

大仏空著作集(一)——I 基底としての「宗教」

山崎 亮編

はじめに

大仏空^{おだいらあきら}(一九三〇—八四、本名は晃、のちに尊教)は、一九六三年、みずから住職を務める閑居山願成寺(茨城県新治郡千代田村「現かすみがうらし」)を開放して、脳性マヒ当事者の共同体、いわゆるマハラバ村を立ち上げている。そこに参加した当事者のなかから、横塚晃一(一九三五—七八)や横田弘(一九三三—二〇一三)など、のちに日本脳性マヒ者協会「青い芝の会」の七〇年代の運動を主導する人々が輩出したことは、周知の事実である。実際、横塚や横田にしても、自著のなかで、大仏から決定的な影響を受けたことをくりかえし告白している。¹⁾しかしながら大仏の思想自体については、彼のオリジナルな著述がほとんど知られていないこともあって、これまでヴェールに包まれたままであった。

たとえば大仏に関わる同時代のノンフィクションとしては、寺ノ門栄ものが²⁾あり、また晩年の大仏に接した岡村青の作品もあるが、すでに副田義也が指摘しているように、³⁾両著の内容はいずれも、大仏の思想を理解する上ではきわめて不十分である。現在でもよく引用されている後者の場合、基本的に横田の『ころび草』と大仏のインタビュー記事とを主な拠り所にして、⁴⁾おそらく岡村自身の取材結果も反映させてはいるだろうが、その思想理解はかなり浅薄であり、大仏が発言する場面も大半は岡村による創作と見た方がいい。たとえば実在の人名を別名に代えている箇所も散見されるし、また「県南障害者の会」の成立年代の記載も実際(一九六〇年一二月)とは相違している(岡村青『脳性マヒ者と生きる』四二頁)。少なくとも本書に見られる

大仏の発言を額面通りに受け取るとは極力避けるべきであろう。

私は、横塚や横田の思想と大仏の思想との連関を辿った論考を二〇一七年に発表しているが、⁵⁾その際、参照できる大仏のオリジナルな著述が決定的に不足していることを痛感し、その探索・収集に努めてきた。彼の娘である増田レアさんの全面的な協力を得ながら大仏の蔵書を調査し、また現在は横浜市障害者活動センター「きょうの会」に寄贈されている横田弘の蔵書、さらには一時期大仏が関与した文芸同人誌『しののめ』等を探索するなかで、これまで未知であった大仏の論考をいくつか発掘することができた。ゆえあって大仏の原稿自体はほぼ失われ、また発表されたものもそのほとんどは直接手に取ることができない現状にあつて、彼の思想の全貌を窺うに足る著述をようやく収集できたと考える。そこで、そのなかから主だったものを選び、以下の五部に分けて順次公開することにした。

「I 基底としての「宗教」(後掲著述目録の1〜8)では、大仏独自の宗教思想の骨格——「限りなくおのれに目覚める」という念仏解釈と「絶対他(絶対者)」の思想を中核とする——とでも呼ぶべきものが、一九六〇年代半ばまでのところで基本的に確立されていたことが明らかとなる。

「II 障害者解放に向けて」(著述目録の9〜12)では、マハラバ村を経て「青い芝」の運動が注目を集めるなか、独自の宗教思想を基底として障害者解放に向けられた七〇年代の大仏の思想展開が示される。とりわけ横塚の「CP解放運動のめざすもの」「ある障害者運動のめざすもの」に触発され、古今東西の思想を援用した独自の「解放理論」が明らかとなる。

「III みずから語る」(著述目録の13)は、一九七五年八月のインタビュー

「おのれの地獄を見きわめよ」と付属資料等を収める。このインタビュー記事は、大仏がその半生や思想的背景等も含めて率直にみずから語っていて、彼の思想を考える上できわめて貴重な証言になっている。

「IV歴史へのまなざし」（著述目録の14と15）は、大仏が単に、独自の宗教思想、障害者解放思想のみならず、幅広い視野から歴史的背景もふまえてものごとを考えていた証として、郷土史関連の論考のなかから二編を選んで収める。いずれもユニークな視点から多くの資料を渉猟し、独自の着想が展開された興味深い立論となっている。

「V晩年の思索」（著述目録の16と17）には、未発表原稿のなかから、大仏の思想の全体像が窺え、なおかつ最晩年（おそらく一九八四年）のものと考えられる書簡を選んだ。併せて、死の直前に大仏が印刷業者に委ねていた短文を、彼の思想の一つの到達点を示す「最後の言葉」として、末尾に収めたいと考える。

今回は、このなかの「I基底としての「宗教」」を公開する。

生前のいささかエキセントリックな言動も与って、ややもすれば「怪僧」⁽⁸⁾ ないしは「怪物生臭坊主」といった奇矯なネーミングのみが独り歩きする大仏だが、父晃雄に対する反発から願成寺を出奔して放浪するなか、一九歳でカトリックの洗礼を受け、特定の宗教の枠に収まり切らない独自の思想を形成している。この著作集の公開を通じて、奔放でありながら真摯な宗教者・思想家としての大仏の一面を浮かび上がらせることができれば幸いである。

最後になるが、今回の収録分のうち、大仏の宗教思想の出発点とも言うべき「I」『聖道 念仏義抄文』は増田レアさんが発見されたものであり、この著作集での公開を快諾していただいた。お礼申し上げます。いわばマハラバ村の生き証人である増田さんには、実に多くのことを教えていただいた。この著作集の公開自体、ある意味では彼女との共同作業の所産であるといっても過言ではない。⁽⁹⁾

註

(1) 横塚晃一『母よ！殺すな』（すずさわ書店、一九七五年。増補版Ⅱ一九八一年…

復刊Ⅱ生活書院、二〇〇七年）、横田弘『障害者殺しの思想』（JCA出版、一九七九年・増補新装版、現代書館、二〇一五年）、同『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）、同『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）等。

(2) 寺ノ門栄『偽りよ死ね——脳性マヒ者の愛と闘いの記録』（参玄社、一九七三年）。

(3) 岡村青『脳性マヒ者と生きる——大仏空の生涯』（三一書房、一九八八年）。

(4) 副田義也『障害児殺しと滅刑反対運動』（同『福祉社会学宣言』岩波書店、二〇〇八年、所収、二六七頁）。ちなみに副田自身は、大仏の思想をとらえる上で、横田弘『ころび草』に寄せた大仏の序文のみを拠り所としている。

(5) たとえば頼尊恒信『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）第三章第二節「大仏空の『歎異抄』理解とマハラバ村の理論」や、熊谷晋一郎『当事者研究——等身大の「わたし」の発見と回復』（岩波書店、二〇二〇年、横組み七頁以下）など。

(6) 大仏空「インタビュー構成 おのれの地獄を見きわめよ——C P（脳性マヒ）者とともに生きて」（『月刊東風』四三、一九七五年一〇月号）。本著作集「Ⅲみずから語る」に収録予定。

(7) 山崎亮『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』（『島根大学法文学部紀要 社会文化学論集』一三、二〇一七年）。

(8) たとえば、寺ノ門前掲書の第一章「怪僧の登場」など。

(9) 若林克彦『脳性マヒ者の生活と労働（その4） 軌跡 青い芝の会——ある脳性マヒ者運動のあゆみ』（私家版、一九八六年）、四四頁。

(10) 増田さんは二〇〇六年以来、大仏の著述を「マハラバ文庫」のウェブサイトに継続的にアップされてきた(<http://maharabunko.private.cocacn.jp>)。今回公にする著作集は、その体裁を整えつつ、これに新たなテキストを付加し、註記や解題を付して体系化を図ったものである。

また、当時のマハラバ村での生活については、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）、里内龍史他編『大いなる叫び——茨城青い芝の会の障害者解放運動』（発行者 里内龍史、二〇二二年）第二章「閑居山マハラバ村」を参照されたい。

*本稿は、日本学術振興会学術研究助成基金助成金基盤研究(C)（一般）課題番号19K00082「日本における障害者自立思想の覚醒と大仏空の宗教思想との関連の宗教学的検討」による研究成果の一端である。

大仏空著述目録（未定稿）。◎は、本著作集に収録するものを、またその後のアラビア数字は本著作集への収録順を示す）

- ◎1 大仏晃『聖道念仏義抄文』（一九五〇年代後半？）
- ◎2 折本昭子宛書簡（一九六一年八月二四日）
- ◎3 折本昭子・大仏空「安楽死賛成論（往復書簡）」（『しののめ』四七、一九六二年四月、三二〜三六頁；立岩真也編『与えられる生死：1960年代』Kyoto Books, 2015 に再録）
- ◎4 六角大仏盲眼「袋井 徳君」（『しののめ』五〇、一九六三年六月、「プロフィール」より、三五頁）
- ・『座談会』五〇号てんやわんや」（佐藤文寿・平田淑雄・大仏空）（『しののめ』五〇、一九六三年六月、五二〜五六頁）
- ◎5 大仏空「非自己」（『しののめ』五〇、一九六三年六月、九一〜九四頁）
- ◎6 大仏空「寂（サビ）とは？——中曾根君への反論」（『しののめ』五四、一九六四年一〇月、六二〜六四頁）
- ・編集部「前号合評」（二日市・飯島・山北・今井・横田・大仏・花田・鎌田「文責」）（『しののめ』五四、一九六四年一〇月、九〇〜九二頁）
- ◎7 大仏空「最大の念仏者 キリスト」（歎異抄研究会『親鸞』九、一九六六年四月、二九〜三〇頁）
- ◎8 大仏空「ウン：そうだ、タンニ抄だ！」（歎異抄研究会『親鸞』一〇、一九六七年八月、四五頁）
- ◎14 大仏空「茨城の郷土史散歩から見た本願寺の成立」（日本仏教研究会『日本仏教』二九、一九六九年一月、四四〜四七頁）
- ◎9 大仏空「社会福祉は治安維持の道具か」（『朝日ジャーナル』一九七一年二月一九日号、特集・手記「私にとつての国家 2 檻の中の差別」、二二〜二三頁）
- ◎15 大仏空「将門の一族を考察する」（『歴史読本』一九七二年六月号、二六七〜二七一頁）
- ・大仏空「序文」（一九七五年四月）（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」、一九七五年八月、四〜八頁）
- ・大仏空「異端の系譜」（同書所収、一二四〜一六四頁）
- ◎13 大仏空「インタビュー構成 おのれの地獄を見きわめよ——C P（脳性マヒ）者とともに生きて」（一九七五年八月一日）（『月刊東風』四三、一九七五年一〇月号、八〜二九頁；石川次郎『地方論への試み』「辺境社」、一九七六年、三四〇〜三五五頁に再録）
- *資料として、山形青い芝の会「宣言」（一九七五年八月）、横田弘『ころび草』序文の改訂版、横塚晃一「敗軍の兵」（整肢療養園同窓会『同窓会誌』三三、一九七〇年二月）を含む。（資料も含めて小山正義『いきさま——ある脳性マヒ障害者の半生』「JCA出版」、一九八一年）に再録、二二〜一八八頁）
- ◎10 大仏空「解説」（青い芝の会全国常任委員会 会長横塚晃一『C P 解放運動のめざすもの』青い芝の会、一九七五年？、二四〜二八頁）
- ◎11 大仏空「解放理論研究会テキスト」（茨城青い芝の会、一九七九年四月、全一〇頁）
- ・大仏空『解放理論研究会テキスト NO2』（解放理論研究会、一九七九年二月、全二二頁、「風乱軒主人」の記名）
- ◎12 大仏空「序文（人は我々をアナーキストだと云う）」、大仏空「解説（解放理論研究会テキスト）」（『C P 解放運動のめざすもの（他二編）』解放理論研究会テキスト（三版）、解放理論研究会 横塚りゑ方、一九七九年二月、所収、一〜四頁、四一〜六二頁。横塚晃一「C P 解放運動のめざすもの」、横塚晃一「社会科学としての労働」とともに収録。大仏の「解説」の内容は『解放理論研究会テキスト NO2』に同じ）
- ・大仏空「大仏空講義録」（一九八一年一月一九日〜二二日、ならびに一九八三年実施の講義の録音テープを増田レア氏が文字に起こしたもの）
- ・大仏空「平将門と鉄王伝承」（二）（『ときわ路』八、一九八二年春季号、六二〜六八頁）、（二）（『ときわ路』九、一九八四年春季号、九二〜一〇三頁）
- ・大仏空「茨城青い芝夏期キャンプ討議資料（恋愛・結婚・性）」（一九八三年八月一日、講義草稿、改訂版（一九八四年四月二二日）（里内龍史他編『大いなる叫び——茨城青い芝の会の障害者解放運動』「発行者 里内龍史、二〇二二年」に収録、二二七〜二三四頁）
- ◎16 竹本信弘宛書簡（一九八四年？）
- ◎17 大仏空「最後の言葉」（一九八四年）

I 基底としての「宗教」収録文題名一覧

- 1 『聖道 念仏義抄文』〔一九五〇年代後半?〕 大仏 晃
- 2 折本昭子宛書簡（一九六一年八月） 大仏 空
- 3 「安楽死賛成論（往復書簡）」〔しののめ』四七、一九六二年四月） 折本昭子・大仏 空
- 4 「袋井 徳君」〔しののめ』五〇、一九六三年六月） 六角大仏盲眼
- 5 「大仏 空さん」〔しののめ』五〇、一九六三年六月） 書き人しらず
- 6 「非自己」〔しののめ』五〇、一九六三年六月） 大仏 空
- 7 「寂（サビ）」とは?——中曾根君への反論」〔しののめ』五四、一九六四年一〇月） 大仏 空
- 8 「最大の念仏者 キリスト」（歎異抄研究会『親鸞』九、一九六六年四月） 大仏 空
- 9 「ウン…そうだ、タンニ抄だ！」（歎異抄研究会『親鸞』一〇、一九六七年八月） 大仏 空

凡例

- ・表記は新字・新仮名遣いに統一し、原文に見られる明らかな誤字・脱字・誤植等は修正した。句読点も適宜補正している。通常の用法ではないが大仏独自の表現と目される場合は、原文のまま、（ママ）のルビを付している。
- ・「」内は編者による補足である。
- ・固有名詞を中心に、文意を辿る上で最低限必要と思われる語句にアスタリスクを付し、各文章ごとにナンバリングして註記している。
- ・文中の引用文は原則としてそのまま掲載し、異同がある場合は必要に応じて註を付して原文を示した。
- ・1は増田レア氏所蔵本を、2は増田レア氏所蔵原文コピーを、3〜6は国立国会図書館所蔵の『しののめ』を、それぞれ底本としている。7と8は中村元記念館所蔵の『親鸞』を底本とする。
- ・書誌情報等を中心にした簡単な解題を末尾に付す。
- ・大仏空の思想に関する詳細な解説は、著作集が完結した暁に公にする予定である。

1 聖道 念仏義抄文 「表紙」(一九五〇年代後半?)

決定往生

南無あみた仏

六十万人^{*1}「以上、見返しへの自筆の書込み」

△南無とは 頭を垂れるの意、つまり身命を投げ出して、それに帰する義なれば、「帰命」と云う。

△阿弥陀とは、かぎりなき、無限の意。

△仏とは、正に目覚むるの意、正覚と云う。

故に、南無阿弥陀仏を訳して、帰命無限正覚とて 真言なり。

一、念仏は悪人の道なり、決して善人のものにはあらず。

生れてよりこの方、未だひとたびも罪犯さざる人に念仏の必要はあり申さず。しかるにかえりみて慚愧にたえず、おのが罪惡に苦しみなげける身なれば、たゞ念仏すること悔やむ事、恥じる事悩やみ苦しむ事なれば、念仏衆

念仏とは歎げくこと悔やむ事、恥じる事悩やみ苦しむ事なれば、念仏衆は、誇らずおごらず、嬌ぶらざるなり。

歎げく事なき人 悔やむ事なき人、恥じる事なき人 悩やみ苦しむ事なき人などは、縁なき衆生なり。

二、また念仏は死ぬる為の道なり、我れ正に今日あるも、明日は分らぬ身なれば、ひたすら念仏せずには居られ申さず。

生あるものの死ぬるは一定、いづれの人にも今日たゞ今この時にのみ、命は確かなればそれを今今の極とは云うなり。

その道理を弁まえず、今日あるからには明日もまたと思える人に念仏は要らざるべし。

念仏する時のみ安心はあり、それを離れては一刻の安心もなく、死を弁えざる人の安心は 明日の苦しみの因なるを知らず、今日しあわせと思ひ居るなれば その機いたりて、あわてうろたえ起ち騒わぐ。

念仏衆にありては、常に死を念仏いたし居れば、いかなる時にも逃げ出さず、すべてを待ち受け、すべてに依えていさぎよし。

三、また念仏は愚なる道なり。

徳高き人などに、みならうべからず、いかに力を尽くすとも、おのれは、おのれより他のものたり得る筈もなければ、徳もなく知恵もなきおのれに、正に目覚むる事こそ、すべてのことのはじめたるべきなり。

知恵もなく徳もなければ、他の人の云うを疑がうべからず、だまされるとも喜ぶべし、ましてや、信ずる必要もなし。

善悪・真偽など一切の分別は念仏衆のなさざるところ、おのれに目覚むるナムアマタ仏のひと言を知り尽くせば、すべてはこと足れり。

世事をうとくし、人から笑らわれあなどられて、ひたすら念仏馬鹿になり切るは、念仏衆の真面目なり。

四、また念仏は苦しむる為の道なり、殴られては喜び蹴られては感謝して、ナムアマタ仏と称うるべし。

殴られて悲しみうらむは、殴り返えすより、さらにつたなし意気地なし。しかるに念仏衆は殴られ、ば喜びぶ。

念仏とは、限りなく喜び常に目覚めて感謝する事、その故仇されてはうらみに思い、いかにして、かたき返えさんかと思う人、また力つよく何事に

も勝るる人に、念仏の必要はあり申さず。若しあだする者、おそい来るなら、すなわち喜こんで迎うるべし、苦難と

迫害の多くあればすなわち、踊り上つて感謝すべきなり。念仏衆にありては、迫害と苦難を避け逃がれんとはいささず、むしろそれを

求むる心ありてこそ頼もしき。仇を破し害を断ずる道は唯一つ、念仏の道なれば、限りなく目覚めて、仇に

応うるに愛、害に報ゆるに恩をもて、なすべし。仇に報ゆるに仇もてなすならば、その因縁は消えずして輪廻するのみ、仇に仇されて、し返すは無論の事、意気地なくも悲しみうらみ、憎しみのうらみなどの事は、念仏衆とは縁遠し。

五、また念仏は貧しくなる為の道なり。

他の人より、もの貰い受けては決して感謝すべからず、もの貰いて感謝するはすなわち貰わざれば、感謝せざるに同じ、念仏衆はむしろ、もの奪われる時にこそ感謝すべし。

人間本来無一物なれば、奪われるなどと云う事はあり申さず、いわんや、ほどこそ、与うるのなどは、おこがましき次第なれば。念仏衆にありては、くれぐれも慈善の心などは起すべからず。

ナムアマミタ仏すなわち、限りなく目覚むる事のみ、人の持ち得る唯一つのものなれば、念仏以外は、みな棄て、その日の食すら無きにつけてこそ、念仏も決定なり。

財産地位を好み富を持つものより 念仏衆はすみやかに離れ去るべし。

六、また念仏は無差別の道なり。

この義は念仏衆にありては、善悪・勝敗・賢愚・貧富などの差別はあらざる義にして、三昧統一とて深奥なれば不可説不可思議なり。

若し念仏に依らずして、この事ありとする人あらば 虚言なり欺瞞なり。

和合統一は限りなく目覚めずして、決してあり申さず。自他平等・唯我独尊の境は 生死をのり超えずしてはたどりつけざるところ、刻々の生・刻々の死を破する念仏してこそ、自他は平等なるべし。

故に自己を殺せざる者に三昧はあり得ず。善をほこり、富におごり、権力をたのみ、武力にたよる人々に、いかなる和合統一あらむ。

念仏衆はこれらの人と俱に天を戴くべからず。念仏衆は差別の因を破し一蓮托生なれば一切共栄の念仏を合唱して至極なり。

念仏のし方^{かた}

念仏は、①まず正座して②雑念を去り③身心をしずめ④息を整え⑤合掌して⑥名^{ナム}号^{キム}を称え⑦一心になつて⑧目閉じる。

以上の順に早朝 日出前 就寝前に行はずべし 食后満腹時 飲酒中飲酒后

などは不可、

①定②念③勤④命⑤行⑥言⑦志⑧見と呼ぶ。

茨城県石岡局区内閑居山 大仏晃 阿弥陀

〔住所と名前は横書きのゴム印、阿弥陀のみ自筆の書込み〕

〔以下は裏表紙への自筆の書込み〕

一切の人が念仏する時 それは一人の阿弥陀仏に溶け込む（良忍）

たゞ念仏すれば極悪人も往生できる（法然）

極悪人すら往生させて呉れるのだから 念仏せずには居られない（親鸞）

念仏する時善も悪も自己も仏もなくなる（一遍）

*1時宗の祖、一遍智真（一二三九―八九）による賦算の文言。

2 折本昭子^{*1}宛書簡（一九六一年八月）

十主の平安

歩崎のキャンプ^{*2}は本当に意義のある楽しいものでした。お骨折大変でした。

さて、話が抽象的で恐縮なんですが……

人間同士の交際と云うものの本質は「斗い」にあるのではないのでしょうか？ 心の深い処で。

心の深い処と云うのは深層心理とでも云いますか、人間の心の動物の部分です。

お互いに除け合い奪い合い傷つけ合うのが交際の本質で、一個の人間はお

互い邪魔な、目障りな借金の様な存在なのだと思います。

これはたとえ、夫婦や親子の仲でも同じです。

この交際（まじわり）の基礎としての「斗い」を、……人間の本质としての斗争性を、人間理性が、どれだけ克服するか、それを文明と云い宗教と呼ぶのだと思います。

「私は地上に火を放つ為に来たのだ。その燃え上がる以外になにを望もうか！ 私が地上に平和を持って来たと思うのか？ なんじ等に告ぐ、否！ 分裂なのだ。」

——ルカ十二の49〜52——

と云う言葉はまさにそれを指摘して居ります。真の友人愛はその基に「斗い」がなければ不可なりと思えます。絶対の愛は、絶対の憎悪と裏表の存在です。

私は「青い芝」の茨城支部が出来る事を、心から望みます。

今まで県南身障者の会として仲よくやって来たのにコトサラに脳性マヒ者だけの会を作る事は心ない行為であるかも知れません。それが心理的溝、感情のワダカマリを招く事は必然でしょう。

しかし、折本さん、その感情をのり超えてこそ、辛い心理的斗いを克服してこそ、真の友人ではありませんか。

お互い嫌な事を隠しあつて傷には触わらない様にするのは、本当の交際とは云えません。

お互い傷をあばき合い傷つけ合つてこそ、友人です。

私は研修道場でやった「〇〇で云えば何に似てますか？」のゲームで、折本さんを魚で云えば……種々考えたけど鮒……公魚……などと。

ユデ章魚とは気づかなかつた。

その時私は、石橋さんの感覚の鋭どさを感じると同時に、石橋さんと折本さんとの交遊の深さに感じない訳にいきませんでした。

私は、若い女性に対して「魚にすれば何に似てるか」と云われて、それなりに美しく云い飾りたかつたのです。云わばおペンチャラでしょう。更に、折本さんが身障者であるだけに埋め合わせ見たい気持ちで余計に美しい言葉で云い飾ろうとしたのです。

しかし石橋さんは云つたのです。「ユデダコ」だって。私は絶句いたしました。

これは石橋さんと折本さんの交遊の深さと云うより、同じ脳性マヒ者同士の連帯意識からも出て来るのでしょう。

本当の友人と云うものは、言葉で行為で互いに傷つけ合つてなお結びあつて居る様な関係だと思えます。愛憎一如でも云いましようか。

同じ連帯関係にある脳性マヒ者の会を……そしてその全国組織が必要な事は、私が折本さんに云うのは釈迦に説法でしょう。

折本さん、「青い芝」を作りましょう。

南無阿弥陀仏

大仏

折本昭子様

8.24

*1（一九三四—二〇一八）茨城県在住の脳性マヒ当事者の歌人。『しののめ』同人。歌集に『蛾の舞』（しののめ発行所、一九八六年）がある。「県南障害者の会」「茨城青い芝の会」の結成に関わる。大仏の弟子を自称していた。

*2（一九六〇年—二月）に発足した茨城県の「県南障害者の会」が、茨城県新治郡出島村（現かすみがうら市）歩崎の青年研修所で開催した夏期キャンプ。大仏は六一年の六月に、この会の会合にはじめて顔を出している（折本照子『かたりべ』『私家版、一九八九年』、一三〜一七頁による）。

*3大仏の蔵書に含まれ、彼が参照したエ・ラゲ訳『我主イエズスキリストの新約聖書』（中央出版社、一九一〇年）では、「我は地上に火を放たんとて来れり、其燃ゆる外には何をか望まん。……汝等は、我地上に平和を持来れりと思ふか、我汝等に告ぐ、否却つて分離なり」（同書、一八二頁以下）とある。

*4当時の「青い芝の会」の事務局長で、東京からキャンプに参加した石橋玲二のこと。

3 安楽死賛成論（往復書簡）（『しののめ』四七、一九六二年四月、三一―三六頁）

折本昭子・大仏 空

第一信

前略 安楽死について書いて呉れと云う命令を中島静江[＊]さんから受けました。その時一番先に、頭に浮んだのは「しののめ」四十号に載って居た、長田ふみ子さんの歌、安楽死の事でした。

それ以外、安楽死について知識らしい知識の持ち合せがありません。大仏さんのお知恵を拝借させて戴けないでしょうか？

お願いまでに

草々

第一返信

おハガキ拝見いたしました。残念ながら私は、安楽死をしたことがありませんので説明することが出来ません。

これは冗談でなく、これが基本的な考え方でなければならん、と思います。何故なら、安楽死の事などは、他人の推し量るべからざることです。だから、私の云う言葉はすべて、根拠のない想像から出発して居るし、従って一般概念論と云うものでしかあり得ません。

そこで私の考える安楽死と云うものは、次の条件があると思います。
①殺される人と、殺す人との合意

②死に直結する苦悩があつて、本人がそれに耐えられない場合

こゝで、②の場合を、①の人間が判断するのですが、その苦悩が必ず死に直結したものだとか、それに耐える力がないとかは、①の人間が判断し得ない筈のものです。

こゝに安楽死の不確実性、問題点がある訳です。
以上 御返事まで

折本昭子様

大仏 空

第二信

お手紙ありがとうございます。若し安楽死がおタヨリにあつた様に苦しみからのがれる手段であるなら私は賛成いたし兼ねます。

私はなによりも生きたいと思ひます。たまたま、昨日買って参りました雑誌「短歌」に、

○冬の皴よせ寄る海よ今すこし

生きて己れの 無惨を見むか

○唇を擦されて乳房 熱かりき

癌は嘲うかに ひそかに成さる

中条 ふみ子

の二首が目につきました。この歌の中に私の云いたいことが、うたわれて居る様に思えます。

どんなに苦しい事があつても生き抜く、それが人間の特権ではないでしょうか。

御高評が、いたゞけましたら幸いです。

かしこ

三七・一・二八

昭子

第二返信

《絶対者を十字架にはりつけよ！》

善哉 かし私は、生きるの良し、また殺すのも良しと思つてます。

先日の御返事に書いた様に、安楽死は殺される人と、殺す人の二人が居て成り立つ以上、自動詞「死ぬ」ではなく、他動詞「殺される」なのです。

昨年、貴女の友人で自殺した、CP（脳性マヒ）の人があつたでしょう。若し彼女が安楽死を願う状況で、私に「殺して呉れ」と云つたのなら、私は殺してやる積りです。勿論、安楽死などと云う、中途半かな言葉で表現されなくて結構です。ハッキリ他動詞で「殺人」と云われるべきです。

その私の行為に対して、どうのこうのと云う奴には云わせて置けばよい。刑法上の罪になるなら、罰して呉れて結構だ。

真実に立って、誰が他人を批判し、誰が人間を裁き得る！

さらに云えば、おのれ自身みずからの判断がつかず、おのれの行為の責任を、おのれ自身すら負えはしない、それが人間だ。

一体、誰が彼女をしてCPに産んだのだ。彼女自身が望んで産まれたのか、それとも母親が望んで産んだのか？

一体、誰が彼女を自殺に追い込んだのだ。彼女自身が、若くして生命を絶つために、教会に行き、恋愛をしたのか？

彼女が、みづからの生命を断つに至った心理は、よくせきの事だったろう。それを私達は非難し得る足場を持って居ない。いわんや同情などもなし得ないし、するべきでもない。

前に貴女にあげた、タンニ抄に「往生のために千人ころせといわんに、すなわち殺すべし。しかれども一人にても殺すべき業縁なきによりて害せざるなり。わが心のよくて殺さぬにはあらず、また害せじとおもうとも百人千人ころすこともあるべし」という有名な言葉があります。まさに人を救けるのも、殺すのもすべては業縁（客観法則）の結果です。露ほども、おのれ個人の責任はない。何時だったか、水戸の飯田さんが「お母さんどうして佐和子を産んで呉れたの」って云った事を話しましたが、この責任は飯田さんのお母さんに無いのは勿論だ。

産んだ人、産まれた人、殺した人、殺される者、その孤独の独り独りに、責任を負わせてはならない。責任の一切は、②絶対の他に負わせなければ不可ない。

②（絶対の意味は本来、他と自を超越したことである）

人間以外の生物に安楽死があるか？

そこには、殺すものと殺されるものとの合意もなければ、その苦しみが生に直結してゐると云う判断もない。いや！その様なものは果して「苦しみ」とは呼べないだろう。つまり、安楽死や自殺は人間特有の行為と云うより、もっとも人間らしい人間にのみ赦された特権だ。

人間が人間としての本質・愛と苦を最高に發揮する手段として、最愛の肉親・親友そしておのれ自身の生命を断つことによつて、孤独な、独り独りに分断されている個人の責任を、絶対他者に投げ帰えし、それによつて絶対者

を十字架にはりつけなければならない。

私は繰り返し返して云おう、あらゆる責任はイササカも、おのれ独りが負つてはならない。一切の責任は絶対の他が負うべきであり、私達は、安楽死や自殺によつて、負い目の一切を絶対者に投げ帰えすことを恐れてはならない。

こうして、絶対者を十字架にはりつけることによつてのみ、独り独りに分断されて居る、孤独な苦悩を人類全体の苦悩に帰えすことが出来るのだ。

三七・二・三 狂阿弥

第三信

お手紙ありがとうございました。大仏さんの云われることはよく分りますが、独り独りの責任はイササカも負うべきでないと言われるのなら、苦しみに耐えられず安楽死を望む一人の人間が居て、それを見かねて命を断つてやる、また一人の人間が現実居た場合に、その独り独りの人間は、大仏さんの云う業縁（客観法則）とかの中に雲散霧消してしまふのでしょうか？独りの人間として生命を全うすべき責任を負つて生きて居る現実の人間があると云う事実は一体どう見られるのですか？

それより、この私は一体なに者なのでしょう。喜び悲しみ、苦しんだり笑つたりして今日まで生きて来た折本昭子と云うものは、いったい誰なんでしょう。

独立した一個の人間としての責任を自覚して、これからの行程を歩こうとする、私の努力はまるきり無駄だと云われるのですか？

御高評をお訊かせ下さい。

三七・二・六 折本昭子

第三返信

《現代文明の血祭りを！》
まさにその通りです。

貴女が一個の人間としての責任を負つて生き抜こうなどと云う量見はおこがましい限りです。

教行信証の行巻に「凡人の臨終は識神に主なし、善悪の業種（縁） 発現

せざる事なし、あるいは邪見を起し、あるいは繋恋を生じあるいは猖狂悪相を發せん、もつぱら転倒の因と名づくるに、さきに仏を誦して淨業に薰じ、苦をまぬかれること、一刹那のあいだなり」と書かれてありますが、この識神に主のない臨終の精神状況で、貴女がどれだけの責任が執れると云うのです。

では、この識神に主のない状況では、なにが貴女を行動させるか？まさに「善悪の業種、発現せざる事なし」です。

若し貴女が、日常に、「宿命に抵抗して強く正しく生き抜こう」「一個の人間としての責任を全うしよう」などと意識して生活して居れば、その過剰な心の緊張は、臨終の一刹那に猖狂悪相を發するでしょう。

しかし貴女が自然のままに、善もない悪もない心で暮したのなら、この一刹那とえどんな苦しみがあっても、心は寂として居ると思います。

だから、臨終の刹那において人間に猖狂悪相を与えるものは、日頃、身心に緊張とその圧迫を集積させて居る「独りの人間としての責任」とか「強く正しく生き抜け！」などと云う現代文明の考え方そのものです。

弱く意気地のない生き損ないで結構じゃないですか！

がしかし残念なことに、これでは現実の社会で通用いたしません。そこで私達は、安樂死や自殺や精神異常によつて、社会とその政治に挑戦し、盛大に現代文明の血祭りを開催しなければ不可ないと思ひます。

三七・二・九 大仏 狂阿弥

折本昭子様

第四信

前略 御リッパな論理だと思ひました。ですが遠くでトドロク雷の音の様に、実感がありません。今、目の前で私に安樂死を願つて居る人がある様な切実な言葉に感じられないのはどう云う訳でしょう？

また、安樂死や自殺を奨励されて居る様にも読めるのは如何なものでしょう。それでよいのですか？お教え下さい。

三七・二・一一 折本昭子

大仏 空様

第四返信

《自然法尔（じねんほうに）》

貴女が私の云う事が理解できるか出来ないかは、私の理論が難かしいとか易しいとかではなく、貴女自身の理解能力の問題です。

その理解能力は知識でありませぬ。決断です。貴女の目前で貴女に対し安樂死を願う親愛の人間が居た場合、クヨクヨせずにそんな人間を殺してしまふ決断、そして殺した後で思い出しても見ない虚心、その虚心な決断が理解させて呉れるのです。

貴女は、相変らず「人間らしく正しく強く生きる」という現代文明のバイ菌に犯されて居るから、その決断が持てないのです。

私もかつて、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す。

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気づきました。

この様な意識の過剰な緊張は、妙テケレンに筋肉がツツパツチまつてロクな事はない。意気地なく、よこしまな生き損ないで結構じゃないですか。いや！いくらそれが悪いと云つて、ひねくれ者の生まれ損ないであることは現実です。

その私が宿命に抵抗して強く正しく生き抜こうなどは、おこがましくもハナハダしいと云わねばなりません。

貴女にしても、いくら山本富士子の様な美人に生まれなかつたと云つても、ユダダコのCPであることは動かせない事実でしょう。

その私達が正義の実践だの苦悩の克服だのと、チャンチャラおかしい話です。

正義と云うものは絶対他の領域です。

正義があるのではない、だからあるがままを正義と呼ばなければ不可ないのです。

法則（尔）に従つて自然があるのではない、自然が法尔（それ）なのです。

三七・二・一四 大仏 空

第五信

おタヨリありがとう御座いました。

御説によれば、この世に正義がないと云われてます。では、人間のあらゆる一切の行為は意味がないことになるのではないのでしょうか？

私達の持つ善意と正義を実行しようとする努力は成り立たないことになりはしないのでしょうか？

大仏さんの理論では、人間向上への意欲も生活への努力も無駄だと云う事になるのではないのでしょうか？御教示下さい。

三七・二・一七 折本昭子

第五返信

拝復 折本さんの質問はハナハダ問題の核心にふれて居ると思います。

なるほど正義がなければ努力は無駄になります。救いがなければ願いと希望は無意味になります。

だが私は敢えて、正義はない、救いはないと断言いたします。従って人類の希望と努力はどの道、意味のないものです。

しかも私達はこの意味のないものへ生命を賭けて取組まなければならぬのです。それは、やがて必ず死ぬ事が分って居ながら生きる為に狂奔しなければならぬ事に端的に示されて居ます。

私達は生きる為に、その生命の価値を問う必要はないのです。いや問うてはならないのです。たゞ只管に生きる！それだけでなければなりません。

先日 貴女にこの理論を理解させるものは知識ではなく決断だと云いましたが、生命の価値も、知識が理解するのではなく、生きる事、それ自体が理解するのです。理解は生きること、そのものなのです。

一定の価値を、絶対の正義を固定化してはなりません。一所不定・行雲流水、この生き方が、私達を心の緊張から解放して呉れるのです。御返事までに。

㊦

第六信

前略 度々のお手紙ありがとうございます。おかげさまでよく分りました。大仏さんの云われる、価値を求めることなくたゞ生きると云うのは、素晴らしい発想だと思います。それが現実の私にとつてどの様な生き方をすればよいのでしょうか？

私に安楽死を頼む人が居た場合、どの様にすればよいのでしょうか、ご教示下さい。

三七・二・二五 折本昭子

第六返信

《只管絶叫・たゞひたすらにサケベ》

あなたがどうすべきか、それは私がどうのこうのと云うべき、筋合いのものではありません。それぞれの人がそれぞれの心に従って気の済む様にやらねばならないことです。

後に心残りのない様に、貴女の魂のすべてを燃え尽くす様に行動しなければなりません。カントや石橋君が云う触発・反応(アフィチーレン[affizieren])という虚心的な決断です。

この虚心的な決断はあくまで反応であり触発であつて、価値判断ではありません。価値と正義がなり立たないことを、深く認めることは、なにもやる必要がなくなるのではなく、まさにその反対に、そこには貴女の魂のすべてを賭けた積極的行動が生れることなのです。

今、目の前で貴女に安楽死を頼む人が居る場合、私は具体的に殺せ！とも殺すな！とも云えませんが、殺すにしても殺さないにしても、貴女がそこに置かれた立場と苦しさのすべてを、その決断に凝結させて行動して下さい。

私達は、貴女のその行為を評価できません、いや、評価しては不可ないのです。それは私達のやるべきことではありません。絶対他の領域です。

貴女が殺すとも、殺さぬとも、そのいずれにしてもそれは、アダムとイヴ以来の宿業(原罪)の全重積がかかつて居るのです。それは貴女ひとりが負えるものではなく負うべきではありません。

貴女は責任を負って行動するのではなく、たゞ反応し、たゞ触発すればよ

いのです。

それは、判断と行動の放棄ではありません、虚かな決断、価値不問の行動なのです。心のままに苦しかったら絶叫し、嬉しかったら踊躍し、殺された奴がいたら殺せばよいのです。心に緊張を残さない様にほいほいまゝに行動するので。

それは、一切の責任を絶対他に向って投げ、^{マダ}帰した姿であり、貴女の心を完全な透明にしてすこしのクモリも残さない事です。

それはまた、独り独りに分断された孤独な責任と価値を絶対他に^{マダ}投帰することを通じて、人間共通の場を回復することです。

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（あらわ）になるのです。水戸の飯田佐和子さんの言葉ではないけど「なぜ誰が、私を産んで呉れたの」と叫ぶ時、そこに動かし得ない絶対が顕現するのです。

それは貴女が好むと好まざるとに問わず貴女をして貴女たらしめて居る、動かし難い絶対、それは貴女の歎びであり悲しみであり愛であり苦悩であり、貴女のすべてである絶対の他なのです。

誰にも親でさえ、理解され得ない隔絶された絶対の他、独り独りがお互いに悲痛な恐ろしいまでに分断された孤独な絶対他である。その絶対の他にまだたかめ深めた時、それは誰にも共通なものです。

貴女がこの孤独な苦悩をつらぬいてその叫びが絶対他に突き当たる時、貴女の孤独な苦悩は、誰にも共通な苦悩に、たかまります。そこには貴女の孤独と自我が消えて、心の緊張の一切は解放いたします。

だから価値と正義がないと云うことは、なにもしないで、手をこまねき眺めて居る事とはほど遠い。絶対他に向って一切の責任を投げ帰^{マダ}えす為に、その苦悩をブチまけ孤独をつらぬき、魂のすべてを燃え尽くして絶叫することです。

それは救われる為の祈りでも価値を求めた行為でもありません。たゞ叫ぶだけの只昔絶叫です。肩のコリをホゴす為のラジオ体操の様な叫ぶ為の叫びです。

私達はこの絶叫を通じてのみ自我が透明となり、現代文明の失なつた、人

間の真の理解、真の交わりを回復し、心の緊張を解放して臨終の刹那にもこゝろ寂とし得るのです。

サア、叫びましょう 南無阿弥陀仏！

*1『しののめ』は、当時唯一の公立肢体不自由児学校であった東京都立光明養護学校の出身者、とりわけ俳人の花田春兆（一九二五—二〇一七）を中心として、一九四七年に創刊された文芸同人誌である。本誌については、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）に詳しい。安楽死を特集したこの号は、立岩真也編『与えられる生死：1960年代』（Kyoto Books、二〇一五年）というe-bookにも再録されているが、文中の誤字・誤植がそのままになっているのみならず、スキヤニングによるミスも散見される。

*2茨城県筑波郡谷田部町（現つくば市）在住のカリエス患者で『しののめ』同人。折本と共に「県南障害者の会」の創設に尽力した。

*3大仏の蔵書に含まれ、彼が参照した金子大栄校注『歎異抄』（岩波文庫、一九五八年再版）には「往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。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。わがころのよくてころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人千人をころすこともあるべし」（同書、五六頁「現行版では六六頁」とある）。

*4時宗では、僧侶は「〇阿」と称するのに対し、半僧半俗の客僚衆は「〇阿弥」と称していた。これをふまえて大仏は、みずから半僧半俗の宗教者として、しかもある種の狂気を引き受ける者として、位置づけていたのだろう。

*5日本思想大系11『親鸞』（岩波書店、一九七一年）によって補正すると以下のようになる。「正念の中に」凡人の臨終は識神主なし、善悪の業種発現せざることなし、「あるいは悪念を起こし、あるいは邪見を起こし、あるいは繋恋を生じ、あるいは猖狂悪相を發せむ。もはら「みな」転倒の因と名づくるに「あらずや」。さきに仏を誦して「罪滅し、障除こり、」浄業「内」に薰じ、「慈光外に撰して、」苦を脱れ「楽を得」ること、一刹那の間なり」（同書、五〇頁）。該当部分は、中国宋代の律宗僧侶元照（一〇四八—一一一六）の『阿弥陀経義疏』からの引用である。

ちなみにその頭註によると「正念の中に」臨終の正念についていえば「繋恋」愛着の情「猖狂」狂乱。気が狂うこと「浄業」浄らかな行業。念仏のこと」とされる。

*なお、折本の御遺族には本文の掲載を快諾して頂いた。お礼申し上げます。

4 袋井 徳君^{*1} 『しののめ』五〇、一九六三年六月、「プロフィール」より、三五頁） 六角大仏盲眼^{*2}

知る人ぞ知る。二十代で悟り切った人間として「宗教論」をぶっている。偉大なるか、異大なるか、そのいずれかは知らないが、筆者など足下にも及ばぬ。いやはや、動物的人間の方が好きじゃね、特に女子は宗教よりくどくありじゃよ。それを知らぬ彼は不幸なもんじゃないか。

もつとも、彼、なかなかモテルらしいから、蔭で楽しんでるかも知れん、宗教は魔楽^{まがく}と言うからな。疑うこと大切なりだよ。

どちらでも他人のこと。

利点と言えば彼のタフぶりは「しののめ」中ピカ一だろう。この点だけは未来の妻たる女性のために、無責任な保証をしておこう。

彼を思えばこそ、この心、泣けませんかね。

かく、ふざけた人間、地獄へ行くぞ、とは絶対に彼は言わんから、安心して言えるんじやよ。

ケツケツケツケケケ……

大仏 空さん 『しののめ』五〇、一九六三年六月、「プロフィール」より、一七頁） 書き人しらず^{*3}

ひと呼んでオサラギ三十郎、一寸うすよごれた浪人スタイルそして瞠目すべき行動力と意表をつく着想などは、この名にぴったりと云いたい三船敏郎ほどの美男でないのが残念（失礼）。

青い芝古河支部の上田さんは、

「狷介不羈と云うか、聖人でありながら破廉恥漢である、そんな様な方ですね」。

同じく土浦支部の館さんは、

「初対面の時豪壮活発な人、正直云って恐しい人と云う感じでした」。

光明学校の佐橋先生は、

「日本の宗教と云うのはセンチメンタルな甘さがあるのだけれど大仏和尚は、

惨酷なりアリティを抱えて行動されるのは御リッパだ」。

ブラジル在住の粕谷兼二氏は、

「困ってる時にふらっと現われて救ってくれるけど助けて欲しいと思う時は居なくなったり、まあ気まぐれ天使だね」。

でも御本人は、「愚僧自身モノマニア（偏執狂）ではないかと思う位やりだしたらトコトンまでやらないと気が済まない」と云う。

つまり一旦思い込んだら命賭け（これはどこかで聞いた様な気もするが）、だがその為には手段を択ばず豹変する狷介さがある。

くるめ園の田村公一さんは、

「大仏さんは頼朝かヒットラーだね」と云う。

しかし本人は至って陽気な性格です。

はじめてしののめの集りに出席した時、何か話をして下さいと花田さんに云われたら、「愚僧、話は出来ないが演説なら出来る」と宣うた。こう書いて来ると強気一点張りの人の様だけれど御本人は、ふた言めには、「人間なにもなし遂げる能力はありません、もし出来ることがあるとすればゴメンナサイと云うくらいのもんです」と云う。

＊1袋井徳は、この当時の『しののめ』誌上に「宗教論」を連載し、『しののめ』同人の横田弘の論敵でもあった大洋昇の本名。

＊2おそらく大仏空のペンネームであろう。

＊3「書き人しらず」とあるが、おそらく中島静江か折本昭子によるものと思われる。

5 非自己 『しののめ』五〇、一九六三年六月、九一〜九四頁）

大仏 空

ある所で「純文学」と「大衆文芸」の相違はなにか？と云う話になった。勿論はなし合ってるのは、ひと角の文人をもって任じている連中である。そして、読者を意識して書くか、意識しないで書くかと云うことが一応の規準だろう、という結論になった。

その時、愚僧は文学に弱いことを自慢にはして居るが、一言(？)云わせて貰って、「純文学と大衆文芸に別けるなど云う事はナンセンスではないか、本当の大文学と云うものはそのいずれも包含したものではないか……」

と弱い知性を持つ日本的インテリだから、そんなことが問題になるんじゃないかな」と云つといた。そして「現代日本文化と云う奴は、ありあまった知性がありながら、信念があまりにも欠乏していると云うことが、その弱い原因だと思ふ」と附加えて置いた。

ところがその後「しののめ」例会の席で文学論があつた。しかもその原因は愚僧の不用意な発言にあつたらしい(本人は後になつて気づいたのだから)。その論争の過程で愚僧は「内面は見る必要はない」とか、「原因は問題ではない、結果が問題だ」、つまり作者の意図は問題でなく読者の解釈だけが問題だと言ふ意味の一連の発言を行った。

このことは相当な抵抗もあつたし、愚僧の真意が理解されたとはいふので、編集子にお願いして一文を載せさせて貰うことにした。

「トルソ(胴体だけの彫刻)に全ギリシヤの生命が宿つて居る」と云われるように作品と云うものには作者の全生命が宿つて居る。更に云えば日本民族のすべての歴史が、その作者を通じてデフォルメされて表現されたものだ。私達がペンを執りなにかを書き詩(ウタ)う場合、日本民族が悠久にわたつて作り上げた「日本語」を使い、その言語によって成り立つ思想(これは頭脳による思想も皮フに持つ思想も含めて)をうたうのだから。

だから愚僧はその席で編集子が「なんでも載せますよ」と云つたのに対して「日本語以外は駄目ですか?」と云つたのは、この事を考えて云つたのだ

が、皆に愚僧の思つたことが分つて貰え様はずもなかつた。否!日本語と云うより人類の語と云うべきだつたらう。日本語(乃至、人類の語)を使用する場合、本人が意識しようとしまいと人類五千年の重積

が加わることは免がれない。人間の持つ唯一の財産である言語(ロゴス・マントラ)とそれによつて成り立つ思想、宗教は、人類の共有財産なのだと云うことを考えて貰いたい。自分独りが考え出した思想などはあり得ない。思想はたとえそれがどんな奇狂な思想であつても、アダムとイヴ以来の民族の遺産としての「ロゴス」

(言葉・理性)を受け継ぎ、それをデフォルメ(変形)させたものでしかない。

自分の中に動かし得ない非自己、追い出しても追い出しても盤踞して非自己が居る事を知つて貰いたい。

モノローグ(独白)すら、自分で自分に云い聞かせると云う対象を持つて居る。

若し純文学なるものがあつて、誰に聞かせるのでもなく、只ひたすらに書く為だけに書く、詩(ウタ)う為だけに詩うと云うのならその極は、ジョン・ケイジの音楽や不定形美術と同じスタイルを執るところまで行きつかねばなるまい……。だが待て、ジョン・ケイジの言や良しだ。

「私の音楽は、聞く人が理解しなくてもなにかイライラするとか煩さいとかの効果があれば、それで良いのです」。

あの音楽にしてやはり明確に対象を意識して成り立つて居る。いわんやメルクマールなる言語を使う文学においては結論は明瞭だ。

ビート禅の教祖ジョン・ケイジの最も影響を受けた思想の系譜は、道元の坐禅の為の坐禅(つまりサトルの為に座るのではない、たゞひたすら座る為にだけ座る)と云うことだが、その効果は、最も強く大衆に訴え社会を指導する手段となつた訳だ。

つまり、黙つて座ることが最も大きな声で叫ぶことだつた訳である。

しかし、道元自身この事に気づいて居なかつたかも知れないが、そんなことは問題でない。現実の歴史は、それが当時の社会に強く訴え指導する効果があつたことを証明してる。

親鸞にしても、日本の思想史を画し一大教団を指導し様などとは思わなかつたことは、あの「しんらんにおきては弟子一人持たずさふらふ」と云つた言葉で理解できるが、結果はまさにその逆である。そこで私達はこの人を見る場合、日本の代表的思想家であり、我国最大の教団の開祖として見るより他あるまい。

少し話がズレて来たようだが閑話休題。

つまり愚僧の云いたい事は、対象を求めない作品発表と云うことはあり得

ないし、更に云えば（他との関連のない存在、はない）、自己と云うものは対他において始めて成り立つと云う事だ。

対象に於いてのみ人間は自己を発見し得るし、効果に於いてのみ原因は存在し得ると云うことだ。

目的と結果が違ったなどと云うことは、知性が貧困な為に自分の意図してることすら正確に把握し得なかったと云う事ではないし、思想と違った行動をしようと云う人が居るとすれば、それは自己の全人格を理性に浮かび上がらせて把えて居ないと云うことだ。この事は、日本語を使って語らい詩いながら、それが日本民族の歴史を背負って語られ詩い継がれて居ると云うことに気づかない！と云う事実と同じ根元から来て居る。

作品が作者の意図と違って解釈されたとするなら、それはその作者の表現技術の拙劣さと思想の貧困を示す以外のなものでもないが、本来、人間と云うものは自己の全人格を把握する能力はないのだ。

作品は生れた瞬間から作者を離れて独りで生きて歩く！この事を更に深く考えるならば、単に自分の生み出したものすら完全に把握する能力がないと云うのではなく、本当は自分が生み出したと自惚れて居る、いわゆる（作品）によって逆に作者が産み出されて行くのだと云う事を知らねばならないと思う。

つまり思想から行動が生れるのではなく、行動を通じて思想は形成されて行くのである。

こう云うものの観方の、その基礎は人間性に対する呵責のない追求の上に成立する「無常観」（断乎として無常感ではなく無常観である）、つまりセンスやムードではなく、哲学、信念である。キリスト教的罪悪観にしる、仏教的無常観にしる、感覚ではなく信念としての哲学なのである。

これが欠けている所に、自己の生活や芸術と絶対に対決する行為、スナワチ救いを求めぬ訴え、利益を求めぬ行動、更に云えば、今日たゞ今をそれが為に生き、なんら効果がないかも知れぬ明日の為に生命を賭けて悔いもないものとして確立し得ない、現代日本文化のヒ弱さ、日本インテリのアヤフヤさがある。

このアヤフヤ性によって「文学だけの為の文学」などと云うナンセンスな

論理が出て来るのではあるまいか？……これは道元の云う「座禪の為の座禪」に凡そ似せて非なる欺瞞であり、対象からの、そして絶対からの逃避である。人間は、肉体的にも精神的にも非自己（他人性）から規制されて居る。このことは絶対と対決したときのみ分る。

宗教は信念を持たない、したがって絶対と対決する事のない現代日本文化からは、自己と絶対的他との関係、つまり横を向けば関係が断ち切れる様な相対的他ではなく、横を向こうと前を向こうと、自分を規制ししかも自己の意志には完全に非自己である存在との関係の考察は生まれぬ。

しかしいくらその様な考察がないと云っても、それによって自己が措定されて居るのは動かし難い事実であり、愚僧が好むと好まざるとに問わず愚僧は日本人であり、今、こうして日本語がどのようにして育って来たか知らないにしても、それを使って語り、それによって考えて居る。また今、自分の詩う事が何を意味しているのか分らないにも拘らず詩い、その（手ごたえ）によって自己を確認し様としている。

詩（ウタ）はその語源が「神」（絶対）に「訴える」と云うことから来る事が、いみじくも文学の本質が、哲学、宗教にあることを示している。それは訴え、祈り、呪詛である。言葉と云うものはそれ自体、対象を求めてさまよい歩く。文学と云うものはそれ自体、理解を求めて生きて居る。

だから、だげど愚僧は、この「訴えかけ」が図式的に把えられた主客の関係の中に存在するか、どうか説明できない。

たゞ最も強烈な訴えが沈黙である！と云う事はあり得るとは容易に説明できる。

一番、他人のことを気にする人だからこそ「私は他人の事は問題にしない」と云う言葉が出て来るのではあるまいか。

*1 John Milton Cage Jr. (1912-92) アメリカの前衛音楽家。一九六二年に来日している。

*2 金子大栄校注『歎異抄』（岩波文庫、一九五八年再版）には「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」（同書、四三三頁「現行版では五〇頁」とある。

〜打つや太鼓の

音も澄み渡り

角兵衛〜と

招ねかれて

居ながら見する

石橋の

この世を渡る風雅者

………

なに気なくラジオを聞いて居たら越后獅子が耳に入ってきた。

こゝに出て来る「石橋」とはなんのことか?勿論、謡曲の石橋に由来して
るが、その先はなにかから来て居るのだろうか?

謡曲の石橋は中国の五台山にあることになって居るが、それは日本での創
作であつて中国ではその様なことは云われて居ない。

播磨風土記に「この里に山あり斗形山(俗に升田山)と云う、石の橋あり
伝えて云えらく、上古の時この橋は天に至り八十人衆、上り下り行き来りき

……」と云う一節がある。謡曲石橋や他の多くの例証から、越后獅子に出て
来る石橋の源流がこの辺に求められねばならないと思う。

こゝで思い出されるのは、旧約聖書に出て来るヤコブの梯子の話である。
つまり洋の東西を問わず、天とか幽冥界と現実社会との間に梯子とか橋と

かがあつて、超人とか幽魂とか天使などが往来すると云う思想があると云う
ことだ。

現実卑俗の社会を超えて更に高いところへ行こうとする、人間本能の上古
的発想と云えるだろう。そしてこの現実社会をのり超える前提条件として、

一般社会からのエクソダス(脱出・解放)が行なわれ、それが形式的か精神
的か、いずれにしても特殊な人間として生きるものらしく、我々はそれを風

流人とか風雅者、つまり吹かれて流がされて生活するものと呼んで居る。
前述の越后獅子の中で「居ながら見する石橋の、この世を渡る風雅者……

というのは、このことである。

芭蕉は、笈の小文の中で「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪
舟の絵における、利休が茶における、その貫道する物は一つなり」と書いて
居る。さらにこれに、芭蕉自身と世阿弥とを加えて、我が国に於ける芸術の
世界をつらぬいて存在する系譜が示される!と云つて、恐らく異議を唱える
人は居るまい。

これら我が邦・芸術の確立者達の共通な点はまず、なんらかの意味で疎外
者であり反逆者であり、流浪の生活を送ったり、中には遂に時の権力者によ
つて殺ろされたといった存在であることが目立つ。

この事は単に我邦だけの現象でなく、ヨーロッパの芸術や思想もやはり同
じ様な状況の中から生まれて来たことを、いくつかの例を引いて説明するの
は簡単である。

して見ると日本の思想・芸術の特色は基本的には、欧米のそれと共通な基
盤を持つて居り、特に日本的な面を強調されたものが幽玄・風流と云われる。
いわゆる「寂」の精神で、我邦芸術の確立者達が求めたところのものなので
あると云える。

「サビ」と云う言葉の語源は、サビれるスサビる、つまり進行するという
ことで、スサぶはススム(進む)と同じ意味であり、周囲の状況の進展に対
決して、それに跪まずかぬ心で行く事に「寂」の本質がある。

自分の存在が、そこに規制され、そこに自己の運命が展開すると周囲の世
界と「主体性」との関係に於いて把らえてる、と云うことに於いて、この思
想は一種の超越思想であると規定されるべきものだと思う。

この日本的超越思想の他のそれと異なる特徴を、あえて引き出しそこに
「寂」の特色を取り上げるなら、①自然 ②流浪の二つが云えると思う。

勿論、多くの推敲を必要とするだろうが、前述の、西行・宗祇・利休・芭
蕉などには、自然と流浪とが特徴的に共通である。人間を中心として、おの
れの生きて居る状況を大自然として把らえること、そこにはキワめて人間臭
さいアニミズムがある。つまり、自然と云うものが生きて、おのれと対決し
て居る存在なのである。

そして、この自然状況の克服を、エクソダス(この脱出は、むしろ出発と

云うべきもので、その意味でエクソダスと云う言葉を使う」と云う形で把らえてる。

このエクソダスとか出家とかは、西行や芭蕉に於いて典型的で最も日本的な姿を示して呉れてる様に見える。

前述の播磨風土記に出て来る「升田山の石橋」が、能謡曲から歌舞伎の石橋物そして角兵衛獅子や、門つけの獅子神楽にまでその線上に連らなるのだが、その本質は超自然界（幽冥界）と人間との交わり……神の人間界訪問の表象である。

そして、狐葛の葉や三十三間堂の由来に見られる様に、獣類や草木の霊との交歓、さらには、水の霊・山の霊と交わり、遂には大自然の中に人間が溶け込んで行ってしまう。

そこには、ミステイクと云うか、アニミズム的な、と云うべきか、遂には主客関係の分明でない、強烈な自己主張と自己否定との、ウラハラな弁証法的統一がある。

ここに、日本芸術・思想の特色の一面があるかの如くである。

幽魂との交渉は、外国にも例は沢山あるが、草木国土悉皆成仏の観念は、平安中期に日本仏教の中で成立した観念であつて、中国仏教にはなかつた観念である。そして前述の狐葛の葉や三十三間堂の由来物語などが、日本仏教を背景として創出された芸術であるのを見れば、これが我邦芸術の特色と断定して誤りでないことが分る。

また、流浪と云うことも、古事記のヒルコ淡島やスクナヒコに見られる思想で、汚れを水に流す、それもヒナ人形に汚れを移してそれを流す。そして現代にも「一切を水に流して」などと日常会話の慣用語にも使われてる様に、日本人の体質に滲み込んだものゝ考え方に、その基礎がある。

それに仏教の無常観の哲学が加わり、高級な装おいはしたものの、裸になればやはり日本古来のものである。

これは上古に汚れを水に流すと云うことは、カワヤ（便所のこと）で、流れの上に建てて、自然を利用した水洗便所だったのでこの名称が出きた）を初めとして、生活に欠くことのできない考え方であつたのだらう。

そしてさらに、死者の霊も流れて海の彼方の底つ国、根の国に行くと考え居た人々が居たのは、実際に死体を川や海に流したのではないか。このことは各地にあるサイの河原の伝説に名残りを止めて居る。

これが仏教によって哲学的に裏付けされておのれの人生を大自然の流れの中に委ねて生きる人生観を形成したのだと思う。

したがって仏教的にレトリックはされて居ても本質は日本古来のものだと云える。

そしてこの大自然の流れの中に身を委ねて生きると云うことは、自然と対決し、それを克服なし得た者にのみ生ずる心なのであつて、決して安易な道ではあるまい。

明日のために思い願うことなかれ、明日は明日、また自からおのれのために思い煩らわん。（マタイ六の三四）

と云つた徹底した自然まかせと云うか、自己放棄の人生観は、真にすべてを捨て、裸の独りのおのれが、まごうことなく絶対他者と面と向つた時にのみ成立する。

だから私は、日本古来のこの思想を一種の超越思想だと云うのである。

出家とか流浪と云うのは敗残者の逃避行とは違ふ。真理を追究しての巡礼なのである。それが同行の志を求め、弟子を導きその連帯が、新しい時代を形成するための巡礼だった。

日本芸術の粹「寂」とはその様なものなのだ。

古池や 蛙とび込む 水の音

この句はまさに、中曽根君の御指摘の通り、古池でなくてもよいかも知れない。ただし、榮枯つねでなく生成と滅えをくり返えず、すさまじい状況を表現するものであれば、とって代えることができるし、蛙だって中曽根君の云う通り、どんぐりだって良いかも知れないが、問題は蛙やどんぐりにあるのではない。

それが提起した「水の音」を聞く独りの男、つまり生成と滅えの人間相克

の「自然」の中に耐えて生きて居る芭蕉と云う独りの男が存在してる……と云うことが問題なのだと思う。

旅に寝て^{*} 夢は枯野を 駆けめぐる

芭蕉は旅で、いわゆる弟子の家で死んだ。それはまさに旅の途中だった。その旅の後を継いで、私達は今、歩いている。「寂」の内容を深め充たすために。

*1 中曾根久米雄「芭蕉——暗中模索」『しののめ』五〇、一九六三年六月、八四頁) に対する反論。

*2 「この世」は、通常の越後獅子では「浮世」となっている。

*3 新編日本古典文学全集5『風土記』(小学館、一九九七年)では、「この里に山あり。名を枳形山と曰ふ。……石の橋あり。伝へて云はく、上古の時に、この橋天に至り、八十人衆、上り下り往来ひき」(同書、二七頁)とある。

*4 エ・ラゲ訳『我主イエズスキリストの新約聖書』(中央出版社、一九一〇年)では「明日の為に思煩ふこと勿れ、明日は明日自、己の為に思煩はん」(同書、二八頁)となっている。

*5 周知のように、芭蕉の原句では「寝て」は「病んで」となっている。

7 最大の念仏者 キリスト (歎異抄研究会『親鸞』九、一九六六年四月、二九〜三〇頁) 大仏 空

エリ エリ ラマ サバクタニ

(神よ神よ、何故われを見棄て給まいしや)^{*}

——マテオ27の46——

これは、人間最期の言葉だ。

日本語の場合は詠嘆的な意味もあるが、アチラの言葉では明確な疑問文で、信じようとして信じ切れず、疑惑と絶望の断末魔の状況はさらに激しく迫っ

て来る。

絶望の果に還相し回向された希望は、絶望が大きければ大きい程、回向される希望も大きい。

それで私は、このキリスト最期の言葉こそ真の念仏だ!……と云う。

私には、私の力でどれだけ努力しても、そこに残るのはみじめな敗北と挫折であり、絶望と憎悪でしかなかった。

自己の力でどれだけ努力精進したところで、所詮それは宿業の積み重ねでしかないからだろう。

だから私は完全に挫折し、おのれに絶望して真に自己放棄する時、つまり絶対者に対して「何故!おれを見棄てたのだ」と迫り、詰めより、絶対者に対して絶叫する時……それが念仏なのだ、私は思っている。

念仏は絶えることのない問題提起でなければならない

私は、宗教と云うものが決して問題の解決であってはならないのだと覚悟している。宗教は絶えざる問題提起でなければならない。問題を、苦悩を、絶対と云うかなにもか提起し投げかえす! それだけのものでなければいけないのだと、思う。信心によって苦悩が解決した、宗教によって安心を得たなどと云うことは、とんでもない間違いだと思ふ。

安心と云うものは、絶対の他者がさせて呉れるのであって、おのれがするものではない! と思う。

私にできることは、絶望の絶叫だけしかあり得ない筈だ。

従って、おのれの信心によって安心を得たとか、いわんや自分の宗教だけが、おのれの信心だけが、正しく高級なものであるなどと思ふことは心して避けたいと思う。

にも拘わらず…… 私にはやっぱり自分の考えだけが正しい、自分の信心だけが正しい、と思えてならない、これが私の宿業であろう。

しかし、この宿業がなければ私は生きて行く張り合いがないだろう。

念仏は果遂の宿業

よろずのこと みなもてそらごとたわごと、まことあることなきに、たゞ念仏のみぞ まことにておわします とこそ云われたように、私にとつて、よろずのことは挫折と敗北の連続だった。いわんや愚かな私の信心においてをや、と思います。二十願に「至心回向欲生我国不果遂者不取正覚」とあるのは有名ですが、この果遂が、もち論おのれが果し遂げるのではない以上、よろずのことに絶望して、その上に絶望して絶望にすら絶望して、もはやすべてを投出し、投げかえし「なぜ おれを見棄てるのだ」と開きなおるとき、その瞬間、絶対の他者の果遂の誓願が成立する……のではないだろうか？と思うのです。

私は私の念仏を、そのような果遂の絶叫の時点で確立させて戴けるものと信じております。

(茨城県石岡局内閑居山)

*1 エ・ラゲ訳『我主イエズスキリストの新約聖書』(中央出版社、一九一〇年)では「我神よ、我神よ、何ぞ我を棄て給ひしや」(同書、八四頁)となっている。

*2 金子大栄校注『歎異抄』(岩波文庫、一九五八年再版)には「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごと、たわごと、まことあることなきに、たゞ念仏のみぞまことにておはしますとこそ」(同書、七五頁「現行版では八八頁」とある。

*3 『大無量寿経』に記された阿弥陀如来(法蔵菩薩)の四十八願のうちの第二十願。大仏の蔵書に含まれる岩波文庫版では、読み下し文は、「至心に回向して、わが国に生れんと欲わんに、(この願い)果遂せずんば、正覚を取らじ」(中村元他訳註『浄土三部経 上』岩波文庫、一九六三年、一三六頁)となっている。ちなみに「果遂」については、「目的を完遂すること」という訳註が付されている(同書、二八五頁)。

8 ウン：そうだ、タンニ抄だ！(歎異抄研究会『親鸞』一〇、一九六七年八月、四五頁) 大仏 空

それは、まだ東京が焼け野原の戦後のある日、私は上野駅から故郷に帰るために、常磐線のホームに立っておりまして。そしてその時、私はキエルケゴールの一冊を持っておりまして、それを見た一人の老人が「お若いのに感心だネ、もし機会があったら、アノ本を読んでごらんさい」といつて：

「何しろ年をとるともの忘れがヒドクて：」と、上野から松戸へ来るまで考えて、ようやく江戸川の鉄橋を汽車が渡るころ……「ウン：そうだ、タンニ抄だ!!」といつて、それを思い出してくれました。

そして、その老人が医師で、石川景親という名であることも話してくれました。もし、今ご存命ならばとうに九十才は過ぎておられる筈。誰かこの老医師の御消息をご存知の方がありませんたらお知らせ下さい。

この時、この一言から、私の親鸞探求が始まったのです。

(茨城県石岡局内閑居山)

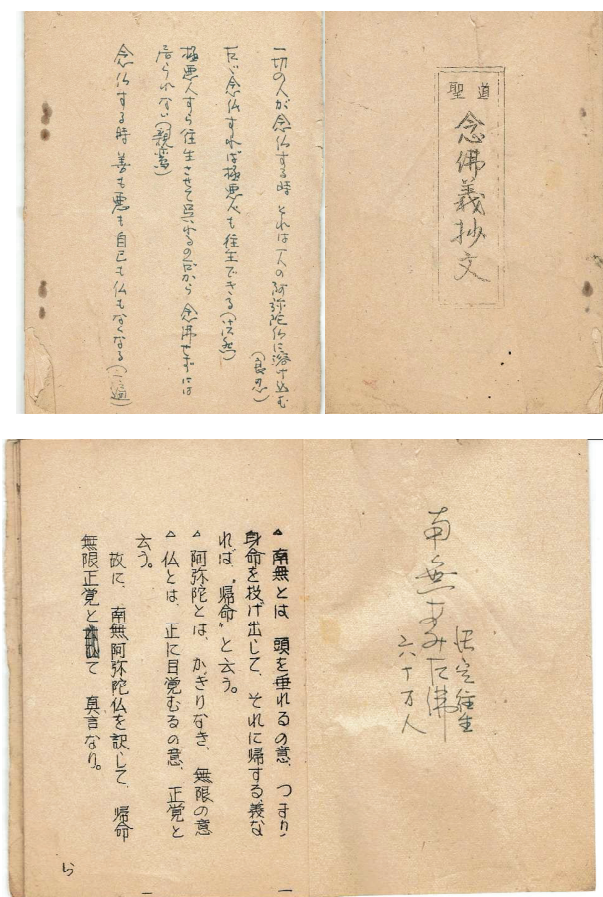
解題

1 『聖道 念仏義抄文』は、大仏の妻照子の遺品のなかに残されていた謄写版刷りの小冊子(9cm×11.7cm)である。発行年月日の記載はないが、大仏が十代からの放浪生活に終止符を打ち、茨城の閑居山願成寺に戻って井原照子と結婚するのが一九五六年七月であるから、この小冊子もその前後の作ということになる。後年には見られない「大仏晃」の記名もそのことを裏付けていると言える。おそらくは来たるべき「念仏衆」の同志に向けて、大仏独自の念仏解釈を伝えるために印刷されたものであろう。掲載に当たっては、大仏自筆の書込みによる訂正をそのまま採用している。

この『聖道 念仏義抄文』は、若き大仏——おそらく二五歳前後——による真摯な宗教的・思想的探求の一つの帰結であると考えられ、とりわけ「南無阿弥陀仏」の念仏を「帰命無限正覚(限りなく目覚めることに帰命する)」と読み解く独自の解釈は、これ以降の大仏の思想を一貫する核心と言える。

表紙と裏表紙

見返しと二頁



換言すれば、大仏による「南無阿弥陀仏」の用法には、阿弥陀如来への直接の帰依ではなく、「限りなくおのれに目覚める」という含意が常に前提されていることを忘れてはならない。

ちなみに、阿弥陀仏を「アミタ仏」と表記する点も、アミターユス(無量寿)・アミターバ(無量光)という、サンسكريットの原語を大仏が意識していることを示している。

また、無分別、「無一物」、「無差別」という個のあり方から、「自他平等・唯我独尊」における「和合統一」という形で、真の自覚に達した「念仏衆」による理想的な共同性が希求されている点も興味深い。

2 「折本昭子宛書簡」(一九六一年八月)は、その年一〇月の「茨城青い芝の会」結成(折本昭子「茨城支部誕生」『青い芝』二〇、一九六一年二月、九頁)の出発点となったものである。折本にとつては意義深い書簡だったのだろう、一九八九年の私家版の講演録『かたりべ』(一七〇二〇頁)にも、また「青い芝」と私の四十年」『青い芝』茨城青い芝の会結成40周年記念号、二〇〇二年五月、一〇〇二二頁)にも再録されている。ここでは、増田レア氏所蔵の原文コピーを底本とする。人間関係の根底にある「斗争性」を見据えながらも、大仏の筆致には不思議な闊達さがある。

3 「安楽死賛成論(往復書簡)」は、当時かなりの反響を呼んだ『しののめ』四七「特集 安楽死をめぐる」(一九六二年四月)に掲載されたものである。折本の質問に大仏が答えるという形だが、安楽死の問題から人間の生き方そのものへと踏み込んでいくその行論はかなり奇抜で過激な内容を含み、文体は一種異様な迫力をもっている。

人間の行為は「業縁」あるいは「宿業」に基づいていて、みずから責任を負うことはできず、その責任は、自他を超越した「絶対他」(「絶対者」)に委ねるしかない。したがって、みずからの責任を全うして「人間らしく正しく強く生きる」ことを目標とする「現代文明の考え方」は幻想にすぎない。だからこそ「意気地なく、よこしまな生き損ないで結構じゃないですか」という、現実の人間の弱さを肯定するフレーズが繰り返されるのである。ただその場合にも、「絶対他」は「十字架にはりつけ」られるべき存在であって、直接の帰依の対象ではない。個々の苦悩を絶叫(「只管絶叫」)するなかで「絶

「對他」が顕現し「人間の眞の理解、眞の交わり」が回復される、という。さらに「絶対他の領域」のものであるがゆえに、価値や正義を現世で固定化してはならないとする議論も相まって、いささか難解な立論であるが、この後の論考を見ていくと、その理路がおのずと浮かび上がってくるようにも思う。

ちなみに『しののめ』と大仏との関わりは、中島静江が一九六一年のイースターの日（四月二日）、土浦のカトリック教会で出会った大仏に『しののめ』を一部手渡したことに始まるという（中島静江「思い起こすままに……私と会と」『前掲『青い芝』記念号』、二〇頁）。その後大仏は、論考を投稿したり座談会に加わったり、一九六四年頃までは『しののめ』と積極的に関わっていく。花田春兆とも交流があつて、それがまた、横田弘との出会いの機縁となつている（横田弘『障害者殺しの思想』現代書館版、一〇六頁）。

4 「袋井 徳君」と「大仏 空さん」は、『しののめ』五〇（一九六三年六月）の「プロフィール」のなかに掲載されたもの。『しののめ』では、ときどき同人同士がそれぞれの人となりや評する「プロフィール」のコーナーが設けられていたが、この号で大仏が書いたと覚しきものと、大仏自身の「プロフィール」を再録した。前者からは大仏の、人を食った「ふざけた」一面を覗くことができるし、後者からは、当時の『しののめ』関係者の眼に映ったアンビヴァレントな「大仏像」が彷彿として興味深い。

5 「非自己」は、同じ『しののめ』五〇に掲載された一種の文学論である。「純文学」と「大衆文芸」とを区別する『しののめ』例会での議論に端を発し、自己を成り立たせる上で不可欠の「非自己」は他者の存在から、人類の共有財産としての言語や思想といった、いわば共同主観性の存立を説いた上で、大仏はさらに、その背後にある「絶対」の存在に到達する。その「絶対」に對峙する哲学や信念・宗教を欠く現代日本の状況が、「文学だけの為の文学」としての「純文学」を、読者を意識する「大衆文芸」に對置させるといった不毛な議論をもたらすのだ、と大仏は喝破する。その背景にあるのは、みずからのなかに「盤踞してる非自己」は「絶対的他」に通底しているはずだ、という認識なのであろう。

6 「寂（サビ）とは？——中曾根君への反論」は、一年四ヶ月後の『しののめ』五四（一九六四年一〇月）に掲載されたもの。芭蕉をことさらに揶揄

嘲弄する中曾根の短文への反論という体裁を取ってはいるが、日本芸術の底流をなす「寂」をテーマとした一種の芸術論である。現実世界を超えて高みを目指そうとする流浪者は、洋の東西を問わず芸術家の一つのパターンであろうが、とくに日本の場合、みずからの人生を自然の流れに委ねる「寂」の精神という形となつて現われる。大仏によればそこには、一種の神秘主義的な、「主客関係の分明でない、強烈な自己主張と自己否定との、ウラハラな弁証法的統一」——「草木国土悉皆成仏」！——を見て取ることができるのだが、それは、自然との對峙、さらには「絶対他者」への對峙を経てはじめて可能になる、とされる。大仏自身も推敲を要すると述べている通り、「寂」と「絶対他者」との関連がまだ不明確ではあるものの、日本的な芸術意識の根底に「絶対他者」の存在を読み取ろうとする大仏の意図は明白であろう。

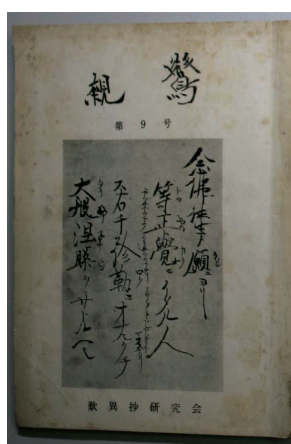
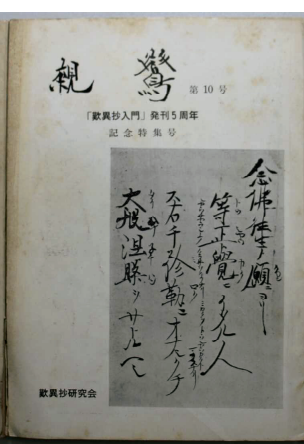
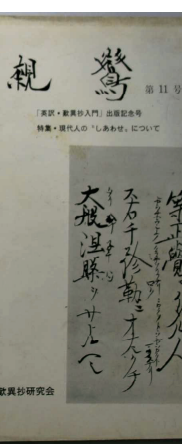
7 「最大の念仏者 キリスト」は、『歎異抄入門』（現代思想社、一九六一年）を出版した在家信者による「歎異抄研究会」の機関誌『親鸞』九（一九六六年四月）に掲載されたものである。この論考に辿り着くまでの経緯はかなりスリリングなものだったので、以下、かいつまんで記しておくきたい。

四年前、たまたま目にした折本昭子の『かたりべ』（前出）に、「一九六六年の歎異抄研究会の「親鸞第九号」という雑誌」に掲載された大仏の論考からの引用——「私は宗教というものが決して問題の解決であつてはならないのだと覚悟している。宗教は絶えざる問題提起でなければならぬ……」（同書、四六頁以下）——があり、タイトルも何も分らないまま探索を開始した。歎異抄研究会『歎異抄入門』（私が参照したのは、「昭和49年6月30日 初版第46刷」）のあとがきに「歎異抄研究会——その後の動き」という一文を見出して、『親鸞』が一九六二年に創刊されたその機関誌であることは分つたのだが、そこから先の探索は困難をきわめた。

この機関誌『親鸞』は、当時の「歎異抄研究会」の会員に頒布された非売品で、公立の図書館にはほとんど所蔵されなかつたらしい。私の勤務校である島根大学附属図書館のレファレンスはもちろん、国立国会図書館のレファレンスにも問い合わせたが、その所在を突きとめることはできなかった。当時の「歎異抄研究会」の連絡先としては「在家仏教協会」が挙がっていて、直接電話で聞いてみたのだが、現在は何も分からないとのことであり、あま

つさえ協会自体が二〇二一年三月に解散してしまっただけで、他にも触れた大仏の蔵書調査の眼目の一つはこの雑誌の探索にあったのだが、結局見つけることはできなかった。

それでも二〇一八年、『親鸞』（二号と七号）をCZHI（国立情報学研究所が管理する大学図書館の蔵書検索サイト）に最初に登録した中村元記念館（松江市八束町）をはじめとして、数号はいくつもの図書館に所在することを突きとめたのだが、肝心の九号がなかなか見つからない。日本近代仏教を専門とする知人にも尋ねてみたが、やはり心当たりはないという返答ばかりであった。いちいちお名前を挙げることは控えるが、探索の労を取っていただいた多くの方々にお礼申し上げる。



二〇二一年の一月二日になって、同窓の諸岡了介さん（島根大学教育学部）との雑談でたまたまこの話題に触れたところ、「そこまで見つからないとなると、あとはネットオークションしかないかもしれない」と、半ば冗談めかして言われた。ところがその直後、ために諸岡さんが検索をかけてみると、『親鸞』の九号から一十号までが、たまたま某古書店から出品されていたのである。早速購入したことは言うまでもないが、九号に掲載された「最大の念仏者 キリスト」のみならず、一〇号には大仏の短文「ウン：そうだ、タンニ抄だ！」が掲載され、また一十号には、マハラバ村崩壊の一因とされ

る大仏の「殴打事件」に関連して、「歎異抄研究会」の世話人の一人、沼田政次による「宗教界と身障者問題―ある障害事件に思う」が掲載されていた。私にはそもそも、ネットオークションで探すという発想が皆無だったのだが、タイミングといい、その内容といい、まさに奇跡としか言いようがない。「こんなことであるものだろうか」と、諸岡さんと二人で驚嘆した次第だが、彼にはあらためて感謝の意を表したい。現物は中村元記念館に寄贈し、資料として管理していただくことにした。

さて、「最大の念仏者 キリスト」の内容についてだが、十字架に掛けられたイエス・キリストの最後の言葉が、「絶対者」に対する絶叫として、大仏の念仏の原型であることが明かされる。元来の仏教者ならばおおよそあり得ない発想だろうが、ここに、カトリックの洗礼を受けながら『歎異抄』の思想に共鳴する大仏の真情を汲み取ることができる。自力の努力の挫折による絶望の果て、「絶対者」に対してほとぼしる絶叫、それが彼にとつての念仏なのである。こうして大仏の念仏は、「限りなくおのれに目覚める」という含意を前提としつつ、「絶対者」に向けての叫びという二重の意味付けをもつことになる。他方で大仏によれば、絶望に陥らざるを得ないのは「宿業」のなせるわざなのであるが、そのほかならぬ「宿業」が、生きる「張り合い」をもたらすとされる。単なる悲観的宿命論に陥らない一種の現実肯定、これもまた、絶望の果てに辿り着いた大仏の境地だったのだろう。さらには信心によって苦悩が解消し安心を得るといふのは真の宗教ではなく、「宗教は絶えざる問題提起でなければならぬ」とされる。大仏は宗教を、不断に現実を問い返し続けていく原動力として位置づけるのである。

8 「ウン：そうだ、タンニ抄だ！」は『親鸞』一〇（一九六七年八月）に掲載された短文だが、大仏と『歎異抄』との出会いが敗戦直後、おそらく彼が一五歳か一六歳の頃だったことが推測できる。また、その時すでにキルケゴールを読んでいたことも、大仏の「絶対者」理解との兼ね合いで興味深い。

簡単な解題では十分意を尽せないが、この後の大仏の思想展開を支える基本的な発想は、ここまでの論考ですでに出揃っているように思われる。次に、その実践的展開として障害者解放に向けた諸論考を公開していきたい。