのだ。そして念仏を叫ばなければいられなくなった時、必ず阿弥陀様が救ってくださるというのだ。障害者は被差別者であり、すぐに被害者づらをするが、同時に自分が加害者であることに少しも気づこうとはしない。つまり、皆もつと自己を凝視し、そこから自己を主張する必要がある。そうでないと自分達を差別しているものが何であるかが分からずに過ぎてしまう」

「障害者は一般社会に溶け込もうという気持が強い。それは「健全者」への憧れということだが、君たちが考える程この社会も、健全者といわれるものもそんなに素晴らしいものではない。それ

が証拠に現に障害者を差別し、弾き出しているではないか。健全者の社会へ入ろうという姿勢をとればとるほど、差別され、弾き出されるのだ。だからいまの社会を問い返し、変えていく為に教えていまの社会に背を向けていこうではないか」

このような話を数年間にわたって大仏師より聞かされ、また、討論してきたのである。とはいっても有難い法話を聞き、教典の勉強などにいそしんだというのではない。障害者特有の社会性のなさ、お互いのエゴのぶつけ合い、社会で差別され、こずき回されてきた故の人間不信と妙な甘え、家に閉じ込められていたが為のきのきかなさ、男女関係のもつれ等が渦巻き、それは壮烈なまでの人間ドラマであった。だからこそ歎異抄の世界を地で行ったといえよう。（横塚晃一「ある障害者運動の目指すもの」『ジュリスト』五七二、一九七四年一月一日号・横塚晃一「母よ！殺すな」生活書院版、一一一〜一一四頁）。傍線は引用者による。以下同じ¹⁶⁾

これは、大仏の教説の、横塚による集大成とみなせよう。実際、大仏自身、インタビューに際して自説の解説としてこの部分をそのまま引用しているほどである。¹⁶⁾ その要点は、「罪悪深重」の「悪人」を障害者に、また「自力作善」の「善人」を健全者になぞらえて、障害者は、自己の罪悪性の自覚⇨自己凝視を深めた上での自己主張をめざすべきであり、さらに障害者を排除する社会に同化しようとするのではなく、これを主体的に変革していかねばならない、とする主旨だったと思われる。言い換えれば、「悪人こそが救われる」という『歎異抄』

の論理を、罪悪性の自覚を介在させながら、障害者であることの自己肯定へと転換するものと見るができるだろう。

もっとも、ここに引用した横塚の文章と註(15)に引用した横田の文章からは、両者のスタンスの微妙なズレをも読み取ることができ、横田の場合、「本来あってはならない存在」として社会から疎外され続けてきた障害者が、自己肯定を回復して逆に社会に立ち向かうという積極的側面——「障害者が何が悪い」というフレーズに端的に現われる——が強調され、これに対して横塚には、自己の罪悪性の自覚という契機がより重視されていたようにも思われる。それはまた、過激な行動綱領の起草者である横田と、「健全者幻想」からの脱却＝自己相対化を強調する横塚とを分かつ差異だったのかもしれない。しかしながらいずれにせよ、「青い芝の会」の思想を特徴づけるこの二つの方向性——障害者の自己肯定に裏打ちされた、社会への主体的・批判的なまなざし、ならびに内面を凝視しながら自己を相対化していく柔軟な姿勢——は、悪人正機説の独自の読み替えに基づいて初めて可能になった、と言えるだろう。次には、この独自の読み替えをもたらした大仏空の宗教思想そのものが、問われねばならない。

三、大仏空の宗教思想

大仏空(尊教)の生涯については不明な点も多いが、現段階で分かっていることを簡単にまとめておく。⁽¹⁶⁾

空の父兎雄(宮本松男)は、霞ヶ浦湖畔の網元の家に生まれたが、天台宗寺院に養子に出されて大仏の姓を名のるようになる。後に寺を

出て救世軍に身を投じ、谷中村の「鉍毒事件」の支援に赴いたり、さらには治安維持法違反容疑で戦時中に二度投獄された経歴もある異色の人物だったが、一九四四年の暮れ、乞われて閑居山願成寺——もともと平安初期の徳一大師の開祖伝承もある古刹で、永らく無住の荒れ寺だった——の住職となり、その再興に尽力する。ちなみに空の母親もプロテスタントのクリスチャンであった。一九三〇年生まれ空は、旧制土浦中学を中退後、破天荒な父親への反発から全国を放浪するなか、一九四九年、別府でカトリックの洗礼(洗礼名はフランシスコ)を受けている。さらに北海道の富良野にある児童施設「国の子寮」の寮母を勤めていた井原照子(一九二九—二〇一一)——空同様、一九五二年に富良野で受洗している——と出会って、一九五六年に結婚する。茨城に戻って農民運動や社会党の政治活動に関わっていた空は、一九六〇年以降、県内の障害者団体の活動に参加し、さらには東京の「青い芝の会」の活動にも関わるようになる。一九六三年の父の死後、願成寺の住職を継いで脳性マヒ者の生活共同体として「マハラバ村」を立ち上げたのだった。いずれにせよ大仏は、みずからの多彩な生活体験と信仰に根ざしつつ、障害者の自立を説く独自の思想を、もっぱら独学で作り上げたようである。また、願成寺は「救世護国実宗」として登記された単立の寺院であったが、これを経営する家族がいずれもクリスチャン——一時的にもせよ——であったという事実も、きわめて興味深い。

一九六四年の開設当初は電気も水道もなかった「マハラバ村」での共同生活は、重症者も含むメンバー同士の人間関係、とりわけ男女関係のもつれ、あるいは大仏とメンバーとの確執、さらには福祉事務所

や民生委員との摩擦など、さまざまな軋轢を抱え、最終的にはメンバーのひとり矢田龍司を大仏が殴打した傷害事件を契機として、一九六九年に瓦解する。横塚や横田たちは「マハラバ村」を離れたのち神奈川県に居を移し、一九六五年に結成されていた「青い芝の会」神奈川県連合会に加入して、活発な運動を展開することになる。

一方、願成寺では大仏空・照子夫妻を中心に、その後も脳性マヒ者など障害者との共同生活が継続するが、それはいわば、以前のコミューンからアジールへと性格を変えたものであった。一九八四年、大仏空は敗血症で死去、翌年、妻照子も山を下り、こうして名実ともに「マハラバ村」は消滅する。

さて、大仏の文章は、すでに触れたように、増田レアが二〇〇六年に開設したサイト「マハラバ文庫」によって、生前未発表のものも含めて読むことができるようになったのだが、その宗教思想を直接窺うことのできる資料はそれほど多くない。一つは、横田弘が「マハラバ村」での生活を赤裸々に描き出したドキュメンタリー、『ころび草』（一九七五年）のなかの「異端の系譜」の章、もう一つは一九七五年八月一五日に茨城県在住の評論家、石川次郎が行なったインタビュー記事、「おのれの地獄を見きわめよ」²⁰である。

西欧中世の異端カタリ派から説き起こす「異端の系譜」は、大仏の独学による博覧強記が却って災いし、論旨が錯綜している上に論理の飛躍が多く見られる文章で、整合的な理解が困難なところも多々あるが、その宗教思想のポイントとしては、以下の二点を挙げるべきであろう。

一つは、異端としての宗教的三元論の強調である。たとえば「異端としての二元論は」現実と理想、光の世界と闇の世界を絶対隔別し妥協を赦さない、彼岸を絶対真実とし此岸を絶対虚偽とする、その結果この世のことは、すべて虚偽の社会として否定する」（大仏空「異端の系譜」『横田弘「ころび草」、一二六頁』）と述べられる。古代ゾロアスター教に淵源する宗教的な善悪二元論は古今東西にわたって見出され、それは理想社会と現実社会との闘争の視点をもたらし、さらには社会の現実に対するラディカルな批判を可能にするというのである。大仏によれば、ベルシアのマニ教やミトラス教、西欧中世のカタリ派や「厭離穢土・欣求浄土」の浄土教もこの系譜に属しており、さらにはマルクスの革命思想もその延長線上に位置づけられる。

第二に大仏は、天台本覚思想——日本独特の現実肯定的な仏教思想²¹——のなかに悪人正機説を読み取り、これが法然を媒介として、親鸞にまで受け継がれていった、と見ている。

この比叡山の思想は本覚思想と呼ばれ、法華一乗の考えを体系化したもので、人間たれもが平等に救はれると云う考えだ。そしてその中心に円仁流の思想があった、この流れは恵心流と云はれ、想生「相生」流となった、この流れこそ、本覚思想の中心であり本流であると自他ともに認められて居た、がしかし、普通に本覚思想と思はれてる考えに、人間たれもが平等に救はれるだけでなく、草も木も犬も猫もひとしく救はれると云う云い方があるのだが、想生「相生」の皇覚は、草や木つまり自然は成仏しないと教える、これは自然はすでに成仏してるから、あらためて成仏し

ない、罪深い人間こそ回心して救はれるべきだと考えたことによる。

つまり本覚思想の中心は円仁以来の悪人正機説だったと云える、この皇覚の孫弟子こそ法然房源空だった。(同書、一四八頁)

実際問題として、傍線部分の皇覚の教説についての大仏の解釈はかなり乱暴であり、「草木国土悉皆成仏」という徹底した現実肯定主義の「本覚思想の中心」に、悪人正機説——「罪深い人間こそ回心して救はれるべきだ」という、おのれの罪悪性の自覚による現実否定を前提する——を据えるのは、いささか勇み足と言うべきだろう。しかしながら大仏は、あえてこの両者を結びつけるのである。さらに「浄土教の持つて居る悪人正機の思想（法然の口伝で、書き残さなかつた教え）」(同書、一五九頁)という表現からも分かるとおり、大仏は、『歎異抄』に見られる悪人正機説の典型的スローガン「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の文言が、法然の口伝としても伝えられている事実を踏まえている。

その上で大仏は、天台本覚思想の典型的な文献である『三十四箇事書』を引き合いに出して、本覚思想と悪人正機説を脳性マヒ者のあり方の問題に接合しようと試みる。

たとえば、『三十四箇事書』(伝・恵信著)のなかに、

「但草木成仏説事為破他人情故、他人意云、「草木只草木無生界仏界徳、一向只非情不有情、故破之、一家意、雖草木非情乍非情施有情徳也、改非情非云有情也、故成仏云人々転非情

成有情思、全不爾、只乍非情而有情也、能々可思之」という文章があります。

つまり、「非情は非情のままであつてけつこうなんだ。草木が人間のように成仏することができない。悪いものは悪いままでけつこうなんだ。悪いということ、すでにいいことなんだ。とくに、いいことになるなんて思う必要がない」。それが、ここに述べられている。「草木国土悉皆成仏」を下手に理解すると、皆一つになって、悪平等になつてしまふ。だから、脳性マヒなら脳性マヒで、それですでにいいのだという考え方なんです。脳性マヒ者が「健全者」に近づいてよくなるなんて考える必要がないというわけです。別々でいて、それで一律なんだという考え方がないと、「草木国土悉皆成仏」がまちがって理解されるが、この考え方は、比叡山にちゃんとあつたんです。そして法然はそれだけをもつて独立しちゃつたんです。(大仏空「おのれの地獄を見きわめよ」、石川次郎『地方論への試み』、三七三頁。ただし『三十四箇事書』からの引用は、田村芳朗ほか編『日本思想大系9 天台本覚論』(岩波書店、一九七三年、三六二頁)により補っている)

「非情」すなわち心をもたない草木がそのまま、「有情」すなわち心をもち悟りを開ける存在なのであり、むしろ悟りを開いた仏そのものであるとする『三十四箇事書』の原文を、傍線部分のように「悪いものは悪いままでけつこうなんだ。悪いということ、すでにいいことなんだ」と解するのはかなり飛躍があるようにも思われるが、ともか

くも「悪」をそのままに肯定する視点を本覚思想から導き出すことによつて、一般に「悪」とみなされる脳性マヒ者＝障害者の現実を、「健全者」の現実同様に、ありのままに肯定しようとする、大仏の意図は明白であろう。そして、そのように「悪」を肯定する視点を、法然は「善人尚以往生況悪人乎」という形で取り出し、さらにそれが『歎異抄』に受け継がれていった、ということなのだろう。

もとより、ここで取りあげた大仏の教説はいずれも、「マハラバ村」の共同生活が瓦解して「青い芝の会」の過激な活動が耳目を集めるようになり、横田による行動綱領も発表された後の一九七五年の時点で公にされたものであり、その意味では「青い芝の会」の主張の後を追うような形となつてしまつたことは否めない。公にするにあたって大仏は、独学で得た種々の宗教史的知識を総動員し、また天台本覚思想を援用して、自説を補強したのである。

しかしながら前節で引用した横塚の述懐、また横田が『ころび草』の他の章で、『歎異抄』からの引用をちりばめながら語っているところからも、『歎異抄』を素材にして構築された大仏の宗教思想が、「青い芝の会」の思想と運動の源流に位置していたことは疑いを容れない。そして右に分析した大仏の教説は、それまで公にされてこなかった彼の宗教思想の論点を見えやすくしてくれると言えよう。

結局のところ、大仏の宗教思想は、二元論としての浄土教の現世批判の視点と、罪悪性の自覚を通じた悪人正機説⁽²⁵⁾によつて、障害者の自己肯定と社会批判の視座の確立をめざそうとした、と見る事ができる。その意図は、『ころび草』の序文に見られる以下のフレーズに端的に示されている。

CP解放戦線（青い芝の会）はこの状況の中で斗っている。その思想的中心にマハラバ理論なるものがある。「中略」

自ら生きる業として青い芝の会を組織し、解放区を試みる⁽²⁶⁾ながら、組織と権力を絶対否定し、自己自身も罪悪（矛盾）としてのみ肯定する理論であり、健全者社会を徹底拒否し、政治を否定し糾弾の直接行動こそ念仏とする思想である。（大仏空「序文」、横田『ころび草』、六頁）

「マハラバ村」においてはとりわけ『歎異抄』の解説を通じて、この思想が繰り返し説かれていったわけである。⁽²⁶⁾「歎異抄の世界を地で行った」という横塚の証言、また「こんなまとまった言葉ではありません」（註（15）の引用を参照のこと）という横田の述懐が示しているとおり、それは、論理的な整合性によってというよりも、おそらくは「マハラバ村」の濃密な共同生活、ならびに大仏のもつある種のカリスマ性⁽²⁷⁾によつて、抑圧状況に埋没していた横塚や横田たちのなかに、障害者自立の思想を覚醒させていったのであろう。

最終的に「マハラバ村」の共同生活は瓦解し、横塚も横田もある種の挫折を味わう結果になるのだが、逆にその挫折体験こそが、彼らの主体性を確立させ、さらにはその自己相対化の視点を揺るぎないものにしていった、と見る事ができる。⁽²⁸⁾大仏のユニークな宗教思想は、形を変えて横田と横塚に受け継がれ、七〇年代以降の「青い芝の会」の障害者自立運動の起爆剤として作用したのであった。大仏は自身が望んだように、⁽²⁸⁾障害者がみずから立ち上がるための大いなる「スター

ター」の役割を果たしたのだ、と言えるだろう。⁽³⁰⁾

四、大仏による「安楽死賛成論」から

ところで、都立光明学校出身の脳性マヒ者花田春兆が中心となって展開する文芸同人誌『しのめ』は、一九六二年四月発行の四七号で、「安楽死をめぐって」という特集を組んでいる。⁽³¹⁾ 大仏空はそこに、折本昭子——脳性マヒ者で、のちに「マハラバ村」にも参加することになる——との往復書簡の体裁を取った「安楽死賛成論」というタイトルの論考を寄稿している。最後に、この論考における大仏の思想を一瞥しておきたい。例によって難解な文章であるが、彼の宗教思想の底流とでもいべきものが、そこにはすでに読み取れるのである。

「安楽死」について論じるのは、当事者でない以上、「一般概念論」でしかあり得ないという認識を前提に、議論は「安楽死」そのものというよりも、人間の生き方の問題へと展開していく。

大仏によれば、他者の安楽死に手を貸すか否かの決断について、われわれは責任を取らなくてもいい——もとより法律上の問題とは別の、いわば道義上の問題として——。というのもわれわれの行為は純然たるみずからの意志によるものではなく、過去の因果の累積たる「業縁」——『歎異抄』第十三条から大仏が引いた著名な文言⁽³²⁾に由来する——あるいは「アダムとイヴ以来の宿業（原罪）の全重積」によって定められていて、その責任は「絶対他」≡「絶対者」が負うべきものだからである。さらに「絶対他に向かつて一切の責任を投げ返す」ことよってわれわれは「絶対者を十字架にはりつける」のであり、こ

のを通じて個々の苦悩を「人類全体の苦悩」へと転化させることができる、と大仏は述べている。

他方でわれわれは、自己の決断と行為に責任をもって努力していかねばならないといった、あるいは「人間らしく正しく強く生きる」べきだといった「現代文明の考え方」、いわば近代主義的な人間像に囚われている。しかしそのような生き方をめざすのは、実際には「業縁」によって定められている無力なわれわれにとってはおこがましいかぎりであって、現代文明のこのようなあり方には断固反抗していかねばならない。この点に関連して、大仏は次のように述べている。

私も且つて、宿命に抵抗して強く正しく生き抜こうと思つたことがありました。

しかし人生に敗北し落伍者となり、鉄面皮にもおこがましくも妻子を持ち、無責任な無責任な親として、夫として、他人には理解し得ない、生まれ損ないの惨めさをシミジミと味わつてはじめて、この現代文明の致命的な欠陥に氣⁽³³⁾ずきました。(『しのめ』四七、三三三頁)

ここでいう「人生に敗北」とは、あるいは旧制土浦中学中退以降の放浪生活を指すものだろうか。こうして、自己の無力な生存を肯定する、「弱く意気地のない生き損ないで結構じやないですか!」あるいは「意気地なく、よこしまな生き損ないで結構じやないですか」といった文言が繰り返されることになる。

さらに、みずからの苦悩を「叫ぶ」ことの重要性も強調されている。

独り独りが他人には理解し得ない通じない苦悩を、心のまゝに絶叫する時、必然的に誰にも共通な絶対他の存在が顕現あはれになるのである。「中略」

私達はこの絶叫を通じてのみ自我が透明となり現代文明の失つた人間の真の理解、真の交わりを回復し「中略」得るのです。

サア、叫びましょう 南無阿弥陀仏(同、三五頁)

この念仏によって、この短い論考は閉じられているが、その全体の論旨を明晰に解説することは今の私にはできない。ただ指摘しておきたいのは、大仏が、みずからの生活体験を通じて、「人間らしく正しく強く生きる」という「現代文明の考え方」に強い疑念を抱き、自己のあり方を「弱く意気地のない生き損ない」と規定した上で、これを肯定しようとしている点である。その際に、「絶対他」⇨「絶対者」——キリスト教の神とも阿弥陀如来とも特定できない——がよりどころとされ、さらにその「絶対者」に向けての無心の「叫び」に、真の人間理解・交わりの可能性が託されている。そこに、障害者の自己肯定の必要性を力説し、現実社会を批判するなかで障害者の解放区の構築をめざそうとした「マハラバ「大いなる叫び」村」の宗教思想の萌芽を読み取ることができないだろうか。⁽³³⁾

おわりに

結局のところ、『歎異抄』の悪人正機説の論理「悪人こそが救われる」を、障害者の自己肯定の論理へと転軸して障害者を覚醒させることに、

大仏のねらいがあった。一般的に「悪」とみなされる「障害」を障害者自身があるのままに認め、その自己肯定に基づいて、「障害者殺し」を是認する高度経済成長下の当時の日本社会への批判的視座を確立すること。それと同時に、みずからの内なる「悪」(⇨障害者みずからが障害を否定してしまう傾向を否応なしに抱えてしまうこと)の自覚が不可欠であること。このようにアンビバレントな自己肯定—自己否定の揺れ動きのなかで、障害当事者としての主体性を覚醒させていくこと。これが、大仏がCPたちに求めようとしたことではなかったのか。そしてその際、大仏にも、またおそらく横田や横塚にも、それぞれの内実は異なっていたであろうが、なんらかの「絶対者」の支えがあったのであろう。

二〇一六年七月二六日未明に発生した相模原障害者施設殺傷事件では、十九名の重度障害者のいのが奪われ、また職員を含め二十七名が傷ついた。容疑者の「障害者は不幸を作ることしかできません」という優生思想の言葉とともに、この事件はさまざまな問題をわれわれに投げかけている。実際、この事件に対しては、多様な視点から無数の言説が生み出され続けている。しかし、この事件の最大の含意はおそらく、七〇年代の「青い芝の会」が告発した「障害者殺しの思想」が、依然としてわれわれの社会に伏在しているという事実を白日の下にさらした点にあるだろう。「差別意識というようなまやましいもので片付けられない何か」は今なお継続しているのである。とするならば、「青い芝の会」の障害者自立思想、したがってその背景をなす宗教思想もまた過去のものではなく、なんらかの形で受け継がれていかなければ

ならないであろう。³⁴⁾

註

(1) たとえば、杉本章『障害者はどう生きてきたか——戦前・戦後障害者運動史「増補改訂版」』（現代書館、二〇〇八年）の第五章「高度経済成長の破綻と「青い芝の会」の衝撃」など、さらにその思想的影響に関しては、杉野昭博『障害学——理論形成と射程』（東大出版会、二〇〇七年、二二一頁以下）などを参照されたい。

(2) その嚆矢は、「青い芝の会」の運動を、日本における障害者自立運動の先駆と位置づけた、立岩真也「はやく・ゆっくり——自立生活運動の生成と展開」（安積純子ほか『生の技法——家と施設を出て暮す障害者の社会学』「藤原書店、一九九〇年」増補改訂版Ⅱ一九九五年・第三版、生活書院、二〇一二年）であった。

(3) この点は、横塚や横田たち自身がくりかえし強調するところである。まずもって横田弘『ころび草——脳性麻痺者のある共同生活の生成と崩壊』（自立社、一九七五年）は、「マハラバ村」での濃密な共同生活とそこにおける思想形成を詳細に記録し、その意義を強調している。また、横塚晃一「ある障害者運動の目指すもの」（『ジュリスト』五七二、一九七四年一〇月一〇日号）の「三 崩壊からの出発」（横塚晃一「母よ！殺すな」〔すずさわ書店、一九七五年〕復刊Ⅱ生活書院、二〇〇七年）所収）、三十年以上後の回顧ではあるが、横田弘『否定されるいのちか

らの問い——脳性マヒ者として生きて』（現代書館、二〇〇四年）「六 残照——一人の脳性マヒ者として」の「三 萌芽」にもこの間の経緯が記されている。

さらに、大仏空その人に対しても、たとえば横塚は、『母よ！殺すな』のあとがき（一九七五年一月）のなかで次のように述べている。「これといって教育らしい教育を受けたこともなかった私に歴史や民俗学などを通して障害者としての自己の立場を認識させ、更にそれを思想的な裏打ちができるまでに目を開かせて下さったのが大仏空師であった。大仏師との出会いは私の一生にとって大きな転機となったのである。大仏師から私が学んだものは歴史、民俗学、仏教、キリスト教等のいわゆる知識ばかりではなく、ひとりの男として、人間としての生き方、何か物事にあたった場合のとるべき態度、決断といったものだったように思う。それは四、五年間にわたって苦楽を共にしたなかから自然に学んだものであり、今、青い芝全国会長としての役割を努めさせて頂くうえで、また私個人の生き方を模索していく中で痛切に感じるこの頃である」（横塚「母よ！殺すな」生活書院版、二四五頁以下）。後の「青い芝の会」の思想・運動の展開において、大仏による影響がいかに大きなものであったかが窺われる。

(4) 不十分ながら横塚晃一に焦点を当ててその「宗教」を考察した拙稿「横塚晃一の思想と「宗教」——一九七〇年代「青い芝の会」の運動をめぐる」（『島根大学社会福祉論集』三、二〇一〇年）以外には、管見の及ぶかぎりでは、頼尊恒信『真宗学と障害学

——障害と自立をとらえる新たな視座の構築のために』（生活書院、二〇一五年）の第三章「青い芝の会」の思想による障害と自立の問い直し」が、「青い芝の会」の宗教思想を正面から論じたほとんど唯一のものと思われる。ただし本書は、阿弥陀如来への信仰を前提として親鸞の思想を絶対視する真宗教学の視点からの研究であり、障害学の視点を加味しつつも護教的・顕彰的性格が顕著であって、そのままでは他の視点からの議論との接続も困難であろう。

あるいはまた、立岩真也「横塚晃一——障害者は主張する」（吉見俊哉編『ひとびとの精神史5 万博と沖繩返還——一九七〇前後』岩波書店、二〇一五年）所収）にも、「悪人正機」と題した一節があるが、横塚の宗教思想の内実に関しては、単なる感想の域を脱していない。総じて、障害学を中心として、「青い芝の会」の思想・運動を対象とする研究者に、宗教的なるものへの関心と理解が欠落していることが、これまで「青い芝の会」の宗教思想の解明を妨げてきた最大の要因であろう。

(5) 数少ない例外としては、副田義也「障害児殺しと減刑反対運動」（副田義也『福祉社会学宣言』岩波書店、二〇〇八年）所収）の「8 大仏空の思想」や、頼尊前掲書第三章第二節「大仏空の『歎異抄』理解とマハラバ村の理論」がある。しかし後者の場合、大仏の『歎異抄』理解では阿弥陀如来への絶対的帰依と救済への信が前提となっているのに対して、横塚・横田にはそれが欠如しているとする論旨は、前述した教学的バイアスによるものであり、そのままの形で受け入れることはできない。

なお、大仏空の著述の多くは、その娘である増田レアの手により「マハラバ文庫」としてウェブ上で公開されている(<http://maharababunko.private.coocan.jp/>)。ただし、字句の確定に疑義が残る箇所も散見され、引用には注意が必要である。

(6) もとより、「青い芝の会」の思想と一口でいっても、神奈川県連合会のみならず、東京「青い芝の会」をはじめとして、各地に支部があり、その考え方にもかなりの相違があった。さらに、神奈川県連合会内部でも意見の対立は見られる。ここでは、後に大きな影響を与えることになる横塚と横田の思想に限定して、この言葉を用いることにする。もっとも、両者の思想にも差異があることは当然である。

(7) この点に関する最も鋭利な表現として、横塚による次の文章がある。「犬や猫を殺しても罪にならない、だから今度の場合も果して罪といえるかどうか」と言った人もある。つまりこれらの言葉は殺された重症児を自分とは全く別世界の者と考えている証拠といえよう。普通、子供が殺された場合その子供に同情が集まるのが常である。それはその殺された子供のみに自分を見るから、つまり自分が殺されたら大変だからなのである。しかし今回私が会った多くの人の中で、殺された重症児をかわいそうだと言った人は一人もいなかった。「中略」差別意識というようなま、やさしいもので片付けられない何かを感じたのである。今回の事件が不起訴処分または無罪になるか、起訴されて有罪となるかは、司法関係者を始め一般社会人が、重症児を自分とは別の生物とみるか、自分の仲間である人間とみるか(そ

の中に自分をつつけるのか)の分かれ目である」(横塚晃一「差別以前の何かがある」『あゆみ』一〇、一九七〇年・横塚『母よ! 殺すな』生活書院版、八〇頁)、引用文中の傍点は原著による。以下同じ)。

(8) いうまでもなく、これは横田弘の名著の書名である(横田弘『障害者殺しの思想』JCA出版、一九七二年・増補新装版Ⅱ現代書館、二〇一五年)。

(9) 「青い芝の会」関連の機関誌、たとえば『あゆみ』や『青い芝』でも、また横田や横塚の著書でも、その後しばしば引用される行動綱領であるが、その表記には微妙な相違が見られる。ここでは、若干の瑕疵が認められる初出の文言を修正して再録された『あゆみ』増刊号(一九七二年六月一〇日発行)から引用する。文中のCPはCerebral Palsy(脳性マヒ)の略号である。

なお、この行動綱領をめぐる事実関係については、さしあたって荒井裕樹「戦後障害者運動史再考——「青い芝の会」の「行動綱領」についてのノート(上・下)」(『季刊福祉労働』一三五・一三六、二〇一二年)を参照のこと。

(10) この行動綱領に関しては、第一テーゼこそが最も重要である、と横田自身がくりかえし証言している(荒井裕樹・尾上浩二「対談 否定された存在から当たり前の「生の肯定」を求めて——青い芝の会「行動綱領」をめぐる」『季刊福祉労働』一四四、二〇一四年、一〇一頁。「対談2 二〇〇八・一・二二 横田弘×立岩真也×白井正樹」『横田弘・立岩真也・白井正樹「われらは愛と正義を否定する——脳性マヒ者 横田弘と「青

い芝』(生活書院、二〇一六年)、一九三頁、一九五頁)など)。

また、横田によれば綱領の文案は二日間考えた上で、一時間半で書き上げたという。さらに以下の発言も興味深い。「横田…『前略』あの行動綱領は不思議なんです。僕はあのおとき三六か七だよ。考えてみたら恐ろしいですよ。よくあれだけのものが三六の若さでできたな」と。おそらく自分の意志だけじゃないなど。／立岩…自分の意志だけじゃなく何なんでしょう?／横田…おそらく、過去の殺され続けてきた脳性マヒ者の悪霊が…。／立岩…乗り移った?／横田…だって、そうでもしなければ考えられないでしょう、あの行動綱領」(「対談1 横田弘×立岩真也 二〇〇二・七・二八」『横田・立岩・白井前掲書、一〇六頁)。行動綱領の、いわば「神がかった」性格を、作者の横田自身が意識しているのである。

(11) 「①世話をしてくれる親がたとえいなくても、生きていけるような生活の場とする。②そこで仲間や外部の人と触れあい、訓練の結果ある程度の社会性を身につけたら、本人の希望により民間・公営の住宅などに送り出す。③親や兄弟の都合で一時的に世話をしつづける重度者が宿泊できる。④規則などなくても日常生活に差し支えず、お互いのコミュニケーションが充分できる為に、人数は四、五人どまり。それ以上希望者があれば別の場所に作る。⑤既に独立の生活を営む者にとっては、この施設を作り運営することによって、我々の最大の欠点である社会性と責任感を養うことができ、同時に創造の喜びをつかむことができるものとする。⑥この施設は地域社会と結びつけ

るため町の中に作られ、そこでの生活は可能な限り入所者の自主管理とし、その能力を養うものとする。⑦「青い芝」の事務所もそこにおく」（横塚晃一「我々の手で小さな施設を」『あゆみ』一二、一九七一年・横塚『母よ！殺すな』生活書院版、一二六頁以下）。

ちなみに横田弘は後の回顧のなかで、このような横塚の着想に、障害者の自立生活センター——実際には一九八六年に始める——、あるいは現在のグループホームの先駆的発想を読み取り、横塚の先見性に改めて感嘆している（横田『否定されるいのちからの問い』、一二二頁以下）。

(12) 「では我々脳性マヒ者、精薄者の生活形態は一体どうすればよいのだろうか。それはやはり他の人——同じ人間の身体から出て来た者——がそうであるように、それぞれの地域に住み、自分自身の生活を営むということが原則となるべきであると思う。「中略」より基本的には障害者を取り囲む社会の一人一人が障害者の問題を我が事として考え、その地域にいる障害者を仲間として隣人として受け入れ、折々は言葉をかけ、暇があれば下着一枚でも洗ってやるような精神風土がなければならぬ。いや、そうではなく、そういった精神風土を我々の力で作っていかなくてはなるまい」（横塚晃一「施設のあり方について——施設問題への提言」『あゆみ』施設問題特集号、一九七一年・横塚『母よ！殺すな』生活書院版、四八頁）。

(13) 「近代合理社会は、生産性を高め、利潤を上げるためにますます合理化、機械化、画一化への方向へ加速度を強めております。

しかし人間は本来不合理なものですから、それへの抵抗が起るのは当然です。「中略」とにかく障害者は不合理な存在の典型であり、だからこそ人間とは何かという事を振り返るには格好の材料であり、生きた具現者である筈です。「中略」我々がいたずらに「健全者」を崇拜し、あこがれるのではなく、合理化へと突っ走り人間性を省みない「健全者」の社会体制が我々障害者を規格にはまらないとして疎外し続けるならば、我々はあくまで不合理な存在としての自覚に基づいて、我々の運動を続けなければなりません。／そうする事が我々重度障害者の使命であり、最も有意義な社会参加だと思います」（横塚晃一「不合理な存在として」『青い芝』九三、一九七四年・横塚『母よ！殺すな』生活書院版、八三頁以下）。

(14) 「私達障害者の意識構造は、障害者以外は全て苦しみも悩みもない完全な人間のように錯覚し、健全者を至上目標にするようにできあがっております。つまり健全者は正しくよいものであり、障害者の存在は間違いなだからたとえ一歩でも健全者に近づきたいというのであります。「中略」以上述べた如き意識構造を私は健全者幻想と名づけてみました」（横塚晃一「脳性マヒ者として生きる」一九七二年四月、川崎市立中原会館での講演草稿・横塚『母よ！殺すな』生活書院版、六四頁）。また、「私達が自己あるいは私達の考え方だと思っているのは、実はあなた方健全者の考え方に縛られてる。そのことをいわゆる健全者幻想と言っている。やっぱり障害者の考え方の中に自己の存在を否定し続けてきた、つまり障害者でなければよかったと。

結局、俺も健全者でありたいと、あるいは俺も健全者になりた
いと。そして養護学校から職業訓練所まで、障害者は徹底的に
健全者に一歩でも近づくことはいいことなんだという教育を受
けているわけだから、障害者自身の自己というものはないんだ。
そして我々が障害者自身の自己というものを作り出したため
にどうすればいいかということですが、それは我々が街へ出る
ことだ」(《さようならCP》長崎大学上映会における横塚晃一
の発言「横塚『母よ！殺すな』生活書院版、一七七頁)。
おそらくこの横塚の文章を意識して書かれたものであろう、横
田による後年の総括も、参考までに引用しておこう。

(15)

マハ・ラバ村の思想を一言でいえば「障害者で何が悪い」。
「障害者を殺すな！」なんです。

「善人なおもて往生遂ぐ、いわんや悪人をや」

マハ・ラバ村の思想形成の基本ベースに、この親鸞の「歎
異抄」があることは確かです。

親鸞が生きていた鎌倉時代の末期、北条政権は相次ぐ内
乱、蒙古からの二度にわたる外患や天災、人災等の結果、
完全に無力化し、ほとんど無政府に近い状態が続いていま
した。大多数の農民や漁民、あるいは手工業者、商人など
の市井の人々は、武士集団による暴力と収奪の繰り返し、
地震や飢饉、水害疫病に苦しめられ、嘆きと呻きと諦めの
なかで今日を生きなければならなかったのです。

生きるためには物や心を盗むこともあるでしょう。生き

物の命を絶つ仕事をしなければならないときもあるでしょ
う。親が子を殺し、子が親を捨てる。そんな悲劇も日常の
ように行なわれていたかもしれません。

そんな人々を横目で見ながら、ただ殺生戒(殺すな)、
偷盜戒(盗むな) 蒙「妄」語戒(嘘をつくな)と口先で言
い続けるだけの行いですました高僧たち。それを巧みに取
り込みつつ人々から総てを奪っていく武士集団とそれに追
従しつつ生きる「善良」な人間たち。そんな人たちが「往
生」つまりあの世で幸せになるのなら、悪人と呼ばれ、い
われぬ差別や貧困に苦しみ、果ては己が生きることが
さえ恨まなければならない人々こそ、真つ先に「往生」す
るのだという親鸞の確信。これは私たちにとっていい知れ
ない衝撃でした。

「時を現在に置き換えてみようよ。」

現在の社会が求める人間像。それは、まず何かが作
り出せる者。所属する社会集団に利益をもたらす者だ
けなんだ。それが善人なんだね。

その反対に社会に不利益を与える者、何かを作り出
すことができない者は「悪」(あつてはならない存在)
とされ、「不幸」と位置付けられて差別・疎外の対象
とされる。

そういう社会の価値観からすれば、どう考えたって
脳性マヒ者をはじめとした生まれながらの全身性障害
者は「悪」の権化であり、「不幸」の塊であるかもしれ

れない。

しかし、その価値観で社会から疎外され、日常的に差別を強要され続ける自分。物理的にも精神的にも殺され続ける自分。このまま黙っていいのか。黙って殺され続けていいのか」

こんなまとまった言葉ではありません。

マハ・ラバ村に参加したメンバーの多くの胸にこうした考えがイメージとして焼きつくには、六年の歳月と血みどろの日常があつたのです。(横田『否定されるいのちからの問い』、二〇七頁以下)

- (16) 大仏空(インタビュー)「おのれの地獄を見きわめよ」『月刊東風』一九七五年八月号(石川次郎『地方論への試み』「辺境社、一九七六年」に再録、三四七〜三五〇頁)。ちなみに大仏は、引用の途中でわざわざ「障害者は被差別者であり……」からポイントなんです(同書、三四九頁)という言葉差し挟み、障害者にとって、自己の罪悪性の自覚、自己凝視を通しての自己主張こそが重要な課題になるということが、自説の核心をなすことを強調している。

- (17) もとよりこれはあくまで程度問題であつて、両者の思想にこの二つの側面がともに含まれていたことに変わりはない。あるいはまた、横田の文章が三十五年後の回顧であるという点も考慮しなければならぬだろう。なお、横塚の思想における罪悪性の自覚の問題については、前掲拙稿「横塚晃一」の思想と「宗教」

を参照されたい。

ちなみにこの論文で私が明らかにしようとしたのは、横塚晃一の思想のなかに、罪悪性の自覚に基づく独自の「宗教」、あるいはなんらかの「絶対者への帰依」(横塚『母よ！殺すな』生活書院版、三三頁)を想定することができるとはではないか、ということであつたが、一方の横田は一九五三年、二十歳のときに、日蓮宗系で在家主義の本門仏立宗に入信している。京都を訪れた際には時間を割いて本山の宥清寺に詣でるほどの篤信家だつたとされる(荒井「戦後障害者運動史再考」上、『季刊福祉労働』一三五、二〇一二年、一五〇頁、注三三)が、しかし彼の著作のなかで自身の信仰に直接触れる記述はほとんどない(例外的には横田『ころび草』、一七八頁、一九八頁。同『否定されるいのちからの問い』、一四六頁など)。それぞれの「信」が、彼らの思想のバックボーンをなしていたのは間違いないところだろうが、とりわけ横田の場合、その具体的な連関を明確にたどることは難しい。

- (18) 以下の記述は、岡村青『脳性マヒ者と生きる——大仏空の生涯』(二二書房、一九八八年)と増田レア『無縁の地平に——大仏照子の生涯』(マハラバ文庫、二〇一五年)に基づく。前者は、茨城県在住のノンフィクション作家が、種々の文献と取材を通して大仏の生涯を描いたものだが、作家の想像による記述が混入しており、また仮名が用いられているところもあつて、利用には注意が必要である。後者は、大仏の実娘が母親すなわち大仏の妻照子の生涯を中心に、家族の視点から「マハラバ村」の

現実を描き出している。

- (19) 註(3)を見よ。もとよりこれは、大仏が序文を寄せている横田の著作のなかの一つの章なのだが、その硬質の文体と難解な論旨は横田のものではあり得ず、まごうかたなく大仏のものである。「マハラバ文庫」のなかでも、大仏の文章としてアップされている。

(20) 註(16)を見よ。

- (21) 一般的に言って、初期の仏教は、たとえば「一切皆苦」といった形で現世否定的性格を色濃く帯びていたが、やがて大乘仏教の「空」の思想——あらゆる物事の実体視を徹底して否定する——の登場とともに、ある種の現世肯定的な側面——たとえば「煩惱即菩提」「生死即涅槃」といった形で——を示すようになる。そのような現世肯定的側面は、中国仏教を経て日本仏教になるとさらに進展し、その頂点が平安時代以降の天台本覚思想として現われることになる。それは、現実の世界をそのまま悟りの世界として把握する徹底的な現実肯定——たとえば「草木国土悉皆成仏」の語句が典型的に示すように——にたどり着くのであり、その帰結として、たとえば修行無用論までもが登場する。

- (22) おそらく大仏自身も依拠したのであろう、田村芳朗ほか編『日本思想大系9 天台本覚論』(岩波書店、一九七三年)に依りながら、簡単な説明を加えておく。

ここで言われる皇覚の教えは、本文のすぐ後で引用される『三十四箇事書』——恵心僧都源信に仮託される天台本覚思想

の代表的な文献であるが、皇覚の撰によるとされる。ただし田村によれば、それも疑問視される(同書、五六七頁)——の一節の直前の箇所——頭註に掲げられた田村による意識では「実には、草木そのまま常住の仏のすがたであって、その意味では、むしろ草木不成仏というべきこと」(同書、一六七頁)——に対応している。しかしながら、引用文中の同じ傍線部分の後段、「罪深い人間こそ回心して救はれるべきだと考えた」は、大仏による付加である。

- (23) 法然没後三十年(一二四二年)ごろ編纂されたと推定される醍醐本『法然上人伝記』に「善人尚以往生況悪人乎事口伝有之」の一節がある。

ちなみに、このことを最初に指摘したのは、松本彦次郎「鎌倉時代に於ける宗教の諸問題」(『史学雑誌』三八—一九二七年)であったが、この法然の口伝と『歎異抄』第三条に見られる「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の文言との関係をめぐってはさまざまな解釈があり、いまだ定説となるものは現われていないようである。『歎異抄』が親鸞の直筆によるものではなく、弟子唯円による聞き書きであるという事情が、問題をいっそう複雑にしている。この問題を検討した近年の論考としては、たとえば佐藤正英『歎異抄論釈』(青土社、二〇〇五年)の第三章「歎異抄」註釈、華園聰磨「歎異抄」第三条考——「善人・悪人」概念をめぐって(『印度学宗教学会』論集』四一、二〇一五年)、また末木文美士『親鸞——衆生臣下、法に背く』(ミネルヴァ書房、二〇一六年)の第

五章3「『歎異抄』と悪人論」などがある。

(24)

田村芳朗による当該箇所を意識は次のとおりである。「当家で草木成仏という場合、草木は非情であって成仏しないという考えを破するためであり、また草木成仏というところ、非情の草木が有情に転化して成仏すると考えがちであるが、実には、非情の草木そのまま有情ないし仏である」（田村ほか編前掲書、一六七頁、頭註）。

(25)

近年の親鸞研究の視点からすれば、大仏のこのような悪人正機説理解は、明治以降の近代主義的な親鸞理解の流れに沿ったものと言える。たとえば子安宣邦によれば、「悪人としての自覚」を中心に据えたいわば個人主義的な『歎異抄』読解は明治期の暁鳥敏が始まるものであり、他方で常陸在住時の親鸞にマルクス主義的な階級闘争の視点を結びつけた「民衆とともにいる親鸞」像は、服部之総によって戦後間もなく提示されたという（子安宣邦『歎異抄の近代』「白澤社、二〇一四年」）。あるいは中村生雄によれば、「非僧非俗」の親鸞を特徴づける「肉食妻帯」という言葉は近世の真宗教学に淵源するが、明治以降、戒律を否定し内面的信仰を強調するプロテスタント・モデルの宗教観に合致したイメージとして、真宗教団によって戦略的に流布されたものだという（中村生雄『肉食妻帯考——日本仏教の発生』「青土社、二〇一一年」）。さらに末木文美士は、戦後間もなく定着した「鎌倉新仏教」中心主義——その典型例として末木は家永三郎『中世仏教思想史研究』（法蔵館、一九四七年）を挙げている——が、プロテスタント的な近代主義・進歩主義的歴史

史観から、親鸞の浄土思想を鎌倉新仏教の頂点に位置づけたことを批判している（末木文美士前掲書）。

いずれも親鸞理解にとつて傾聴すべき興味深い指摘ではあるが、しかしそこで批判される近代主義的理解によってでなければ切り開かれ得なかった、新たな思想的地平も数多く存在していたはずである。大仏による親鸞理解もその一例、しかもかなり意義深い例だったと言えよう。

(26)

もっとも大仏自身は、「ぼくは、よく『歎異抄』を引き合いに出すけど、それだけじゃないんだ。必ずしも親鸞主義者じゃないけれども、『歎異抄』がよくまとまっているので、よく使わせてもらっているだけのことです」と述べている（大仏「おのれの地獄を見きわめよ」『石川次郎『地方論への試み』、三七二頁』）。実際、小論の四節でも示唆されるように、大仏の思想形成には『歎異抄』のみならず、キリスト教も含めて種々の影響を見て取ることができるように思われる。

(27)

大仏は、たとえば社会主義の運動に関わっていても、党派的な硬直した思考とは無縁であつて、むしろ差別対被差別の構図を基軸にした柔軟な発想を示している（大仏「おのれの地獄を見きわめよ」）。また当時の具体的な生活ぶりを描き出す、横田の『ころび草』や増田レアの『無縁の地平』の記述を見ても、かなり強引で癖が強く、時にははったりをきかせながらも、強靱な肉体と意志に繊細さと磊落さとを併せもつた、魅力的な人物像が浮かんでくる。

(28)

たとえば、横塚晃一は「敗軍の兵」（整枝療護園同窓会『同窓

会報』三三、一九七〇年)のなかで、「マハラバ村」崩壊の原因を、メンバーの未熟さゆえに大仏の思想に十分応えることができなかった点に求め、「これまでごたごた述べてきたことは《あるひとつのもの》へのプロセスである。我々はこれから如何に生きるべきなのか。《あるひとつのもの》それは既に言葉ではない」(二二頁)と述べて、今後の実践に向けての決意を表明している。

もつとも、「マハラバ村」に参加していたメンバーたちなかでも、大仏の思想の受け取り方はまちまちで、たとえば成田澄江は同じ同窓会報のなかで、大仏による矢田龍司の殴打事件を、「閑居山事件」「閑居山問題」といった表現を用いて、障害者を抑圧する「暴力沙汰」として否定的に言及しているし(成田澄江「重症児達に教室を——あれから十一年」『同誌三三、二頁』)、当の矢田龍司もインタビュー記事のなかで、大仏が「協力者」から暴力を振るう「権力者」に変質したとみなし、彼の「アウトサイダー理論」を「所詮、坊主の空念仏だったのではないか」と切って捨てている(矢田龍司「会員登場／閑居山・三年後の総括」『同誌四〇、一九七二年、六頁以下』)。大仏の思想と行動がユニークだっただけに、その受容も一様ではあり得なかつた、というところだろうか。なお、整枝療養園同窓会『同窓会報』の閲覧に際しては、現同窓会長の岩井観覧さんにお世話になった。記して謝意を表したい。

(29) 「CPを解放するには、「マハラバ村」でもそうだけれども、「青い芝の会」でも、CP自身が闘わなければいけません。ならない。ぼくは、いくらやったって、協力者でしかないんだから、闘

うときの「スターター」の役目は、ぼくがやったかも知れないけれども、闘うのは彼ら自身であると思っている。彼ら自身が本当に闘うものをもって、闘ってくださることを望んでいるわけですよ」(大仏「おのれの地獄を見きわめよ」『石川次郎「地方論への試み」、三六二頁』)。

(30) このように見ること、七〇年代の「青い芝の会」において、先駆的な思想と運動が突如開花した理由がいくぶんなりとも明らかになったと言えよう。これまでの研究では、この点が解明されたとは必ずしも言えなかつた。

たとえば近現代日本文学を専攻する荒井裕樹は、脳性マヒ者を中心として一九四七年に創刊された文芸同人誌『しののめ』——一九六〇年以来、横田弘もその同人として多くの詩を投稿している——掲載作品の分析から、とりわけ生と死に対する障害者の視点の変遷を析出し、これを七〇年代以降の「青い芝の会」独自の障害者自立思想の前段としてとらえようとしている(荒井裕樹『文学と障害——「しののめ」から「青い芝の会」へ』『現代書館、二〇一一年』)。しかし『しののめ』では生死をめぐる障害者の自己否定的な視点——健常者による障害者排除の視点の裏返しにすぎない——しか現われず、それが「青い芝の会」の登場によって、障害者の自己肯定と社会批判の運動が覚醒するとされるのだが、結局のところ、その覚醒の契機は未解明に終わっている。「マハラバ村」での共同生活と宗教思想の検討を抜きにしては、その解明はおそらく不可能であろう。

(31) この特集号にみられる障害者の生と死のとらえ方を分析したも

のとして、荒井裕樹前掲書がある。また、この特集は、立石真也編『与えられる生死…1960年代——身体の現代・記録』(Kyoto Books、二〇一五年)に再現されていて、小論での引用も本書によっている。

(32) 「なにごとまところにまかせたことならば、」往生のために千人ころせといはんに、すなはち殺すべし。しかれども一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わが心のよくてころさぬにはあらず、また害せじともおもふとも百人、千人ころすこともあるべし」。

(33) 資料的な制約も大きいですが、大仏空の独特の宗教思想のいっそうの解明を、今後の課題としておきたい。

(34) たとえば、「われらはみずからがCP者であることを自覚する」という、「青い芝の会」の行動綱領の第一テーゼも、新たな文脈のなかで浮かび上がってくる。

私は二〇一六年度から、勤務校の島根大学において、生活困窮者支援に関わる研究プロジェクト(「山陰地域の生活課題解決に向けたアプローチ方法の探求と構築——生活困窮者支援策の開発と推進を中心として」・プロジェクトリーダー＝宮本恭子)に参加しているが、その聞き取り調査で痛感したのが、この「自覚」の問題であった。周知のように、二〇一五年四月に施行された生活困窮者自立支援法は、増加する一途の生活保護受給者を抑制してコストを削減するために、事前に生活困窮者の実態を把握し、その自立を支援——具体的には就労支援が中心となる——しようとするものであった。しかしながら、厚労

省の当初の目論見とは異なっており、生活保護のボーダーライン前後で生活している困窮者は予想よりもはるかに多く、また就労支援につなげる制度が不十分である現状が浮き彫りになりつつある。しかも生活困窮者のなかには、知的障害や精神障害、発達障害などを抱えたりして、みずからが困窮しているという自覚もない人が数多く含まれている。地域福祉の現場では、自覚をもたないそのような困窮者への対応に苦慮しているという声も多い。

もとより、小論で取り上げた「青い芝の会」の障害者自立思想と宗教思想が、現在の福祉現場にただちに役立つというものはなからう。しかしながら、状況に埋没した当事者の「自覚」を促すならかのり、アルな契機——「青い芝の会」の場合には、それは大仏空の宗教思想と「マハラバ村」の共同生活の体験だったわけだが——の必要性は、今も変わらない。「青い芝の会」の思想と体験をさらに掘り下げて考察していくなかで、そのような具体的な問題解決への手がかりを少しでも模索していくことができれば、と念じている。