

「自覚と叫びとしての念仏」再考——大仏空と「青い芝」あるいは「宗教的なるもの」と障害当事者運動

山崎 亮

キーワード＝大仏空、横塚晃一、横田弘、「青い芝の会」、「宗教的なるもの」、障害当事者運動

はじめに

横塚晃一(1935-78)と横田弘(1933-2013)を中心とした七〇年代「青い芝の会」の運動、とくにその背景にある宗教思想に関して、私はこゝ一五年ほど細々と考え続けてきた。とりわけこの七年あまりは、いわゆる「閑居山コロニー」(のちの「マハラバ村」)——二人が六〇年代半ばに参加して大きな影響を受けた——を主催した特異な宗教者大仏空(1908-84)(本名は晃、のちに尊教)に焦点を合わせ、その宗教思想の解明に努めてきた。この過程で、大仏の息女増田レアさんの全面的な協力のもと、従来アクセスが困難であった大仏のテクストを発掘・整備し、二〇二二年から「大仏空著作集」として公表してきた。それら新たな資料に基づき、大仏の宗教思想と「青い芝」の行動綱領との関連について、「大仏空の宗教思想と「青い芝」——自覚と叫びとしての念仏」(『島根大学人間科学部紀要』7、二〇二四年)と題して発表したのであった。大仏の宗教思想の核心が「自覚と叫びとしての念仏」にあり、これが「青い芝」の運動に決定的な影響を与えたことは、一連の作業・考察の結果、私の揺るぎない確信となつてはいるのだが、一昨年のこの論考は、退職間際の多忙な時期に脱稿したこともあって意に満たないところが多い。また大仏の晦渋なテクストの読解という点でも不十分な分析しか提示し得ていない。二年の時を経た今、大仏の宗教思想と「青い芝」の運動の関連について、現時点での考えをあらためて示しておきたい。小論を「自覚と叫びとしての念仏」再考」と題する所以である。

さて、大仏空の父晃雄は、僧籍にありながら救世軍に加わり、治安維持法

違反容疑で二度収監された経歴をもつ破天荒な人物であったが、その影響もあつて大仏は戦後、一〇代半ばにして社会党に入党し茨城の農民運動に関わっている(2:55)。一方で一〇代後半の大仏はこの父親に一時反発して、父が住持を勤めていた茨城県新治郡千代田村(現かずみがうら市)の閑居山願成寺を出奔し、大分県別府市の姉夫婦宅に身を寄せている。彼の地においてカトリックに出会つた大仏は、一九四八年八月、一八歳のときに洗礼を受け、修道院に入っている。そのことを父親に報告する19大仏晃雄宛書簡は、「日本に於ける墮落し切つた宗教」(3:28)としての仏教に対する嫌悪感と、カトリックに寄せる大きな期待感とに満ちている。カトリック教会においては深い信仰と活発な社会的実践とが深く結びつき、みずからが理想とする宗教像にきわめて近いと大仏は感じていた。彼は「此の信仰の力が敗戦日本、否、全世界を永久に救う原動力になると思う」(ibid.)とさえ述べ、その上で「遠永の御父に近づこう」(3:29)として修道院に入ることを決断するのである。社会変革を志向する社会主義——といっても大仏は「階級的大衆主義的発想」の「ロマンチスト」を自認しており(2:55)、その社会主義は心情的で反教条主義的な少数派のそれであつた——と、カトリックの「信」——とはいえ、その内実に関して大仏はほとんど黙したままだが——、この二つは、若き大仏の思想と行動とを理解する上で重要な鍵となるだろう。

その後大仏は、全国を放浪した——その間の行動には分らないことが多い——のち願成寺に帰還して、一九五六年、井原照子(1929-2012)と結婚する。おそらくはその頃、二〇代半ばで作成されたと考えられる処女作『聖道念仏義抄文』は謄写版刷り一五頁たらずの小冊子であるが、そこには彼の宗

教思想の原点ともいふべきものを読み取ることができる。そして、願成寺への帰還と「念仏義」というテーマ設定自体、仏教への若き日の嫌悪感が、少なくともある程度はすでに払拭されていたことを示すものであろう。

一、『聖道念仏義抄文』をめぐる——「自覚としての念仏」

冒頭で大仏は「南無阿弥陀仏」の念仏に独自の解釈を施している。「南無阿弥陀仏」は通常、「阿弥陀如来に帰依する」を意味するが、大仏はこれを「帰命無限正覚」と「訳す」(15)のである。「南無」はサンスクリットの *namas* の音訳で、一般に「帰依」ないしは「帰命」と訳され、大仏もこの通常の語釈を受け入れている。しかし「阿弥陀」の解釈は通常のものとは大きく異なる。この語は、*Amitāyus* (無量寿)、*Amitābha* (無量光) の音訳であり、*amita* はそもそも「無限」を意味する。大仏はこのサンスクリットの原意をそのまま採用するのである。本小冊子の見返しに大仏が自筆で書き込んだ一遍の賦算——「南無あみた仏決定往生六十万人」(15 of 120)——に見られるように、彼が「アミタ」の発音にこだわる所以でもある。さらに大仏は「阿弥陀」と「仏」とを切り離し、後者を *sambodhi* の意に取って「正覚」すなわち「正に目覚める」と訳す。こうして彼にとつて「南無阿弥陀仏」の念仏とは、まづもつて「帰命無限正覚」(限りなく自己に目覚めることに徹する、すなわち絶えず自覚し続ける)を意味するのである。

願成寺に帰還した大仏はおそらく、みずからのカトリックの「信」と、住持たる父親の跡をやがて継がねばならぬおのれの立場との折合いをつけるべく、阿弥陀如来を消去して「信」の対象の隠匿を計った——いわば「隠れたる神」——のだろうが、「南無阿弥陀仏」を「帰命無限正覚」と大仏が訳したのは、単にそのように消極的な動機からだけでなく、確固たる信念に基づくものであった。

この小冊子では、「帰命無限正覚」としての念仏は、さらに六項目を立てて解説される。ここでは「念仏」の語が、「絶えず自覚し続ける」というその意味内容と、「ナムアミタ仏」を称えるという称名としての側面と、ふたつながらに重層して用いられていて、大仏の真意をつかむのは必ずしも容易ではないが、各項目を私なりに敷衍すれば次のようになるだろう。

一「念仏は悪人の道なり」——おのれの罪惡を自覚しこれに悩み苦しむ者すなわち「悪人」のみが念仏にふさわしい。二「念仏は死ぬる為の道なり」——おのれが死すべき身のであることを念仏(自覚)することによつてこそ、真の「安心」は得られる。三「念仏は愚かなる道なり」——人間にとつて善惡真偽などの分別は究極のところ不可能なのであり、「徳もなく知恵もなきおのれに、正に目覚むる事」(16)がすべての出発点となる。四「念仏は苦しむる為の道なり」——苦難も迫害も喜んで甘受し、仇に報いるに仇ではなく「愛」を以てし、ひたすら感謝の念から「ナムアミタ仏と称うるべし」(16)。
五「念仏は貧しくなる為の道なり」——「ナムアミタ仏すなわち、限りなく目覚むる事」(16)が唯一重要であり、「人間本来無一物」(16)すなわち不所有であつて、奪われることも施すことも本来あり得ず、したがつて「慈善」もまた無意味である。六「念仏は無差別の道なり」——真にみずからに目覚めた者にとつては現世の種々の差別——たとえば「善惡・勝敗・賢愚・貧富などの差別」(16)——は存在しない。ただしそれは、「深奥」で「不可説不可思議」の境地とされる。さらには、念仏を通じて「自他平等・唯我独尊」の境位に達した者たちの「和合統一」による、いわば理想的な共同体としての真の「念仏衆」の成立が待望されている。あるいはその延長線上には、のちの「閑居山コロニー」(「マハラバ村」)を想起することも可能であらう。

「帰命無限正覚」としての念仏の解説が「念仏は悪人の道なり」から始まることに示されるように、この小冊子の出発点は親鸞の悪人正機説を下敷にしているであろうが、その内容は、罪惡性、死、分別、苦難、所有、差別等に関わりながら、徹頭徹尾、人間としての真の自覚——それもいづれかといえは人間の無力さの自覚——を求めるものとなつている。そもそも、タイトルに添えられた「聖道」の文言は元來、仏教のいわゆる聖道門、すなわち自力での悟りをめざす聖者の道を指す言葉であり、「聖道念仏義抄文」という表現は、大仏の考える「念仏義」が、阿弥陀如来による他力の救済から遮断された一種の自力行——ただし無力さの自覚といういわば逆説的な形で——に存することを示すために、とくに選ばれたものと考えられる。

ところで大仏は、晩年の16竹本信弘宛書簡のなかで、「マハラバ村」の玄関には「公務員と犬入るべからず」と並んで「非暴力・無差別・不所有」の

スローガンを掲げていたと回顧している(3:12)。前者はよく取り上げられたものの後者に触れた者はいないと大仏は歎いているが、この書簡では、ガンジーやブッダの *ahimsa* (非暴力) の解説に付随して触れられていたこの「非暴力・無差別・不所有」のスローガンは、1『聖道 念仏義抄文』での念仏観に直接連なるものと考えることができる。先に見た六項目のうち、四「念仏は苦しむる為の道なり」の項目が「非暴力」に、六「念仏は無差別の道なり」が「無差別」に、五「念仏は貧しくなる為の道なり」が「不所有」に、それぞれ対応していると思われるのである。竹本宛書簡のなかで大仏は「一切のものを棄てて生きるためには、世の中と呼ばれる社会の現実が、この三原則に造り変えられないと生きて行けませんものね。私は世の中がこうあって欲しいし、そうするために一寸でも努力しなければ……とは思っています」(ibid.)〔文中の……は著者による。以下同様〕と述べているが、これから見ても、最初期の1『聖道 念仏義抄文』の立論が、基本的には最晩年にいたるまで一貫して大仏の思想の底流をなしていたことは疑いを容れない。

いささか話が先走ってしまったが、「絶えず自覚し続ける」という大仏独自の念仏解釈は、その後の彼の文章には直接そのままの形で見出せない。しかし、今しも見たとおり、1『聖道 念仏義抄文』の立論は彼のその後の思想展開の基底となるのであり、この独自の念仏解釈こそはそのなかでも核心的な位置を占めるものであろう。実際、「南無阿弥陀仏」解釈の文脈を離れても、「自覚」こそは一貫して大仏の主要テーマの一つとなるのである。

二、「安楽死賛成論」をめぐる——「絶対者」への「只管絶叫」

しかしながら大仏の思想には、一貫する通奏低音とともに、独自の展開も見て取ることができる。処女作1『聖道 念仏義抄文』に次いで取り上げるべきは、一九六二年四月の3『安楽死賛成論』である。六〇年安保闘争を契機として教条主義的社會主義の硬直性に疑念を抱き、これを突破すべく障害者問題に取り組むことを決意した大仏(4:2:35ff.)は、折本昭子(194-2018)——大仏の弟子を自認する脳性マヒ当事者の歌人で、のちに「閑居山コロニ」にも参加する——とともに「青い芝の会」茨城県支部の創設に尽力し(4:1:6f.)、文芸同人誌『しのめ』——都立光明学校出身の脳性マヒ当事者

花田春兆(1925-2017)が主宰し、「青い芝」とも密接な関わりがあった——にも積極的に関与していた。3『安楽死賛成論』は、当時一部で話題を呼んだ『しのめ』47の安楽死特集号に掲載されたものであり、折本昭子との往復書簡の体裁を取っている。そこに見られるのは、安楽死の是非そのものというよりも、安楽死がもたらす得る意味をめぐる議論といった方がいだろう。さらには大仏が「狂阿弥」の号をたびたび用いていることにも示されるように、過激な表現と晦渋な理路ながら、現代文明批判や彼独自の宗教観にまで議論は広がっていく。

大仏はまず、安楽死成立の条件として、みずから死を願う者と幫助する者との合意、ならびに不可避の死に直面した耐え難い「苦悩」の二点を挙げているが、その実際の判断はきわめて困難であるとされる。前者はまだしも、後者に関しては死の到来の偶然性と主観的な苦悩の判定不能性がつきまとうからである。したがって安楽死の是非をめぐるのは、客観的に決定的な結論を導き出すことはできない。しかも人間にはそのように決定的な判断はそもそも不可能である、と大仏は考える。「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」(16)。前述した1『聖道 念仏義抄文』における三「念仏は愚かなる道なり」の分別不可能性の議論を彷彿とさせるが、3『安楽死賛成論』では大仏は『歎異抄』一三条の著名な箇所——「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」(金子大栄校注『歎異抄』「岩波文庫、一九八一年」、p.66)——を引用して、「業縁」ないしは「宿業」による独自の宿命論を展開する。「まさに人を助けるのも、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。「中略」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、絶対の他に負わせなければ不可なり」(19)〔文中の「中略」は引用者による。以下同様〕。ここで大仏は、個人の自由な意志決定とそれに基づく責任の所在を認めず、すべての責任を引き受けるべき存在として「絶対者」(あるいはその他者性を強調する表現としての「絶対他」)を措定するのである。

要するに「安楽死賛成論」と銘打ちながら、安楽死補助をめぐる大仏の立論は、是々非々、当事者の決断に委ねるといふものであった。宿命論に立つ大仏からすれば、その決断の背後には常に「業縁」ないしは「宿業」が存しているものであり、それは最終的には「絶対者」に帰着する。いい換えれば、安楽死ならびにその補助について、責任を「絶対者」に投企して当事者の苦悩を軽減することが、大仏の第一の眼目だったといえる。彼は「絶対者」への責任の投企を「絶対者を十字架にはりつける」(ibid.)とも表現する。いささか逆説めくが、これは、贖罪のイエスのイメージを「絶対者」そのものに投影した表現といえるだろう。

このように、個々の人間にはそもそも責任がないとする大仏の宿命論に抗して、折本は異議を差し挟む。「独りの人間として生命を全うすべき責任を負っ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？」(ibid.)と。これに対して大仏は次のように反論する。得てしてわれわれは、「みずから責任を負って強く正しく生き抜く」あり方こそが人間としての本来の姿だと思いがちだが、すべてが「宿業」に基づく以上、このようないないしは単なる幻想にすぎず、それこそ「現代文明の致命的欠陥」(1:10)にはかならない。折本もこのような現代の悪しき人間観に囚われている、というのである。大仏はみずからの挫折体験——詳細は語られないが、おそらくは若き放浪時代に由来するものであろう——から、人間は自立した強い存在などではあり得ないことを痛感して、はじめて現代文明のこの欠陥に気づいたのだという。その延長線上で発せられる「弱く意気地のない生き損ないで結構じゃないですか！」(1:10)あるいは「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」(ibid.)という大仏の言葉は、人間の無力さ・弱さをおぼえ開き直って肯定するものであり、それはまた『聖道 念仏義抄文』における「無力さの自覚としての念仏」をさらに展開させて弱者を自己肯定へと導く試みと見ることもできよう。

そして、自立した強い個人であらねばならぬとするこのような現代の悪しき人間観がプレッシャーとなって人びとを分断し孤立化させ「意識の過剰な緊張」(ibid.)を強いるのであり、この緊張に耐えきれない人間は、苦悩を増幅させて安楽死や自殺に辿り着くことになる。あるいは逆に、それらの行為

自体が現代文明に対する異議申立てともみなし得るのである。大仏はいささかラディカルに次のように言い切る。「私達は、安楽死や自殺や精神異常によって、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」(ibid.)。

他方で大仏は、「正義と云うものは絶対他の領域です」(ibid.)、あるいは「それ」(評価)は私たちのやるべきことではありません。絶対他の領域です」(1:11)と述べ、真の価値判断を「絶対者(絶対他)」に委ねることによって、現実世界の正義や価値を相対化する。現世では「価値と正義がなり立たない」(ibid.)のであり、したがって「一定の価値を、絶対の正義を固定化してはなりません」(ibid.)とされるのである。人生にも固定した明確な指針を見出すことなどできず、「一所不定・行雲流水」(ibid.)の「たゞ只昔に生きる」(ibid.)生き方が推奨される。ここでいう「一所不定・行雲流水」とは、もとより、ひととどこにどまらず、常に固定化・絶対化を退ける柔軟な生き方を示す表現であり、このような一種の相対主義は大仏によってその後いっそう強調されていくことになる。さらには「自然法尔」(1:10)——親鸞が背景にあるのだろう——、すなわちすべてのはからいを捨て、あるがままに身を委ねることが求められる。このことによって「現代文明の致命的欠陥」による「意識の過剰な緊張」も解消される、と大仏は考えるのである。

往復書簡最後の「第六信」で、もしも安楽死を依頼された場合に具体的にどうすればよいのかと問う折本に対して、大仏は「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」(1:12)と応える。安楽死の場面においても、いやそこにおいてこそ相対主義が必要とされるのである。安楽死を実施するか否かは「宿業」によってすでに定められているのであり、各人としてはそのときどきの「心のまま」に決断するしかない。そしてその行為の是非については、いづれにせよわれわれの評価——法による裁きのようない、いわば形式上のものではない、それが真に善いのか悪いのかという実質的な評価——の埒外にある、これが安楽死問題に対する大仏の解答である。この点はすでに触れたとおりであるが、しかし大仏はこの最後の「第六返信」においては、安楽死の問題を越えて、「絶対者」への関わりそのものをめぐって、一歩踏み込んだ議論を展開する。

ここでは各人が抱える苦悩を「叫ぶ」ことの必要性が強調され、その対象として「絶対者」が位置づけられるのである。大仏は次のように述べる。「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（あらわ）になるのです」(112)。孤独な苦悩の絶叫によって、その対象としての「絶対者」——すべての責任を引き受け、すべての苦悩を受け止めてくれる——の存在が明らかとなる。

さらにその叫びは同時に、「独り独りに分断された孤独な責任と価値を絶対に投帰(つぐ)することを通じて、人間共通の場を回復する」(104)ものでもある。要するに、孤独な苦悩を声に出して叫ぶことで、その対象として共通の「絶対者」が立ち現われるとともに、その苦悩は相互に認知され共有されて孤立状態から抜け出し、「現代文明の失なった人間の真の理解、真の交わりを回復」(104)することができる、と大仏はとらえるのである。しかもこの場合

の叫びは、「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。ただ、叫ぶだけの只普絶叫です」(104)とされる。みずからの内なる苦悩をとまかくも「心のままに」外に吐き出すこと、これが何よりもまず重要だとされるのである。それは、あらゆる打算を徹底して排除した「魂の叫び」——大仏自身はこの表現を用いていないが——とでも呼ぶべきものなのであろう。そして末尾で「サア、叫びましょう 南無阿弥陀仏！」(104)と称えられて、往復書簡は終結する。とするならば「南無阿弥陀仏」の念仏は、ここでは「只普絶叫」のひとつの典型、すなわち「絶対者」に向けての「叫び」ととらえられているのである。1 『聖道 念仏義抄文』では「帰命無限正覚(絶えず自覚し続ける)」と解されていた「南無阿弥陀仏」は、ここではその意味内容はさておき、声に出して称える称名としての側面によって、「絶対者への叫び」と位置づけられるわけである。

ところで「絶対者への叫び」というこの特異な発想は、この「第六返信」執筆に際して、はじめて大仏のなかに萌したもののように思われる。責任を投企すべき「絶対者」という表現も「第二返信」で初めて登場する(103)のだが、「叫び」あるいは「絶叫」の語も、この「第六返信」までは見出すことができない。「第二返信」で引用された「お母さんどうして佐和子を産んで呉れたの」(16)という水戸の脳性マヒ当事者飯田佐和子——のちに「マハ

ラバ村」に参加する——の言葉が、「第六返信」のなかでも再び引かれて一般化されている——「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」(112)——ところから考えてみても、この飯田の発言が一つの契機となって、大仏は「絶対者への叫び」という着想に導かれたのではないだろうか。

さらにいうならば、1 『聖道 念仏義抄文』では、阿弥陀如来はもとより、「信」の対象としての神も「絶対者」も表面には一切出てこなかった——カトリックと仏教との折り合いをつけるためにも「隠れたる神」でしかあり得なかった——のに対して、「安楽死賛成論」ではじめて、責任の投企の対象として、さらには苦悩の「叫び」の対象として「絶対者」が登場してきたのだが、これは、大仏が障害者と本格的に交流するなかで、彼らの苦悩の切実さを痛感したからではないか、と考えられる。おそらくは、絶望の果てのどん底で苦悩をぶちまける「魂の叫び」を真に受け止めてくれるのは「絶対者」しかないという確信が、深刻な苦悩を抱えた障害者たちとの出会いを通じ、「安楽死賛成論」の折本とのやりとりのなかで表舞台に引き出され、「絶対者」概念が多用される状況を招いたのではないだろうか。

三、「最大の念仏者 キリスト」をめぐって——「叫びとしての念仏」と「絶えざる問題提起としての宗教」

さて、一九六三年一二月の父親晃雄の死後、大仏は翌年一月から、折本や横田、横塚ら脳性マヒ当事者たちとの共同生活、いわゆる「閑居山コロニー」をスタートさせる。その後、一九六六年四月に発表された論考7「最大の念仏者 キリスト」(『親鸞』9)のなかでは、前節で見た、「絶対者への叫び」の典型としての念仏という発想が、より鮮烈な形で示されている。冒頭で大仏は、新約聖書のマタイによる福音書(27:46)から「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)」(118)という十字架上のイエスの最後の言葉を引用し、「このキリスト最期の言葉こそ真の念仏だ！」(104)と述べる。十字架にかけられて死を目前にし、それでも沈黙したままの神に対する疑惑と絶望に満ちたイエスの「魂の叫び」こそが「真の念仏」だということである。イエスキリストを「最大の念仏者」とみなすこと自体

が、すでにキリスト教や仏教といった既成宗教の枠組みを突破してしまっているというべきであろう。

大仏はさらに、懸命の努力がごとく挫折と敗北に終わり——自己の力ではどうにもならない「宿業」のなせるわざであるがゆえに——、絶望と憎悪しか残らなかつたというみずからの体験——3「安楽死賛成論」でも言及された若き日の挫折体験とも重なるものであろう——をもふまえて、次のように宣言する。「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」(ibid.)。ざりざりまで追い詰められてほとぼしる「絶対者」への叫びこそを「念仏」と呼ぶのだという、これはまさに大仏の決意表明といていいだろう。先の3「安楽死賛成論」にも見られたように、この「叫びとしての念仏」はあらゆる打算を排除した「只管絶叫」＝「魂の叫び」であって、安心や救済を手に入れるためのものでは決してない。いい換えれば大仏は、「苦しいときの神頼み」的な、「絶対者」にすがる、いわば「呪術的」な関わりを断固として拒絶するのである。

ここから、宗教は問題解決のためのものではないという、大仏の次なる主張が引き出される。「宗教は絶えざる問題提起でなければならぬ。問題を、苦悩を、絶対と云うかなにものかに提起し投げかえす！ それだけのものになければいけないのだと、思う。信心によつて苦悩が解決した、宗教によつ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」(ibid.)とされるのである。

大仏が理解する「絶対者」は、各人がみずからの苦悩をぶつける対象であったが、同時にそれは、先にも見たように、すべての責任を引き受け、真の価値判断を担うべき存在、さらには「宿業」の根源に位置するはずの「絶対的な他者」であった。しかしながらそれは一貫して、人間の働きかけに対して直接応えず、また「絶対者」の方から直接人間に働きかけることもなかった。そして、「絶対他の領域」は有限な人間には閉ざされていて、その内実を決して窺い知ることのできないという意味でも、大仏のいわゆる「絶対者」は「隠れたる神」であったのだ。したがって「絶対者」への叫びは、そこに

込められた願いがどのようなものであれ、あらゆる打算を排除してその帰結を顧慮しない形でしか発することはできない。「私にできることは、絶望の絶叫だけではないかあり得ない筈だ」(ibid.)とされるのである。とするならば「叫びとしての念仏」は、問題解決のためのものではなくあり得ず、常に「絶えざる問題提起」として現われるしかない。そして「叫びとしての念仏」を根幹とする大仏の「宗教」は、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られるのである。

このような「絶えざる問題提起としての宗教」という発想は、ほぼ一〇年後の10『CP解放運動のめざすもの』(一九七五年?)においても確認することができる。このパンフレットは、横塚の論考「ある障害者運動の目指すもの」(初出は『ジュリスト』572、一九七四年一〇月…その後、横塚晃一『母よ！殺すな』『すずさわ書店、一九七五年』に再録)を、もとの三節から五節構成に分節化した改訂版に、「解説」として大仏が註記したものであった。横塚による原文のなかで大仏が註を付している箇所をまずは引用する。

人は誰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いったのだ。そして念仏を叫ばなければいらなくなつた時、必ず阿弥陀様が救つて下さるといふのだ。(2:39)

〔文中の傍線は引用者による強調を示す。以下同様〕

これは、横塚が、「マハラバ村」での大仏の「教え」を総括するなかで、師大仏の発言として引用している部分であり、すでに見た「叫びとしての念仏」の発想が明確に描き出されている。ただし、「必ず阿弥陀様が救つて下さる」という横塚による表現を大仏は決して受け容れることができなかつた。そこで付された註1は以下のとおりである。

この文意は「念仏イコール救い」なのだ、と云うことではない〔中略〕

宗教は断固として問題解決であってはならない。宗教によって救われるなどということがあつてはならない。「中略」

宗教はあくまでも問題の提起、たえざる訴え・いのり・提訴であつて、決して解決であつてはならない。

解決は絶対なる他者（あなた）のやること、われらは闘うだけ、勝つか敗けるか、それは問わない、それは「あなた」におまかせします。(240)

ここで大仏は、おそらく意図的に「阿弥陀様」には言及せず、念仏の結果「救い」（＝問題解決）がもたらされるといふ横塚の発想を否定するのみである。その上で、「宗教はあくまでも問題の提起、たえざる訴え・いのり・提訴」であるとされる。そして、問題の解決は「絶対なる他者（あなた）」に委ねられ、人間がなすべきことはひたすら叫び闘うこと、要するに絶えざる問題提起のみであるとされるのである。そしてこのように大仏独自の「絶えざる問題提起としての宗教」という観点は、現実には埋没しがちな障害者の状況を打開していく上でも、大きな意義をもち得るのである。

ところで大仏は、7「最大の念仏者 キリスト」の末尾で、『大無量寿経』の阿弥陀如来（その前身である法蔵菩薩）の四十八願のうちの第二十願から「至心回向欲生我国不果遂者不取正覚」（「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』、p136）の文言を引いて、「この果遂が、もち論おのれが果し遂げるのではない以上、よる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」と開きなるとき、その瞬間、絶対の他者の果遂の誓願が成立する」(119)と述べる。

そもそもこの第二十願は、親鸞の有名な「三願転入」——自力の諸行によつて往生をめざす第十九願から、自力の念仏によつて往生をめざす第二十願を経て、阿弥陀如来の本願力の廻向によつて往生が成就する絶対他力の第十八願へと至る——のなかで大きな位置を占めていたのであり、大仏は、このような「三願転入」の論理をもふまえた上で「果遂」の語を援用するのである。彼のいわゆる「絶対者」に向けての「叫びとしての念仏」は、本人が「果

遂」するのではなく、「絶対の他者の果遂の誓願」によつて成立するととらえることができる。とするならば、その叫びは結局のところ「絶対者」によつて叫ばされた、いわば他力の念仏として位置づけられることになる。だからこそ大仏は、「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」(ibid.)と述べるのであつたのである。

この論考が掲載された雑誌『親鸞』は、在家信者による「歎異抄研究会」の機関誌であり、親鸞や『歎異抄』などについて、現代の問題とも関連させて多様な視点から比較的自由に論じる文章が数多く掲載されている。しかしながらイエス・キリストを「最大の念仏者」とみなす、既成宗教の枠組みを超越したこの論考には、大仏もさすがに弁明の必要性を感じたのであろう。たとえば『聖道 念仏義抄文』の「自覚としての念仏」にしても、それが「絶対者の果遂」によるものだととらえれば、他力の念仏に包摂することが可能となる。それでも大仏の論述のなかに救済の主体たる「阿弥陀如来」の名号が一切現われないのは、彼自身の「信」の対象が決して阿弥陀如来ではなかったことを、あらためて示すものといえよう。絶対他力の第十八願ではなく、自力の念仏——大仏はこれを他力の念仏と読み替えたわけだが——たる第二十願を大仏があえて選んだ所以でもある。

四、大仏の宗教思想と「青い芝」の行動綱領

ここまで見てきた六〇年代後半までの大仏の宗教思想は、カトリックの「信」から出発しながら社会変革への志向も併せもちつつ、閑居山願成寺の住持でもあるという複雑な背景のもと、「非暴力・無差別・不所有」の三原則を基底としながら、まずは「帰命無限正覚（みずからの無力さを絶えず自覚し続ける）」すなわち「自覚としての念仏」に始まり、障害者との関わりが深まるにつれて、みずからの苦悩を「絶対者」——「隠れたる神」——にぶつける「叫びとしての念仏」、さらには「絶えざる問題提起としての宗教」へと展開していった、ととらえることができる。

ところで一九六四年一月、茨城県新治郡千代田村山中の願成寺で、電気も水道も引かれていないなかで始まった脳性マヒ当事者の共同生活（「閑居山コロニー」あるいは「マハラバ村」）では、やがて四組の夫婦が誕生し、最

盛期には二十数名のメンバーを数えるまでになる(61:39,77)。しかし、障害者の夫婦のあいだに健常者の子供が生まれたことによる葛藤や、さまざまな人間関係のもつれなど、種々の軋轢が引金となって共同生活は瓦解する。一九六七年一二月の横田夫妻を皮切りに、一九六九年二月の横塚夫妻を最後として四組の夫婦は皆次々と願成寺を去り、この間の一九六八年七月には、大仏がメンバーの一人矢田龍司を殴打する傷害事件を引き起こして二カ月間収監されることになる。²⁵このような「マハラバ村」崩壊の背景としては、「CP者自身の共同体」(C.S.G)をめざした大仏の意図が脳性マヒ当事者たちになかなか浸透せず、いわば「笛吹けど踊らず」の状況に陥って、大仏自身行き詰りを感じていたことも大きく作用していた。²⁶

横田、横塚、矢田はいずれも、願成寺を離れたあとで神奈川県に居を移し、やはり「マハラバ村」出身の小山正義を中心に一九六五年四月に結成されていた「青い芝の会」神奈川県連合会に所属して、活発な障害当事者運動を展開していく。その大きな契機となったのが、一九七〇年五月に横浜市で発生した、母親による二歳の脳性マヒ女児殺害事件であった。脳性マヒ児の保護者団体や町内会による母親の減刑要求運動に抗して、「障害者は殺されるのが当然か?」として「青い芝」神奈川県連合会はその批判活動を開始するのであり、これが七〇年代「青い芝」のラディカルな障害当事者運動の幕開けとなったことは、ここであらためて指摘するまでもないだろう。

一九七〇年一〇月には、「青い芝」神奈川県連合会報『あゆみ』11の巻頭に、横田の起草になる「われらかく行動する」——いわゆる「青い芝」の行動綱領——が掲載され、さらに一九七一年以降、原一男監督によるドキュメンタリー映画『さようならCP』の制作と上映活動、優生保護法改定反対運動、養護学校義務化反対運動、春闘への参加、川崎市でのバスジャック等々、それ以前の日本の福祉領域には決して見られなかった、いささか過激な運動が続いていく。²⁶

横塚と横田を中心とする、このような「青い芝」の運動宣言ともいえるべき、横田による「われらかく行動する」を、まずは掲げておく。

われらかく行動する²⁷

一、われらは自らがCP者である事を自覚する。²⁸
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、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者である事を自覚したとき、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、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、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である運動であると信じ、且、行動する。

七〇年代「青い芝」のラディカルな運動を象徴する、あまりにも有名な行動綱領であるが、その当時とくに物議を醸した「われらは愛と正義を否定する」のフレーズよりも、第一項の「われらは自らがCP者である事を自覚する」こそが最も重要であった、と横田自身が重ねて証言している。²⁸事実、「青い芝」の運動においては、脳性マヒ当事者が、みずからが脳性マヒ者であり、社会から疎外され差別された存在であることをはっきりりと自覚することこそが、そもその出発点だったのであり、当時の日本社会においてそれがいかに困難であったかは、横田の『障害者殺しの思想』(JCA出版、一九七九年)や横塚の『母よ！殺すな』を読めば、如実に実感させられる。そして、この「CP者である事の自覚」が、「マハラバ村」での共同生活に淵源するものであることは明らかであろう。彼らはそこで、大仏の「自覚としての念

「仏」に触れることによつて覚醒したのであった。⁽²⁶⁾同様に「われらは強烈な自己主張を行なう」もまた、「叫びとしての念仏」に由来するものにほかならない。「われらは愛と正義を否定する」については、3「安楽死賛成論」における「正義」の相対化の議論が想起される一方、「愛」に関する否定的な言辭は、行動綱領に関わる以外の大仏の著述のなかには見出すことができない。⁽²⁷⁾とはいえこれも、「絶対者」による価値判断の相対化の視点の延長線上に位置づけることは可能だろう。最後の「われらは問題解決の路を選ばない」が、「絶えざる問題提起としての宗教」に対応するものであることはいうまでもない。

横田自身はのちに立岩真也との対談において、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回顧したあと、さらに次のように述べている。

「横田…「前略」あの行動綱領は不思議なんです。僕はあのととき三六か七だよ。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」⁽²⁸⁾。行動綱領の、いわば神がかつた性格を、作者である横田自身が意識しているのが興味深い。しかしそれは実際には、「マハラバ村」での三年あまりの共同生活を通じて展開していった大仏独自の宗教思想が横田のうちに血肉化され、これを、脳性マヒ当事者としての詩人の感性で表現し直したものと見た方がよいだろう。⁽²⁹⁾

ところで行動綱領発表の五年後、横田が「マハラバ村」での共同生活の内実を赤裸々に綴った『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）に、大仏は序文を寄せている。この序文は、さらに改訂されてインタビュー13「おのれの地獄を見きわめよ——CP（脳性マヒ）者とともに生きて」『月刊東風』43、一九七五年一〇月号）の資料IIとして収められているのだが、そのなかで大仏は「青い芝」の運動の思想的中心としての「マハラバ理論」について語っている。

CP解放戦線（『青い芝の会』はこの状況の中で闘っている。その思

想的中心にマハラバ理論というのがある。《決意》CP者としての自覚、行動CP者としての抗議・主張・糾弾、拒否健全者の愛と正義の拒否、おのれの愛と正義の否定、放棄合理的・科学的といわれる妥協の放棄

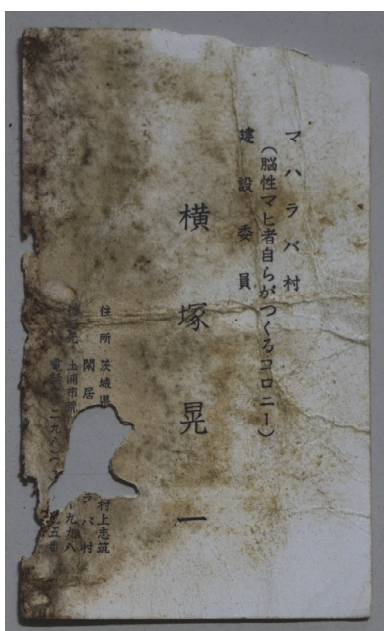
自から生きるための業として「青い芝」を組織し、解放区を試みながら組織と権力を絶対的に否定し自己の存在も矛盾（無常）としてのみ肯定する理論であり、健全者社会を徹底拒否し、政治を拒否・糾弾の直接行動こそ念仏（さけび）とする思想（Q:75f）

前半の「決意」「行動」「拒否」「放棄」の部分は、『ころび草』に掲載されたオリジナルの序文では行動綱領の四項目がそのまま引用されており（C:176*2）、したがってこれは行動綱領を大仏が言い換えたものである。なかでも、「愛と正義の否定」——愛と正義という言葉に含まれる偽善性の糾弾——が「健全者」と同様、障害者自身にも求められている点が興味深い。後段の「自己の存在も矛盾（無常）としてのみ肯定する理論」の文言は、「自己自身も罪悪（矛盾）としてのみ肯定する理論」というオリジナルの表現（ibid.）の方が、大仏の主張を端的に表わしているように思われる。いずれにせよ、障害者が自己の置かれた状況をはっきりと自覚し、明確な自己主張を展開しながら、社会の差別を徹底的に糾弾していくという、行動綱領に示される「青い芝」の主張が、「マハラバ村」での共同生活に、したがってそのなかで展開していったみずからの宗教思想に淵源する、と彼自身も考えていたからこそ、大仏はこれを「マハラバ理論」と呼んだのであろう。末尾の「直接行動こそ念仏（さけび）」とする思想」という表現もこのことを裏付けているように思われる。

ただ、みずからの内なる「罪悪性」を見せるといって、1『聖道 念仏義抄文』以来の論点は、小論三節でも引用した10『CP解放運動のめざすもの』に見られたように、むしろ横塚晃一（の思想との関連において浮上してくる）ことになる。横塚に対する大仏の影響はかなり複雑な様相を呈しており、次には、大仏の宗教思想と横塚との関わりを見ていかねばならない。

五、「罪悪性」をめぐる——横塚晃一の「宗教」

『母よ！殺すな』（すずさわ書店、一九七五年・増補版、一九八一年）に集約される横塚の思想は、七〇年代「青い芝」の主張の最も鋭い表現とみなし得るが、たとえば障害当事者の自立生活、ノーマライゼーション、「障害」という切り口から社会を相対化する視点等、現在でもそのまま通用するような、したがって当時としてはきわめて斬新な発想を、そこには数多く見出すことができる。もっぱら西欧からの影響が新たな方向性を導いてきた日本の福祉領域において、障害当事者がいわば独力でこのように新たな地平を切り開いたことの重要性は、いくら強調しても強調しすぎるということはない。それはもとより、横塚の鋭い感性と強靱な構想力、さらには卓越した政治的手腕の賜物であるが、しかしその根底にはやはり「CP者であること」の自覚³³⁾が伏在している。いい換えれば、自覚的な当事者の視点から当然導き出されてしかるべき普遍性をもった議論がそこには展開されていたのである。その自覚は、ここまで見てきたように「マハラバ村」での大仏との出会いによってもたらされたものであった。横塚自身、「これといつ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」と述べているとおりである。



ただ、左に掲げた名刺が雄弁に物語っているように、「CP者自身の共同体」(2:62)たる「マハラバ村」建設に邁進しようとしていた横塚にとつては、その崩壊は挫折にほかならなかった。彼は一九六九年二月に「マハラバ村」を離れたのだが、その年の一二月には「私は今、過去の挫折感の中からはいさううとしてゐる」(「回想」[1969.12]:『青い芝』75、p.7 / 『母よ！殺

すな』第二版「生活書院、二〇一〇年」、p.274)と記しており、「マハラバ村」以後の新たな方向性を必死になつて模索していたに違いない。

「マハラバ村」は、大仏の指導のもとに脳性マヒ当事者が集う、社会へのアンチテーゼとしてのコロニー、あるいは反体制のコミュニオンであったのだが、横塚の見るころそれは「この世の物質的栄光を捨てることを必然的に要求」(13「敗軍の兵」[1970.2](2:77))するものであり、したがって人里離れた願成寺における、ある種自足的・内閉的な形を取らざるを得なかった。「マハラバ村」崩壊の要因は結局のところ、このようなコミュニオンとしての自閉的性格に求められるのではないだろうか。

だからこそ、横塚にせよ横塚にせよ、直接の動機はさまざまであつたろうが、そのような自閉的なコミュニオンにあきたらず、願成寺を出て広く社会に積極的に働きかける障害当事者運動の道を選択していったのである。そしてすでに触れたように、一九七〇年五月の横浜での脳性マヒ女児殺害事件を契機として、「青い芝」のラディカルな運動がスタートする。「私達の運動は街に出ることから始めなければならない」(「脳性マヒとして生きる」[1972.4]:『母よ！殺すな 増補版』p.50 / p.63) という言葉に端的に示されているように、たび重なる街宣活動、厚生省や検察庁などとの直接交渉、NHKのドキュメンタリー番組「あるCP集団」への出演や《さようならCP》の制作・上映活動、さらには七四年春闘への参加等々、社会に向けた障害当事者の「自己主張」が矢継ぎ早に繰り広げられる。あるいはそれは障害当事者による「問題提起」であり「叫び」であつたといえるだろう。その結果、脳性マヒ女児殺害事件に関しては執行猶予付きながら有罪判決を引き出し、また胎児条項を含む優生保護法改定案を廃案に追い込むことに成功する。こうして横塚は、「重症児殺し事件に対する我々の運動は、マハラバ村への挽歌であつた」(「ある障害者運動の目指すもの」[1974.10]:『母よ！殺すな 増補版』p.96 / p.115)と記すことができたのであつた。そこには、「マハラバ理論」における「自覚と叫び」を継承しつつも、障害当事者が広く社会に訴えかける「青い芝」の新たな展開への、横塚の自負を読み取ることができる。その上で、一九七三年九月の「全国青い芝の会総連合会」の結成に端的に示されるように、「青い芝」の障害当事者運動はめざましく全国的に拡大して

いくのである。

では、そのような「青い芝」の運動を支える横塚の「障害者解放」思想の根幹はどのようなものであったのか、私なりに敷衍してみよう。

人間とはエゴイステイックなもの、罪深いものだと思います。この自身自身のエゴを罪と認めることによって、次に「では自分自身として何をなすべきか」ということが出てくる筈です。「中略」まず自分が罪人であると認めるところから出発しなければならぬと思います。その根底に自分の罪悪性を省りみることがない限り、そこから出発した社会福祉とは、強者の弱者に対するおめぐみであり、所謂やってやるといふ慈善的官僚的福祉とならざるを得ないでしょう。（「T夫人との往復書簡」

[1971.8]: 『母よ！殺すな 増補版』 pp.26f./p.37)

〔文中の傍点は、著者による強調を示す。以下同様〕

この文章に典型的に見られるように、みずからの内なるエゴイズムを罪悪性として自覚することが、横塚にとつてはすべての出発点となる。このエゴイズム＝罪悪性——自己のために他者を踏みじるといふ意味で、それは加害者性ともみなされることになる——こそが差別の根源なのであって、差別意識は、障害者も含めてすべての人間に妥当する「動物的、本能的なもの」であり究極的には人間の存在また生と死という本質的なものに関わるもの（「鶏こみの「弱者」考」[1974.10.3記]『青い芝』66、p.44: 『母よ！殺すな 増補版』 p.128 / p.147) となる。

他方で、とりわけ高度経済成長下にあつて、障害者はその非生産性のゆえに社会から否定され疎外され差別される存在であり、しかもそのような否定的な障害者観を無意識のうちに内在化させられてきた。それは障害者の「自己喪失」状態であり、「健全者」をいわば実体化し理想視する「健全者幻想」となつて現われる。たとえば横塚は、次のように述べる。

私達が自己あるいは私達の考え方だと思つてゐるのは、実はあなた方健全者の考え方に縛られてゐる。そのことをいわゆる健全者幻想と言つてい

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つた。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。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步でも近づくことはいふことなんだという教育を受けてゐるわけだから、障害者自身の自己というものはないんだ。（「長崎大学上映会」: 『母よ！殺すな 増補版』 p.147 / p.177)

このような現状に抗して障害者は、みずからが障害者であることを自覚し、その存在をまずはありのままに肯定して、そこから社会的否定的な障害者観を批判・克服していかねばならない。ただ、その場合にも、おのれの立場を絶対視することなく、みずからの罪悪性＝加害者としての一面を凝視することを片時も忘れてはならない。けれども一方で人間の内なる罪悪性・加害者性は決して「乗り越える」ことのできないものとされる。

人はよく被害者のポーズをとりますが、又同時に加害者でもあることには、なかなか気づこうとしません。でもそこで自分が加害者であることに気づきおののくことが大切なのだと思います。そして更にそれをのりこえることが……。

いや、ちがいます。人間には「のりこえる」ことなどできない。そんな能力はもつていないからです。（「N女への返信」[1973.1]: 『母よ！殺すな 増補版』 p.62 / p.75)

人間はその無力さゆえに、みずからのエゴイズムを完全に克服することも、「健全者幻想」から完全に脱することも、さらには社会から差別を一掃することも、現実問題としては不可能なのである。それでもなお、自己と社会との変革を求めて、「心の共同体」——障害者も支援する健全者も含めて変革の志を同じくする者同士の連帯——に拠りながらひたむきに「障害者解放」に取り組んでいくしか、進むべき道はない。その道は同時に健全者にとつても、障害者を排除・差別していることの自覚によつてみずからを変革していく契機となるはずである。

以上が、横塚の思想——いささか悲壮な、というよりも切ない——の骨子である。その内容は、「ある障害者運動の目指すもの」[1974.10] (10『CP解放運動のめざすもの』[1975?])のなかで横塚が再現する大仏の教説に重なり合う部分も大きいが、なかでも人間の罪悪性の呵責なき剔抉、「健全者幻想」というネーミングとその明確化、さらには変革の成就に対する悲観的展望は、大仏の思想には見られない横塚独自のものである。とりわけ人間のエゴイズムを徹底して罪悪とみなす横塚のストイックな発想は、もとより大仏の「自覚としての念仏」——みずからの無力さを絶えず自覚し続ける——に淵源するものであるが、おそらく横塚自身の『歎異抄』読解によってさらに深化されたように思われる。その罪悪観は、いわばキリスト教の原罪観にも似て、それ自体きわめて宗教的な性格をもっているといえるべきであろう。もともと、宗教に関して横塚が直接言及する箇所は多くない。しかし、人間の原罪ともいべきエゴイズムの克服に向けて、宗教が大きな役割を果たすはずだということは、横塚の基本的な確信であったように思われる。たとえば彼は「マハラバ村」での共同生活を振り返って、次のように述べている。

それにしても己れの生命の永続性に対する執着と自分をはじき出した社会へあこがれるエネルギーには我ながら驚くばかりだ。これを克服できるのは宗教の他に道はないであろう。(13「敗軍の兵」[1970.2] (2:78))

さらに、そのようなエゴイズムの克服あるいは「救済」の前提として、なんらかの超越的存在に対する横塚の「信」をも読み取ることができる。

私は自分自身がいろいろな面で加害者であったことを、個々の人間に向ってではなく、人間以外の何ものかに向って許しを乞わなければならぬ。(「回想」[1969.12]:『青い芝』75、p.7 / 『母よ！殺すな』第二版「生活書院、二〇一〇年」、p.274)

社会的・人間的罪の告発はたゆまざる現状分析から生まれます。そのためには鋭い洞察力と同時に、人間に対する深い信頼と、絶対者(神・仏)への帰依とがなければならぬでしょう。(「或る友への手紙」[1970.10])

：『母よ！殺すな 増補版』 p.23 / p.33)

そして、そのような横塚の「信」はおそらく、先に触れたような変革への悲観的展望に際しても大きな意義を担っていた、と考えられるのである。

彼自身の思想の総決算ともいえるべき「ある障害者運動の目指すもの」とほぼ同時期の「鶏にみる「弱者」考」の末尾で、横塚は次のように述べていた。

障害者問題にかかわることによって障害者問題の根深さを知り、人間の罪悪性と自己の無力さを知った時、多くの人はたじろぎ同時にそこから身を引くであろう。それは自己の罪悪性をみつめることが耐えがたいからである。「中略」全ての行為が罪の積み重ねであり、差別を伴うものであるとしても、なおかつ人は(私は)生き続け行動し続けなければならぬ。それは行けば行く程、行動・失望、行動・絶望への道であり、絶望する己れに絶望した時、そこに悲しみがある。その「悲の場」に待つて私は多くの人に逢いたいと思う。そこはこの上なくすばらしい世界であろう。(「鶏にみる「弱者」考」[1974.10.3 記]:『母よ！殺すな 増補版』 p.130 / p.150)

当初は「弱者救済」を謳って障害者支援の拡充を要求項目に掲げた七四年春闘が、一般労働者の大幅な賃上げが実現した段階で早々と妥結してしまっただ、いわば障害当事者運動が労働運動に利用されるだけに終わった結末を受けての文章であるが、とりわけ末尾の一文はかなり難解である。絶望の果ての「悲の場」は、いかにして「この上なくすばらしい世界」となり得るのだろうか。けれども横塚の「信」を想定してみると、その難解さもいくぶんかは緩和されるように思われるのである。

横塚からみれば、人間はすべて「罪悪性」を抱えた存在であって、そこから逃げ出すことはできない。そこで彼は、「阿弥陀様」か「絶対者(神・仏)」——この表現は、大仏が一時多用していた「絶対者」概念を彷彿とさせる——か、ともかくもなんらかの超越的存在に助けを借りるしかなかったのではあるまいか。いかんともしがたいみずからの罪悪性に絶望しつつもその克

服に努める者同士、その悲しみを共有する「悲の場」が「この上なくすばらしい世界」となり得るには、なんらかの超越的存在による「救済」への希望がそこに想定されなければならないだろう。⁹⁴

「叫びとしての念仏」の対象として「絶対者」を措定しながらも、結局のところは「隠れたる神」への隠遁に終始せざるを得なかった大仏の宗教思想と、現実の「障害者解放」運動の渦中で傷つき苦悩した当事者である横塚の「宗教」——小論三節で見たように、「阿弥陀様」による「救い」を想定せざるを得なかった——との相違の所以を、ここには指摘できるだろう。

六、その後の大仏空

さて、「マハラバ村」崩壊後、大仏空の思想はどう推移していったのだろうか。その展開を手短に辿ってみたい。

彼は一九七五年の横田弘『ころび草』に寄せた「序文」のなかで、「マハラバ理論」の成立について「事態が愚僧の思いもしない方に発展し、その中で振り廻はされ、愚僧も必死になって学び習得したのだった」（前掲横田『ころび草』、p.1）と述べているが、これはむしろ、「マハラバ村」崩壊後の経過にこそ当てはまるように思われる。

大仏は、一九七〇年一〇月の横田による行動綱領の起草を、NHKのドキュメンタリー番組「あるCP集団」[1971.3.12 放映]のための取材を受けるなかで初めて知ったのだという。小論四節でも触れたように、「マハラバ村」の末期、大仏は「CP者自身の共同体」建設に向けての熱意をすでに喪失していたのであり、願成寺ではその後も障害者との共同生活は続いていたものの、それはもはや反体制のコミュニケーションではなく、いわばアジュールへと性格を変えていた。「マハラバ村」の崩壊は、その主催者であった大仏にとってこそ最大の挫折であつたらうし、彼が「青い芝」の行動綱領を知らなかったという事実は、横田たちとの接触も途絶えていたことを示すものであろう。

しかしやはり小論四節で見たように、「青い芝」の行動綱領のなかに「マハラバ理論」を見出し、その後の「青い芝」のめざましい展開を目の当りにした大仏は、「障害者解放」に向けた熱意をふたたび取り戻したのであろう。彼が最初に取り組んだのはおそらく、悪人正機説のルーツを探る作業であつ

た。みずからの罪悪性を自覚する悪人こそが絶対他力の弥陀の本願に最もかかっているとする『歎異抄』の悪人正機説を換骨奪胎して障害者の自己肯定へと転轍しようとした大仏の試みは、一九七四年の横塚晃一「ある障害者運動の目指すもの」のなかで紹介されて広く知られるようになったのだが、ここまで見てきたように、「マハラバ村」崩壊以前の大仏の文章のなかには、これを明確に示す箇所は存在しない。13「おのれの地獄を見きわめよ」のなかで彼は次のように語っている。

ぼくの考え方の一つの基礎には、「念仏」の理論がある。「念仏」の理論で、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。(271)

小論での立論に即していえば、彼の思想の根幹は「自覚と叫びとしての念仏」にあり、『歎異抄』の悪人正機説はその一端を表わすための方便にすぎず、だからこそ「マハラバ村」でのいわば対機説法において多用されたということなのであろう。けれども「マハラバ村」崩壊後の大仏は、障害者の自己肯定の根拠を提示すべく、彼独自の視点から東西の思想史を広く渉り歩いて悪人正機説の源流を探る作業に努力を傾注するのである。

その成果の一端はまず、一九七五年八月に刊行された横田弘『ころび草』の「異端の系譜」の章となつて現われる。明示はされないもののこの章は、前後の横田の文章とはまったく異なる硬質な文体と晦渋な論旨から見て、まごうかたなく大仏の作品である。論理的飛躍も多く、整合的な理解が困難な箇所も多い——この点は基本的に、大仏の論考全般に大なり小なり妥当する——が、古代ゾロアスター教に淵源する光と闇（善と悪）の宗教的二元論が、理想社会と現実社会との対比を通じて支配体制への批判的視座を提供してきたこと、さらに平安時代の天台本覚思想における現実肯定の視点が、悪人正機説の直接のルーツに当たることが示される。⁹⁵そして同じ一九七五年には、すでに見たように13「おのれの地獄を見きわめよ」と横塚の10『CP解放運動のめざすもの』が発表され、三月には『母よ！殺すな』も刊行されていた。

この年には、大仏、横田、横塚が三者三様にみずからの主張を世に問う——もとよりその注目度には相違があつただろうが——ことになったのである。

一方で同じころから腹痛に悩まされながらも「青い芝」全国常任委員会会長として文字通り東奔西走していた横塚は、一九七七年八月、癌と診断されて闘病生活を余儀なくされ、翌年の七月二〇日、治療の甲斐なく息を引き取る。享年四二。横塚の早すぎる死は、おそらく大仏にとつても衝撃だったのだろう、明くる一九七九年には、横塚の論考に触発された形で三冊のパンフレットを矢継ぎ早に刊行している。その集大成が12『CP解放運動のめざすもの(他二編)』であり、これは10『CP解放運動のめざすもの』——大仏による註記は割愛されている——をメインに、同じく横塚の遺稿「社会科学としての労働」^⑧と大仏による「解説 解放理論研究(念) テキスト」を加えたものであつた。このパンフレットの刊行自体が、横塚の著作の再録も含めて、この時点での大仏の「障害者解放理論」の到達点を示すものといえる。

ところで、生産性が低いと目される障害者の労働問題は、「マハラバ村」の当時から多くの議論を呼んだ主題の一つであつた(4:2:60)。それは、横塚にとつても避けて通ることのできない重要な課題であり、彼はたとえ座談会「障害者にとつて労働とは何か」(『現代の眼』17:4、一九七六年四月)の席上でも、生産性優先の労働観の転換を訴えていたのだが(同誌、pp.62f)、^⑨「社会科学としての労働」のなかではマルクスの「抽象的労働」概念を援用してさらに一步を進める。近代の資本主義社会において商品価値を生み出すのは、個々の人間の具体的条件を捨象した「抽象的労働」なのであり、生産性の低い障害者はあらかじめそこから排除されざるを得ない。近代的労働の成立が障害者差別の大きな要因になつたという横塚の論旨には、それまでの彼の立論には明示されていなかった一種の近代批判が主題化されている。

おそらく大仏は、『CP解放運動のめざすもの』を横塚の「障害者解放理論」の集大成と位置づけつつ、さらに「社会科学としての労働」の近代批判の視点を受け継いで、その「解説」として独自の議論を展開していく。彼によれば、ジョン・ロックに淵源し、マルクスが継承した労働価値説——働かざる者食うべからず——が、キリスト教に由来するヘーゲル流の弁証法——正・反・合の形で結論を確定させる——によって固定化・絶対化され、結果

的に障害者の排除・差別につながつた、とされる。一方で、絶対化の論理としてのヘーゲル流弁証法の対極として、天台智顛に淵源する東洋的な弁証法——結論を固定せず、自己を非実体化・相対化する——の系譜が参照され、その現代における代表例として毛沢東思想が取り上げられる。大仏によれば、毛沢東思想の根底にあるのは「自我の非固定化・非絶対化、つまり絶えざる自己批判」(2:5)なのであり、それは徹底した相対化の視点をもたらすことになる。こうしてたとえれば、「そこに絶対的な悪などはない。悪は善の別名であるかもしれぬ。悪は容易に善となる」(2:6)とまで述べられるのである。

大仏による議論の思想的な当否は別として、ここで注目すべきは、キリスト教を背景とする西洋近代こそが、労働価値説を絶対化して障害者差別を引き起こす元凶になつたという認識であり、これを批判する上で東洋的な相対化の論理が大きな役割を果たすとみなす、大仏なりの近代批判の構図である。それは、3「安楽死賛成論」に見られた相対化の議論——小論二節を参照のこと——の拡大・徹底であり、そこにはまた、西洋的な絶対化の論理の背後にあるキリスト教への批判的なまなざしを見て取ることができる。そしてこの「解説」以降、大仏は、「障害者解放」の文脈からは一步退いて、より一般的に近代批判そのものへと軸足を移していったように思われる。

たとえば晩年の16竹本信弘書簡では、「一神教は価値観の一元化を生み」(3:15)出したのであり、「ヨーロッパの自己中心文化」(3:15)もアウグスティヌス以来のキリスト教の霊魂不滅説に由来するとされる。17「CPについて」では、そのようなキリスト教的「自己中心文化」|| 自己の実体化の延長線上に「近代的自我」や「近代的労働」|| 「抽象的労働」が成立して、障害者が疎外される状況を作り出した、とされる。その上で、この過程で失われた「犠牲 sacrifice」の精神やこれを支える「敬虔 Pietät」の心情による連帯を復権させて、「反近代」(3:16)の新たな共同体——毛沢東による人民公社がそのモデルとされる——が構築されねばならない、と大仏は主張するのである。

他方で、東洋的な相対化の論理の典型例として大仏がとくに注目するのが、「サビ(寂)」の精神であつた。「サビ」は、すでに一九六四年の6「寂(サビ)とは？」以来、大仏の論述のなかのトピックスとしてたびたび登場するのだが、彼はこれを、仏教における自己の非実体化が日本に土着したものと

とらえる。それは最終的には、「おのれ」を棄てきつた時、「おのれ」は完成する！」(18「最後の言葉」(327))という、いささか逆説的な論理にまで行き着くのだが、そのような「サビ」の境地は、「おのれ」の非実体化・相對化の徹底という意味で、「自己告発」↓「懺悔」↓「徹底した自己批判」(16竹本信弘宛書簡(324))としての「ワビ」(詫びる)と表裏一体のものである、と大仏は見るのである。

古今東西の宗教思想や世俗思想をいわば縦横無尽に援用する大仏の立論は、その理路を十全には把握し難いが、それは結局のところ、以下のような18「最後の言葉」——体力の衰えによりみずからの死を予期した大仏があらじめ印刷業者に委ね、実際に彼の葬儀に際して配布された文章——の結語に集約されるようにも思われる。

悪人は一所不定・行雲流水、それを現代風に云えば、たえざる自己批判で決して、自己に安住して不可なのだ！と云えます。

日ごろの心は欲望そのもので隣人をふみつけ犠牲にして、すこしでも人より先にでたいと云うころしか持ち得ない「おのれ」だとさとする時、懺悔が起きます。懺悔は大悲心と同じで、すべてを棄てること、名ももらない他人のためにも命を棄てる決意、それが懺悔です。ここに人間の連帯が生れます。(327)

「悪人」の語は、この文章では直接には悪の神格化としてのスサノオを指して用いられているが、実際には罪悪性を抱えるすべての人間を意味するであろう。人間にとって重要なのは、「絶えざる自己批判」と、そこから帰結する懺悔による自己犠牲である、これこそが波乱の人生の果てに辿りついた大仏の結論なのである。それはまた、「自己の無力さを絶えず自覚し続ける」という「自覚としての念仏」の到達点であると同時に、「非暴力・不所有・無差別」という、大仏のいわゆる仏教の根本精神の発露でもあったと見てよいだろう。⁵⁰⁾

おわりに

大仏は13「おのれの地獄を見きわめよ」のなかで次のように語っている。

「CP解放」と言うけど、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、いくらやっただって「協力者」でしかないんだから、闘う時の「スターター」の役目は、ぼくがやっただかもしれないけれども、闘うのは彼ら自身であると思っている。(266)

そして実際、「自覚と叫びとしての念仏」と「絶えざる問題提起としての宗教」として展開していった彼の宗教思想が、「マハラバ村」の共同生活のなかで、横塚や横田らの障害当事者思想を覚醒させ、七〇年代「青い芝」のラディカルな運動の起爆剤となったことはすでに明白であろう。彼はみずから望んだように、「スターター」の役割を見事果たしたのである。

従来、障害学を中心とした「青い芝」に関する研究では、「青い芝」に対する大仏の影響に言及される際にも、その内実に関しては素通りされるのが常であった。小論が提示したのはその内実に関するひとつの解釈である。大仏のテキストの大半が容易に参看できるようになった現在、彼の難解な思想に挑戦する新たな試みが登場してくることを願っている。

最後に、「宗教的なるもの」と障害当事者運動との関連について触れておきたい。宗教と福祉との関係に関する従来の神学的・教的研究では、当然のことながらキリスト教や仏教、さらには神道等、既成宗教・宗派による宗教活動の一端として福祉事業をとらえる視点が一般的であった。また「宗教の社会貢献」という問題設定のもとに福祉実践をとらえ直そうとする宗教学の近年の動向においても、既成宗教・宗派の枠組みが前提となっていることに変わりはない。

けれども大仏の場合、天台宗で得度しながらカトリックの洗礼を受けて僧職に就き、しかも障害当事者運動に関わるという、既成宗教の枠組みや通常の福祉の発想をはるかに越えた形で、独自の宗教思想が展開していった。したがってこれをとらえるには、特定の宗教・宗派の教義・実践に依拠するだ

けでは不十分であって、既成宗教のみならず、そこに収まりきれないものも含む、より広範な「宗教的なるもの」という枠組みが必要になってくる。たとえば大仏が救済の主体としての「阿弥陀如来」の名号を徹底して回避し、ある意味では無色の「絶対者」——「隠れたる神」——概念を多用しなればならなかったのは、特定の宗教のものでないのと同時にどの宗教にでも対応可能な対象を措定しようとしたからでもあっただろう。それでも彼に、おそらくはカトリックの「信」が前提としてあったことは事実だろうが、その「信」の内実とは切り離して——というよりもそれは窺い知ることができないものとして——、彼の宗教思想の展開を考察する、というアプローチを小論では採用したのであった。自身の「信」の内実とみずからの宗教思想との切り離しは、おそらく大仏自身も意識していたことであろう。「青い芝の会」はあらゆる宗教を否定する、すくなくとも宗教によって問題が解決すると云うのなら、その様な宗教は否定する。／がわれらは、そこから知恵を学び人間を理解する武器を借りたのだ」(24)という言葉がそれを示唆しているようにも思われる。私はこの言葉をいわば逆手にとり、「宗教的なるもの」と関わりながら「人間を理解する武器」のひとつとして、大仏の宗教思想を読み解こうと試みたのである。

小論が描き出そうとしたのは、特定の既成宗教の立場から当事者に対して救いの手を差し伸べるといった形の「福祉」ではなく、「真の福祉は、みずからの手で闘い取り、築きあげるより他にない」(23)と大仏が述べたように、まさに障害当事者たちがみずからの思想的立場を確立していく上で、「宗教的なるもの」がいわば内発的に大きな役割を果たした、その現場だったのである。

註

- (1) 拙稿「横塚晃一思想と「宗教」——1970年代「青い芝の会」の運動をめぐって」(『島根大学社会福祉論集』3、2010年)、「障害者自立思想の一流流——「青い芝の会」の宗教思想をめぐって」(『社会文化論集 島根大学法文学部紀要 社会文化学科編』13、2017年)。
- (2) 拙稿「大仏空著作集(一)——I 基底としての「宗教」」(『島根大学社会福祉論集』8、2012年)、「大仏空著作集(二)——II 障害者解放に向けて／III みずからを語る」(『島根大学人間科学部紀要』6、2013年)、「大仏空著作集(三)——IV 歴史へのまなざし／V 晩年の思索」(『島根大学社会福祉論集』9、2014年)。なお、大仏のテクストの詳細については、著作集各巻末の「解題」ならびに拙稿「大仏空の宗教思想と「青い芝」——自覚と叫びとしての念仏」(『島根大学人間科学部紀要』7、2014年)の「一、大仏のテクストをめぐって」(pp.30)を参照のこと。
- (3) 小論では、「大仏空著作集」からの引用は、()内で巻数のあとに頁数を示している。また、大仏の論述の題名の前に付したアラビア数字は、著作集を通じての掲載順を示す。これについては前掲拙稿「大仏空の宗教思想と「青い芝」」所載の「大仏空著作集」内容一覧(6)を参照のこと。なお、小論末尾の「大仏閑連年譜改訂版(大仏・横田・横塚著述対照表)」にもこの掲載順の番号は赤の数字で示してあるので、差し当たってはそちらを参照されたい。
- また、ここで触れる若き大仏の思想的背景については、前掲拙稿の「二、前提条件——社会主義とカトリック」(pp.61)を、さらに大仏の宗教思想に関わる先行研究については、同拙稿註5(pp.12)を、それぞれ参照されたい。
- (4) もともと平安時代初期の徳一大師の開創伝承もある古刹だが(Chen, 2014)、天台宗の無住の荒れ寺となっていたところを、乞われて晃雄が入山し、「救世護国実宗」の単立寺院として登記したという(増田レア『無縁の地平に——大仏照子の生涯』「マハラバ文庫、2015年」、p.67)。ちなみに大仏は、一五歳のときに天台宗で得度している。
- (5) 修道院に入っていたことは大仏自身もその略歴のなかで触れている(Chen, 2014)。
- (6) 二人のそもそもの馴れそめは、北海道富良野の児童養護施設「国の子寮」に勤めていた照子を、ふらりと立ち寄った大仏が見初めたことに始まる(増田レア前掲書、p.28)。大仏が「養護施設職員」(23)なごしは「社会福祉施設職員」(25)をみずからの肩書きに加えているのは、この時期の「国の子寮」滞在中の体験のことを指しているのではないか、と思われる。ちなみに照子もまたカトリック信者であった。
- (7) 大仏が一遍の賦算を書き込んだのは、「帰命無限正覚」としての念仏をできるだけ多くの人々に広めようという意気込みを示すものであろう。
- (8) ちなみに「南無阿弥陀仏」の表記も、1『聖道念仏義抄文』では、唯一冒頭の

語義解釈のところではしか用いられず、それ以外では「ナムアマミタ仏」の表記が三箇所見られるのみである。これ以外の著述でも、「南無阿弥陀仏」への大仏自身と言及は意外に少ないのだが(efl:17123:20) x(1)に「阿弥陀如来」の表現も、客観的視点に立つ論文の体裁を取った14「茨城の郷土誌散歩から見た本願寺の成立」(36)ならびに15「将門の一族を考察する」(39)の二箇所に見られるにすぎない。救済の主体としての「阿弥陀如来」の存在は、大仏にとつてのいわば鬼門だったのだろう。

(9)大仏は、一九七五年八月一五日のインタビュー記事13「おのれの地獄を見きわめよ——CP(脳性マヒ)者と共に生きて」のなかでも「仏教の根本には、「非暴力」「不所有」「無差別」の三つがあると思っているんだ」(27)と語っている。

(10)時宗において半僧半俗の客寮衆を指す阿弥号を援用し、ある種の狂気をも引き受ける半僧半俗の宗教者として、大仏はみずから位置づけているのだろう。

(11)大仏は「アダムとイヴ以来の宿業(原罪)の全重積」(二)という表現も用いている。したがってここでは、仏教の、というよりは親鸞の宿業論とキリスト教の原罪論とが重ね合わされていることになる。

(12)そこには、たとえば「べてるの家」流の「降りてゆく生き方」の先駆を見出すこともできるだろう。浦河べてるの家『べてるの家』の「非」援助論——そのままでいいと思えるための25章(医学書院、二〇〇二年)を参照のこと。

(13)通常の仏教用語では「一所不住」の表記であるが、大仏は一貫して「不定」の字を充てている。「ひとところに住まない」というよりも、「ひとところに定まらない」という、より広い含意にこだわったためだろう。

(14)往復書簡の相手であった折本昭子の証言も引いておこう。「和尚さん(大仏)が常に言っていたことなんですけど、この世の中に真理っていうものがあるかないか、そんなことはちっともわかんない。人間にはわかんない。だけど、苦悩して絶望して、そして立ち上がった時、助けてくれとも言うことできない人は、「ああ」でも「うう」でもなんでもよいから心の叫びを上げること、嘘であってもそういうものをつくっていかなければ、明日を迎えることはできないんだということ、常に言っていた」(折本昭子『かたりべ』私家版、一九八九年、pp.47.)。

(15)事実、この「安楽死賛成論」以後しばらくは、大仏は「絶対者」ないしは「絶対他」に関する考察を重ねていく。たとえば一九六三年の5「非自己」(『し』のめ)50)では、「自己」の成立にも「非自己」(他者性)の存在が不可欠であるとして、その最たるものとして「絶対的他」としての「神」(絶対)が提示されている(1:15)。さらに翌一九六四年の6「寂(サビ)」とは?——中曾根君への反論(『し』のめ)54)では、「サビ(寂)」という、自然に身を委ねる日本独自の自然観——これを大仏は「ミステイク」というか、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」(二)ともとらえ、さらにはこれを「草木国土悉皆成仏」の天台本覚思想にも重ね合わせる——の根底にも、「絶対他者」の存在を見出している(ibid.)。

(16)横田弘の証言によれば、「閑居山コロニー」をサンスクリットで「マハラバ(大いなる叫び)村」と呼ぶように大仏が提案したのは、一九六五年七月頃とされる(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」、pp.36ff.)。とするならば翌年の四月に発表されたこの7「最大の念仏者 キリスト」はまさに、「マハラバ村」という新たな名称誕生の背景を物語るものといえよう。ちなみに「マハラバ村」への名称変更について、横田は次のように回顧している。「マハ」というのは梵語で「大きい」という意味である。「ラーバ」というのは「叫び」を意味している。そして、この「叫び」は単なる「叫び」ということではなく、「絶叫」を意味しているのだ。即ち、絶望の果てのどうにもならない叫び、「さあ、俺を殺すんなら殺してみろ。」という、云わば居直りの叫びなのである。／社会に絶望し、「家」に絶望し、親に絶望した者の集団としてこれ以上の名があるだろうか。私たちは両手を挙げて賛成した」(前掲横田『ころび草』、p.86)。

(17)それにしても大仏のこのような「絶対者」観は、あまりにもリゴスティックであり、一般に比較的現実融和的とされるカトリック的感觉にはほど遠いようにも思われる。大仏自身の「信」の内実はいざ知らず、少なくとも彼の宗教思想における「絶対者」概念は、あるいは、『歎異抄』と並んで若いころから慣れ親しんでいたefl:119)キルケゴールによる「神の前の単独者」からの影響があるのかもしれない。たとえば、「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、裸の独りのおれが、まごうことなく絶対他者と面と向った時にのみ成立する」(二)といった表現に見られるように。

(18)こうして大仏は「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、おれがするものではない!」(1:18)として、みずからの信心によって安心を得るとか、みずからの信心のみが正しいと思うことをおれに禁ずるのであるが、その一方で「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るう。／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」(ibid.)とも告白する。ここには、単なる悲観的宿命論に陥らない、一種の開き直りにも似たしたたかな現実肯定の姿勢を指摘することができるだろう。

(19)このパンフレットの成立について詳しくは前掲拙編「大仏空著作集(二)」の解題(2:79)、ならびに前掲拙稿「大仏空の宗教思想と「青い芝」の「一、大仏のテクニク」をめぐって」(pp.3, 6)を参照のこと。

(20)一九七八年七月の横塚の死後、一九七九年一月に刊行された12『CP解放運動のめざすもの(他二編)』では、当該箇所は「そして念仏を叫ぼうと思いたつ

心のおこる時、仏はつかんで離さないというのだ」に変更されてくる(241.*2)。
この変更はもとより大仏によるものだろうが、「仏がつかんで離さない」という表現の意味するところは不明である。ただ、ここでも「阿弥陀如来」の番号が回避されていることに変わりはない。

(21) 歎異抄研究会『歎異抄入門——親鸞と現代』(現代思想社、一九六一年)の出版を契機に出発した在家信者による研究会で、毎月の例会——親鸞や『歎異抄』に関わる著名な研究者の講話をもとに参加者が討論する——には大仏も「マハラバ村」のメンバーを連れて熱心に参加していたという(『親鸞』11、一九六八年一月、p.69)。大仏のちには企画担当の世話人に名を連ねている(『親鸞』13、一九七〇年二月、p.64；同14、一九七二年四月、p.58)。ただし現時点で確認できるかぎりでは、一九六四年二月発行の『親鸞』7の会員名簿(pp.76-78)には大仏の名はまだ見当らず、入会はそれ以後のことだったと思われる。

(22) そのような軋轢は、とくに大仏と障害当事者のメンバーとのあいだの確執となつて現われてくる。たとえば横田による『ころび草』は、その全編が、大仏とのそのような確執の生々しい記録であるといつてよい。本書を読むと、横田に対する大仏の影響は、決定的であると同時にある種アンビヴァレントな屈折したものであったことがよく分かる。

(23) 最終的に東京高裁で執行猶予付懲役一年の判決が確定する。この傷害事件に関しては、13「おのれの地獄を見きわめよ」での大仏の回顧(263f)ならびに事件当時まだ「マハラバ村」に留まっていた横塚晃一による13「敗軍の兵」(整肢療護園同窓会『同窓会会報』33、一九七〇年二月)(277f)を参照のこと。

(24) この点については、「結局「おれがこれだけやっていてもこいつら、そういう受けとり方しかできないのか」「中略」その前からもあったけど、「いくらやってもダメか」という感じをもったね」(266f)という、大仏自身の証言がある。

同様に横田も次のように記している。「CP者自身の共同体」(262)という「マハラバ村」の理念を理解しようとしめないメンバーの出現に伴つて、「少なくともそうしたマハラバ村住人の意識の在り方に、コロニー運動に賭ける和尚さんの情熱は急速に冷えていったように私たちは感じ始めていた。／「何をやってもあいつらにはムダなんだ。アウトサイダーの、人間の哀しみなんて所詮あいつらには判かりっこないんだ。」「中略」この和尚さんの心の変化が、私たちの行動とともにマハラバ村崩壊の一要因として大きく位置を占めているように私には感じられるのだ」(前掲横田『ころび草』p.221)。

さらには横塚も述べている。「大仏師は宗教家であった。そしてその立場からコロニー理論(アウトサイダー理論)を打ち立て実際に試みたわけであるが、それに応える力が我々CPの側になかったのである。」「中略」事実上コロニーは「殴打」事件が起る前すでに崩壊していたのである」(13「敗軍の兵」(278))。

(25) 小論における「当事者」の用法が、中西正司／上野千鶴子『当事者主権』(岩波

新書、二〇〇三年)の議論を前提にしていることはいままでもない。

(26) 以上のような七〇年代「青い芝」の運動の経過については、差し当たって拙編「大仏空著作集(二)」の「はじめに」のなかで簡単に触れている(27f)ので、参照されたい。ただし年紀などに若干の齟齬があるので、小論末尾の「大仏関連年譜改訂版(大仏・横田・横塚著述対照表)」によって適宜補正していただければ幸いである。

(27) その後、「青い芝」の機関誌である『あゆみ』や『青い芝』さらには横田や横塚らの著作でもたびたび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認められる。ここでは、『あゆみ』11における初出の表記をそのまま引用する。

(28) 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』144、二〇一四年、p.101)。「対談2 二〇〇八・一・二二 横田弘×立岩真也×臼井正樹」(横田弘／立岩真也／臼井正樹「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)、pp.193, 195)などを参照のこと。

(29) たとえば横田は次のように述べている。「マハラバ」とはそうした疎外された存在である自己を自覚し、それに絶望しての場句にあげる「大絶叫」なのだ。／自己を疎外されたものと自覚する。これは、仲々困難な作業かもしれない。しかし、総ての人々が疎外された存在である自己を自覚した時、疎外そのものの解体が始まる」(前掲横田『ころび草』p.87)。

(30) これについてはおそらく、大仏の場合は「愛」の言葉に肯定的なキリスト教的背景が作用していたのだろうし、本門仏立宗の熱心な信者であった横田の場合には、「愛」の言葉にどちらかといえば否定的であった仏教的背景——たとえば「渴愛」の用法が端的に示すように——が存在していたのであろう。

(31) 「対談1 横田弘×立岩真也 二〇〇一・七・二八」(横田弘／立岩真也／臼井正樹前掲書、p.106)。また、横田弘「行動綱領と私」(茨城青い芝の会『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、p.47)にも同様の記述が見られる。

(32) したがって、大仏の論述にほとんど触れないままに「青い芝」の行動綱領に横田独自の思想を強引に読み込もうとする荒井裕樹『差別される自覚はあるか——横田弘と青い芝の会「行動綱領」』(現代書館、二〇一七年)の試みは、ここで明らかとなった大仏の宗教思想に照らしてみれば、到底受け容れることはできない。

(33) この点については前掲拙稿「障害者自立思想の「源流」『社会文化論集』13、二〇一七年、p.21)および「横塚晃一の思想と「宗教」」(『島根大学社会福祉論集』3、二〇一〇年、pp.58-60)を参照のこと。また杉野昭博も障害学の立場から、横塚の思想のなかに、反施設、アクセス権闘争、ノーマライゼーション、障害

アイデンティティの確立、脱家族等の論点を見出し、「およそ現代の『ディスアビリティ（障壁）』問題の大半を、1970年代の「青い芝の会」の運動は射程にとらえており、その先駆性および包括性は国際的に見ても類例のないものだろう」（杉野昭博『障害学——理論形成と射程』『東京大学出版会』二〇〇七年、p.221）と評している。

(34)この点に関しては、横塚の長年の同志であった寺田純一の証言を引いておこう。横塚は「世の中の恐ろしさ、残酷さを知り、その強大な組織に対しては自らも組織をもって対抗しなければならぬことを身に浸みて知っていたのである。だから彼は最後まで組織者であり、組織を通じて、脳性マヒ者の解放という運動テーマを追求し続けたのだと、私は思っている」（『横塚君の死と私』・介護ノート編集委員会編『はやくゆつくり——横塚晃一最後の闘い』私家版、一九七五年、p.344）。

(35)「あながき」[1975.1]（横塚晃一『母よ！殺すな 増補版』「すずさわ書店、一九八一年」、p.192 / p.246）。なお、生活書院版の『母よ！殺すな』とオリジナルのすずさわ書店版とのあいだには表記の齟齬が若干見られる。小論では、原則としてすずさわ書店増補版から引用し、参考までに生活書院版第二版の頁数を示すことにする。併せて、引用する横塚の各論考のタイトルと発表年月も付記しておく。

(36)横塚のこの名刺は、二〇二〇年三月、現在は願成寺から搬出されて増田レアさんが保管している大仏空の蔵書を調査した際発見したものであり、増田さんの了承を得て撮影させていただいた。願成寺の湿潤な環境に長年置かれていたせいでもあろう、カビによる劣化が相当進んでいて、「マハラバ村」の挫折と横塚の無念さを象徴的に表わしているかのようである。

(37)横塚は、「マハラバ村」崩壊の顛末を記した13「敗軍の兵」[1970.2]の末尾では、「これまでこの述べてきたことは『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」（278）と述べて、新たな行動に向けての決意を明らかにしている。

(38)事実、横塚は、みずからの主張を最も明確に提示した論考「ある障害者運動の目指すもの」[1974.10]の末尾を次のように締めくくっている。「我々は〔中略〕共に手を携えることができる人々と共に、心の共同体を足場に障害者解放すなわち自己解放を目指し、遠く地平線にむかって叫び続けなければならない」（『母よ！殺すな 増補版』、p.98 / p.117）。

(39)ちなみに「青い芝」では、一般には望ましい状態を指すはずの「健全」の語意をあえて逆転させ、「障害者」を見下し無自覚に差別する者、という負の含意を込めて「健全者」の語を用いていた。この点については、たとえば小山正義の証言がある。「青い芝の会」の中では神奈川を中心に、五体が満足と思われている人々のことを「健全者」と呼ぶようになった。手足が不自由でなければ全

てが健康だという錯覚に落ちて、障害者のことを見ている人たちを指している」（小山正義『吹溜』『文芸社』二〇一六年、p.84）。あるいは障害者に対して「働く肉体を持っている（という）優越感を持つ健全者」（『あゆみ』19付録、一九七三年八月、p.45）と横塚による表現も、同じ含意を明確に示している。これは、一九七三年五月一日、優生保護法改定に反対して横塚、横田、小山、寺田ら「青い芝」のメンバーが厚生省に直接抗議に赴いた後の「総括集会」での発言（要旨）である。

(40)大仏は、13「おのれの地獄を見きわめよ」のインタビューに際して、この箇所をわざわざ読み上げている(258)。横塚による再現がみずからの主張を的確に示している、と大仏自身が認めていたことの証左であろう。ここでの両者の関係は、あるいは『歎異抄』における親鸞と唯円との関係に重ね合わせることができるかもしれない。

(41)この点に関しては、横塚が『歎異抄』を「若き日より心のよりどころ」にしていた——もとより大仏との出会いを機縁として（『母よ！殺すな 増補版』、p.94 / p.112）——という妻の証言がある（横塚晃一『心の共同体』[1978.1]・同書、p.211 / p.288）。ちなみに、この小文においてゑは、横塚が闘病生活のなかで介護者と培った絆を表わす際に用いた「心の共同体」の語を、『歎異抄』に関連づけて回顧している。

(42)この表現は、『青い芝』掲載原文では「そこには悲しみだけがある。その「悲の場」に往つて……」となつていた（『青い芝』95、一九七五年一月、p.40）。ことに「悲の場」に往つての表現は「往生」のイメージを喚起するものとして興味深いが、横塚は『母よ！殺すな』収録に際して初出の論考にかなり念入りに推敲を加えており、したがってここでも、本文で引用した表現を横塚の最終的な判断によるものととらえておきたい。

(43)たとえば杉野昭博も、「鶏にみる「弱者」考」末尾のこの箇所を取り上げているが、そこに「障害を積極的に肯定」できない横塚の「悲壮感」を読み取るのみであり（杉野前掲書、p.245）、「悲の場」の「この上なくすばらしい世界」への転換については何も触れていない。

(44)横塚最晩年の闘病生活中の介護ボランティアによるノートには、次のような証言が残されている。見舞いの品にサボテンをねだった「横塚さんは「天国なんておもしろくない。どうせなら地獄がいい」とよく言っていた。地獄の方が色々とおもしろい人がいて、地獄に行くことを楽しみにしているようだった。このサボテンも、地獄の針地獄の予行演習なんだそう」（前掲『はやくゆつくり』、p.203）。もとよりこれは、学生ボランティア相手の冗談めいた軽口という一面もあるだろうが、横塚のいう「地獄」は、『歎異抄』の「とても地獄は一定すみかぞかし」の言葉にもあるように、さまざまな葛藤、罪悪性を抱えながら、それでもなお生き続けていかねばならない、横塚自身が置かれた現実の状況の

ことを指していたようにも思われる。そして、「地獄」の語を口にするとときに彼の脳裏にあったのは、みずからの罪悪性に絶望した者同士が悲しみを共有する、「この上なくすばらしい世界」としての「悲の場」だったのではないだろうか。

(45)この点に関しては折本昭子の証言がある(前掲折本『かたりべ』、p.46)。また、横田もこの事実を強調していたらしい(前掲荒井『差別されてる自覚はあるか』、pp.144f)。

ちなみに、この番組のタイトルは従来、「一つのCP集団」あるいは「一つのCP者集団」と表記されることが多かったのだが、埼玉県川口市にあるNHKアーカイブスで実際に視聴してみたところ、番組自体のタイトルは「あるCP集団」であった。内容的には、横浜の脳性マヒ女児殺害事件を契機に始まった「青い芝」の障害当事者運動を追って、行動綱領を軸に、横塚や横田の言葉も交えてその主張を的確に取り上げており、当時としては画期的なドキュメンタリーであったと思われる。また、「マハラバ村」について大仏が語る願成寺でのインタビューシーンも含まれていて、きわめて興味深い。

(46)前掲増田レア『無縁の地平に』、p.171。また、合理主義を体現する国家権力に「非合理的存在」としての障害者を対置して「手作りの」福祉を標榜する9「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)(231-33)は、そのようなアジールとしての営みに向けての大仏の決意表明と見ることが出来る。

(47)その主張の一部は13「おのれの地獄を見きわめよ」(274)でもくり返されるのだが、それも含めて詳しくは、前掲拙稿「障害者自立思想の「源流」」(『社会文化論集』13、pp.24-26)を参照のこと。

(48)小論、註(19)を参照のこと。
(49)この論考には記名がなく、執筆の経緯や掲載に至った事情も一切不明だが、その文体と内容から見て、さらには『CP解放運動のめざすもの』と大仏による「解説」に挟まれて収められている状況から見ても、横塚晃一の遺稿と推測される。

(50)ちなみにこの18「最後の言葉」には、障害者あるいは脳性マヒ者への言及はない。増田レアの証言によれば、逝去直前の大仏は「社会に対して何かを求めるとか、こうしようとかは考えなくつていいんだ。ただ今を生きることでいいんじゃないかと思う」(前掲『無縁の地平に』、pp.171c)と語っていたという。

(51)たとえば「青い芝の会再考」を標榜する廣野俊輔「自立生活運動の原点としての「青い芝の会」」(『障害学研究20 障害学の展開——理論・経験・政治』「明石書店、二〇一四年」)にしても、冒頭で大仏の「青い芝」への影響に言及だけするもの(同書、p.287)、その内実には触れようとしていない。

(52)これに関連して興味深いのは、「叫びとしての念仏」の根底に位置づけられて、大仏が一時期、あれほどまでに多用した「絶対者(絶対他)」概念が、一九七五

年の10『CP解放運動のめざすもの』の「解説」以降、一切用いられなくなるという事実である。大仏自身の「信」の内実はさておき、相対主義への彼の志向が強まるにつれ、絶対化への起点となる「絶対者」は、やがて回避せざるを得ない対象となったのであろう。

いまひとつの原因として考えられるのは、時代背景の変化ではないだろうか。「叫びとしての念仏」は、脳性マヒ当事者たちが社会から排除され、あるいは家庭や施設に埋没して孤立した、絶望的で深刻な状況を打開すべく登場してきたのであり、その「叫び」の対象として「絶対者」が措定されねばならなかった。七〇年代以降、「青い芝」が率先して「問題提起」していくなかで、障害当事者たちがみずからの位置を自覚して声を上げることのできる状況が曲がりなりにも実現し、しかもその体制が全国的に組織されるなかで、「叫び」の対象としての「絶対者」はもはやその役割を終えたと見ることが出来る。いつてみれば「青い芝」の運動のめざましい進展が、大仏の措定した「絶対者」概念を消失させたのである。

いずれにせよ大仏の「絶対者」概念に関わるこれらの推測が、彼自身の「信」の問題とは別次元にあることはいまうまでもない。

付記・冒頭でも触れたように、私が「青い芝」の運動と思想について考えるようになってから、もう一五年以上になる。この間、資料の探索を進め、私自身の考察を深める上で、多くの方々の助けを借りている。一々お名前を挙げることは差し控えるが、心よりお礼申し上げたい。

なかでも、増田レアさんにはひとかたならずお世話になつていく。『聖道念仏義抄文』や大仏晃雄宛書簡など、新たに発見された大仏のテキストの著作集への掲載を快くお認めいただいたり、折本昭子の『かたりべ』を見せていただくことで、「最大の念仏者キリスト」のテキストの発掘に導いてくださったたり、さらには「マハラバ村」のいわば生き証人として当時のさまざまなお話を教えてくださったたり、彼女の数々の親身な手助けがなければ、小論の完成はおぼつかなくかつたことだろう。あらためて心から感謝申し上げます。

最後になるが、昨年の一月一日に逝去された杉崎千洋さんに小論を捧げたい。医療福祉を専門とする杉崎さんは、島根大学福祉社会教室誕生以来の二五年間、数々の修羅場をともにくぐり抜けてきた私の「戦友」である。車椅子ユーザーであった彼と出会わなければ、そもそも私が障害当事者運動をテーマとして取り上げることがもなかつたに違いない。

<p>大仏開運路年譜改訂版(大仏・横田・横塚著者対照表)(未定稿) *山崎亮「大仏空の宗教思想と『青い芝』——自覚と叫びとしての念仏」西蔵の「大仏開運路年譜」(大仏・横田・横塚著者対照表)、『大仏開運路年譜』7、2024、pp.40)を改訂したもの。</p>	<p>1930.8 大仏、東京にて出生 1943.3 大仏、茨城の願成寺に移転 1945.12 大仏、天台宗で得度、尊教に改名 1949.8 大仏、別府にてカトリックの洗礼 1956.7 大仏、井原照子と結婚 1957.11 青い芝の会、発足 60年安楽、大仏、障害者運動へ 1961.4 大仏、中島静江を介して初めて『しののめ』と関わる</p>	<p>19 大仏堂雑誌書簡 1 大仏堂『聖道 念仏義抄文』(1950年代半ば?)</p>	<p>・「あゆみ」(「春」詩人クラブ年報印刷所、1958.6) ・「開運」(詩)「原田の自覚か」(詩)『青い芝』二期年報記念号、1959.11) ・「口角」(詩)『青い芝』12、1960.9) ・「自叙」(詩)「あゆみ」(詩)「落陽」(詩)『青い芝』三期年報記念号、1960.11) ・「秋」(詩)「貝の歌」(詩)『しののめ』42、1960.12) ・「秋」(詩)「秋」(詩)『しののめ』43、1961.2) ・「あしあと」(詩)『しののめ』44、1961.4) ・「遠巡」(詩)「隨筆論」『しののめ』45、1961.9) ・「たまたままい」(詩)『青い芝』四周年特集号、1961.11) ・「忘れられた雨」(詩)『しののめ』46、1962.1) ・「春を待つ」(詩)「本洋君に」(詩)『しののめ』47) ・「おはら」(詩)「初雪のためいき」(詩)「福屋——引金は自分の手で」『しののめ』48、1962.9) ・「白石」(詩)『しののめ』49、1963.1) ・「白石千秋さんの詩」(詩)「早春」(詩)『しののめ』50) ・「舞列、その他」(詩)『しののめ』51、1963.10) ・「イロハ榎木と恋愛小説」(「センチメンタル・オートム」(詩)『しののめ』52、1964.1) ・「おぶ」(詩)「初雪」(北斎と広重)『しののめ』53、1964.6) ・「初来」(詩)「阿知かきつと」(戯曲)『しののめ』54)</p>
<p>1961.8 小山正義、願成寺入り 1961.10 青い芝の会茨城支部、結成 ・折本昭子「茨城支部誕生」『青い芝』20、1961.12) 1962.6 青い芝の会川崎支部、結成 1963.5 横田、大仏と出会う 1963.12 大仏の父寛雄、死去 1964.1 折本らに参加して「開運山コロニー」、発足 1964.4 横田、コロニーに参加 1964.6 横塚、コロニーに参加</p>	<p>2 折本昭子宛書簡(1961.8.24) 3 折本昭子／大仏空「安楽死賛成論(往復書簡)」『しののめ』47、1962.4) 4 六角大仏盲眼「袋井徳君」(『しののめ』50、1963.6) 5 「『誕生会』五〇号でんやわんや」(『しののめ』50) 6 「『非自己』」(『しののめ』50) 7 「『病(サビ)とは?——中曾根君への反論』」(『しののめ』54、1964.10) 8 「『編纂部「前号合評」(二日市安、花田春兆、横田、大仏他)』」(『しののめ』54)</p>	<p>・「あゆみ」(「春」詩人クラブ年報印刷所、1958.6) ・「開運」(詩)「原田の自覚か」(詩)『青い芝』二期年報記念号、1959.11) ・「口角」(詩)『青い芝』12、1960.9) ・「自叙」(詩)「あゆみ」(詩)「落陽」(詩)『青い芝』三期年報記念号、1960.11) ・「秋」(詩)「貝の歌」(詩)『しののめ』42、1960.12) ・「秋」(詩)「秋」(詩)『しののめ』43、1961.2) ・「あしあと」(詩)『しののめ』44、1961.4) ・「遠巡」(詩)「隨筆論」『しののめ』45、1961.9) ・「たまたままい」(詩)『青い芝』四周年特集号、1961.11) ・「忘れられた雨」(詩)『しののめ』46、1962.1) ・「春を待つ」(詩)「本洋君に」(詩)『しののめ』47) ・「おはら」(詩)「初雪のためいき」(詩)「福屋——引金は自分の手で」『しののめ』48、1962.9) ・「白石」(詩)『しののめ』49、1963.1) ・「白石千秋さんの詩」(詩)「早春」(詩)『しののめ』50) ・「舞列、その他」(詩)『しののめ』51、1963.10) ・「イロハ榎木と恋愛小説」(「センチメンタル・オートム」(詩)『しののめ』52、1964.1) ・「おぶ」(詩)「初雪」(北斎と広重)『しののめ』53、1964.6) ・「初来」(詩)「阿知かきつと」(戯曲)『しののめ』54)</p>	<p>・「あゆみ」(「春」詩人クラブ年報印刷所、1958.6) ・「開運」(詩)「原田の自覚か」(詩)『青い芝』二期年報記念号、1959.11) ・「口角」(詩)『青い芝』12、1960.9) ・「自叙」(詩)「あゆみ」(詩)「落陽」(詩)『青い芝』三期年報記念号、1960.11) ・「秋」(詩)「貝の歌」(詩)『しののめ』42、1960.12) ・「秋」(詩)「秋」(詩)『しののめ』43、1961.2) ・「あしあと」(詩)『しののめ』44、1961.4) ・「遠巡」(詩)「隨筆論」『しののめ』45、1961.9) ・「たまたままい」(詩)『青い芝』四周年特集号、1961.11) ・「忘れられた雨」(詩)『しののめ』46、1962.1) ・「春を待つ」(詩)「本洋君に」(詩)『しののめ』47) ・「おはら」(詩)「初雪のためいき」(詩)「福屋——引金は自分の手で」『しののめ』48、1962.9) ・「白石」(詩)『しののめ』49、1963.1) ・「白石千秋さんの詩」(詩)「早春」(詩)『しののめ』50) ・「舞列、その他」(詩)『しののめ』51、1963.10) ・「イロハ榎木と恋愛小説」(「センチメンタル・オートム」(詩)『しののめ』52、1964.1) ・「おぶ」(詩)「初雪」(北斎と広重)『しののめ』53、1964.6) ・「初来」(詩)「阿知かきつと」(戯曲)『しののめ』54)</p>
<p>1965.4 青い芝の会神奈川県連合会、結成 1965.7 大仏、「マハラハ村」の名称提案 1967.12 横田、「マハラハ村」を離れる 1968.7 大仏、矢田龍司傷害事件、2ヶ月の取監、執行猶予1年の判決 1969.2 横塚、「マハラハ村」を離れる</p>	<p>7 「最大の念仏者 キリスト」(『報載』9、1966.4) 8 「ワソ…そうた、タンニおた!」(『報載』10、1967.8) 9 「地蔵和讃」(大仏による改作、1967? 『あゆみ』9付録、1973.8)ならびに横田『ころひ草』1973.8に再録 14 茨城の郷土史家坂本から見た本願寺の成立」(『日本仏教』29、1969.11)</p>	<p>9 「社会福祉は治安維持の道具か」『朝日ジャーナル』1971.2.19号</p>	<p>・「あゆみ」(「春」詩人クラブ年報印刷所、1958.6) ・「開運」(詩)「原田の自覚か」(詩)『青い芝』二期年報記念号、1959.11) ・「口角」(詩)『青い芝』12、1960.9) ・「自叙」(詩)「あゆみ」(詩)「落陽」(詩)『青い芝』三期年報記念号、1960.11) ・「秋」(詩)「貝の歌」(詩)『しののめ』42、1960.12) ・「秋」(詩)「秋」(詩)『しののめ』43、1961.2) ・「あしあと」(詩)『しののめ』44、1961.4) ・「遠巡」(詩)「隨筆論」『しののめ』45、1961.9) ・「たまたままい」(詩)『青い芝』四周年特集号、1961.11) ・「忘れられた雨」(詩)『しののめ』46、1962.1) ・「春を待つ」(詩)「本洋君に」(詩)『しののめ』47) ・「おはら」(詩)「初雪のためいき」(詩)「福屋——引金は自分の手で」『しののめ』48、1962.9) ・「白石」(詩)『しののめ』49、1963.1) ・「白石千秋さんの詩」(詩)「早春」(詩)『しののめ』50) ・「舞列、その他」(詩)『しののめ』51、1963.10) ・「イロハ榎木と恋愛小説」(「センチメンタル・オートム」(詩)『しののめ』52、1964.1) ・「おぶ」(詩)「初雪」(北斎と広重)『しののめ』53、1964.6) ・「初来」(詩)「阿知かきつと」(戯曲)『しののめ』54)</p>
<p>1970.5.29 横浜で母親による脳性マヒ女兒殺害事件 1971.3.12NHK 《現代の映像》で「あるCP集団」放映 1971.8 ～原一男監督《さようならCP》の制作 1971.10 横浜での障害児殺害事件、母親に懲役2年執行猶予3年の有罪判決 1972.4 《さようならCP》完成、各地で上映会 1972.5 厚生保護法改正案、提出、青い芝の会、反対運動 1972.11 青い芝の会総会(箱根)で新体制(会長横塚、副会長横塚眞教・山口豊、事務局長宇田純一、会計若林武彦)発足 1973.4 大阪青い芝の会、青い芝の会東京支部結成 ・寺ノ門衆『隠り上死ね——脳性マヒ者の愛と闘いの記録』(参文社、1973.6) 1973.9 全国青い芝の会総連合会、結成</p>	<p>15 「将門の一族を考察する」(『歴史読本』1972年6月号)</p>	<p>・「あゆみ」(「春」詩人クラブ年報印刷所、1958.6) ・「開運」(詩)「原田の自覚か」(詩)『青い芝』二期年報記念号、1959.11) ・「口角」(詩)『青い芝』12、1960.9) ・「自叙」(詩)「あゆみ」(詩)「落陽」(詩)『青い芝』三期年報記念号、1960.11) ・「秋」(詩)「貝の歌」(詩)『しののめ』42、1960.12) ・「秋」(詩)「秋」(詩)『しののめ』43、1961.2) ・「あしあと」(詩)『しののめ』44、1961.4) ・「遠巡」(詩)「隨筆論」『しののめ』45、1961.9) ・「たまたままい」(詩)『青い芝』四周年特集号、1961.11) ・「忘れられた雨」(詩)『しののめ』46、1962.1) ・「春を待つ」(詩)「本洋君に」(詩)『しののめ』47) ・「おはら」(詩)「初雪のためいき」(詩)「福屋——引金は自分の手で」『しののめ』48、1962.9) ・「白石」(詩)『しののめ』49、1963.1) ・「白石千秋さんの詩」(詩)「早春」(詩)『しののめ』50) ・「舞列、その他」(詩)『しののめ』51、1963.10) ・「イロハ榎木と恋愛小説」(「センチメンタル・オートム」(詩)『しののめ』52、1964.1) ・「おぶ」(詩)「初雪」(北斎と広重)『しののめ』53、1964.6) ・「初来」(詩)「阿知かきつと」(戯曲)『しののめ』54)</p>	<p>・「あゆみ」(「春」詩人クラブ年報印刷所、1958.6) ・「開運」(詩)「原田の自覚か」(詩)『青い芝』二期年報記念号、1959.11) ・「口角」(詩)『青い芝』12、1960.9) ・「自叙」(詩)「あゆみ」(詩)「落陽」(詩)『青い芝』三期年報記念号、1960.11) ・「秋」(詩)「貝の歌」(詩)『しののめ』42、1960.12) ・「秋」(詩)「秋」(詩)『しののめ』43、1961.2) ・「あしあと」(詩)『しののめ』44、1961.4) ・「遠巡」(詩)「隨筆論」『しののめ』45、1961.9) ・「たまたままい」(詩)『青い芝』四周年特集号、1961.11) ・「忘れられた雨」(詩)『しののめ』46、1962.1) ・「春を待つ」(詩)「本洋君に」(詩)『しののめ』47) ・「おはら」(詩)「初雪のためいき」(詩)「福屋——引金は自分の手で」『しののめ』48、1962.9) ・「白石」(詩)『しののめ』49、1963.1) ・「白石千秋さんの詩」(詩)「早春」(詩)『しののめ』50) ・「舞列、その他」(詩)『しののめ』51、1963.10) ・「イロハ榎木と恋愛小説」(「センチメンタル・オートム」(詩)『しののめ』52、1964.1) ・「おぶ」(詩)「初雪」(北斎と広重)『しののめ』53、1964.6) ・「初来」(詩)「阿知かきつと」(戯曲)『しののめ』54)</p>

<p>1973.11 障害者問題資料センター・りぼん社、設立（大府）</p> <p>1973.12 全国代表活動者会議で、全国常任委員会会長横塚、副会長磯部・小山、事務局長寺田が選任</p> <p>青い芝の会、1974年春闘に参加</p>	<p>13 「序文」[1975.4.22]「異端の系譜」（横田弘『ころび草』自立社、1975.8）</p> <p>13 「野権とはなんだ」『朝日ジャーナル』1975.8.1号</p> <p>13 「おのれの地獄を見せろ」『CP（個性）』43、1975.10</p> <p>10 とともに生きて」[1975.8.15]（月刊東風）43、1975.10</p> <p>10 「解説」『朝日』[CP解放運動のめざすもの]（1975.9）</p>	<p>・「身体障害者はなぜ殺されるのか！！」『あゆみ』20、1973.11）</p> <p>・「山吹みたま」『あゆみ』20</p> <p>・「挨拶——障害者殺しの思想』（しものめ発行所、しものめ集書 13、1974.11）</p> <p>・「所らたなる前進をめざして」『あゆみ』21、1974.5）</p> <p>・「思うまじ」『あゆみ』21</p> <p>・「呪縛を——障害者（親）と親』（『公衆衛生』38-10、1974.10）</p> <p>・「いろいろな事」『労働者「あなただけ」』によって「障害者（わたし）」とは何か！』[詩]『あゆみ』23、1974.11）</p>	<p>・「CP——障害者として生きる」（朝日新聞社編『日本の医療：朝日市民教室6——立ちあがった群像』朝日新聞社、1973.11）：「母親の殺意にこそ」が掲載されている。</p> <p>・「不合理な存在として——一九七四年年頭にあたって」『青い芝』93、1974.3）</p> <p>・「春闘参加に際しての」要望書』『青い芝』93）</p> <p>・「東京都における「障害者のための街づくり協議会」の報告」『青い芝』93）</p> <p>・「青い芝」神奈川県連合会第十二回総会[1974.5.19]での発言』『あゆみ』22、1974.7）</p> <p>・「東京メトロに期待するもの」『青い芝』94、1974.6）</p> <p>・「養生保護法改正は阻止された」『青い芝』95、1974.7）</p> <p>・「鶴にみる「弱者」考」[1974.10.3記]『青い芝』95、1975.1）</p> <p>・「ある障害者運動者の自指すもの」[シジュリスト] 572、1974.10）</p> <p>・「母よ！殺すな」（すずさわ書店、1975.2）「あどがき」[1975.11）</p>
<p>1974.6 養生保護法改定案廃案</p> <p>1974.8 青い芝の会、養護学校義務化反対運動</p>	<p>1976.4 自立障害者集団友人組織全国健全者連絡協議会（全健協）、結成</p> <p>1976.4 自立障害者集団友人組織全国健全者連絡協議会（全健協）、結成</p> <p>1976.8 全国障害者解放運動連絡会議（全障連）、結成</p>	<p>・「こころび草——脳性麻痺者のある共同生活の生成と崩壊』（自立社、1975.8）</p> <p>・「あいさつ」『あゆみ』26、1975.9）</p> <p>・「養護学校義務化に反対する」『あゆみ』28、1976.2）</p> <p>・「あし舟の声——胎児エックに反対する」『青い芝』神奈川県連合会の手紙』[「青い芝」神奈川県連合会集書No.2、1976.10）</p> <p>・「焼畑殺人未遂事件小考」『あゆみ』36、1977.2）</p> <p>・「養護学校義務化に反対する」[「個性」とは別の教育]24、1977.4</p> <p>・「あゆみ』40、1977.11に再録）</p>	<p>・「障害者等級改善に関する」要望書』『青い芝』97、1975.9）</p> <p>・「CP解放運動のめざすもの」『青い芝の会、1975.9）</p> <p>・横塚他「障害者にとって労働とは何か」[国総会：『現代の眼』174、1976.4）</p> <p>・藤田正弘氏自殺への抗議行動に よせて（国総会『解放への道』『青い芝』98、1976.6）</p> <p>・「青い芝」神奈川県連合会第14回総会[1976.6.6]での発言』『あゆみ』33、1976.8）</p> <p>・「文部省の方針と法徳」『青い芝』99、1976.8）</p> <p>・「全国青い芝の会」総会カレンスを要望する』『「専断」判決に抗議する』[「青い芝」99）</p> <p>・「障害者の自立と解放とは」（梅原哲彦監修『シジュリスト』[「青い芝」99）</p> <p>・「要望書」[運輸大臣、東京陸運高長宛]1977.1.27[参考資料]：『あゆみ』39、1977.9）</p> <p>・「昭和54年度 養護学校義務化に関する公開質問状」[「青い芝」100）</p> <p>・「第15回総会[1977.4.3]冒頭の挨拶と発言」『あゆみ』42、1978.4）</p> <p>・「批判にあたって——障害者解放運動の現在の展望」（全障連結成大会報告集、1977.4）</p> <p>・「CPとして生きる 改訂版」[（全国青い芝の会事務局、1977.6）</p> <p>・「抗議文」（全日本交通運輸労働組合協議会宛）[1977.8.23]『あゆみ』39、1977.9）</p> <p>・「健全者集団に対する見解」[1977.9.28]『青い芝』104、1978.9）</p> <p>・「障害者の自立についての青い芝の会の見解」（厚生大臣渡辺美智雄宛）[1977.9.28]『あゆみ』41、1978.1）</p> <p>・「河野氏に当てた故横塚晃一会長の手紙」（1978.5.5）『青い芝』105、1979.3）</p>
<p>1977.4 青い芝の会、川崎市における車椅子使用者障害者のバス乗車拒否に対する抗議活動</p> <p>・横塚りる「私の意見」『あゆみ』38、1977.6）</p>	<p>1978.5 全国健全者連絡協議会、解散</p> <p>1978.7 横塚、死去</p> <p>・幸田純一「出会いから別れまで」／＊横塚真教「横塚君の歩みだま」『とくまう青い芝』33、1978.8）</p> <p>・幸田純一「横塚君を想う」『あゆみ』45、1978.10）</p> <p>1979.3 青い芝の会、全障連から脱退</p> <p>・横塚りる「横塚晃一の来期」『青い芝』105、1979.3）</p> <p>・介護ノート編集委員会『はやくゆつくり——横塚晃一最後の闘い』（私家版、1979.5；寺田純一「横塚君の死と私」）</p> <p>・二日市安『私的障害者運動史』（たいまつ新社、1979.11）</p>	<p>・「会長に就任して」『あゆみ』44、1978.7）</p> <p>・「告長文」『青い芝』104、1978.9）</p> <p>・「故横塚晃一一代への献詩」『あゆみ』43：「海の鳴る日」【無音の道】[秋の祭り]）</p> <p>・「障害者殺しの思想」[「声明書」]抗議文』『青い芝』105）</p> <p>・「誰の鳴る日」[詩]『声明書』抗議文』『青い芝』105）</p> <p>・「障害者運動とその思想」[福祉労働』3、1979.6）</p>	<p>12 [横塚晃一]「社会科学としての労働」[『CP解放運動のめざすもの（他二編）』]</p> <p>・「増補版「母よ！殺すな」」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p>
<p>1978.5 全国健全者連絡協議会、解散</p> <p>1978.7 横塚、死去</p> <p>・幸田純一「出会いから別れまで」／＊横塚真教「横塚君の歩みだま」『とくまう青い芝』33、1978.8）</p> <p>・幸田純一「横塚君を想う」『あゆみ』45、1978.10）</p> <p>1979.3 青い芝の会、全障連から脱退</p> <p>・横塚りる「横塚晃一の来期」『青い芝』105、1979.3）</p> <p>・介護ノート編集委員会『はやくゆつくり——横塚晃一最後の闘い』（私家版、1979.5；寺田純一「横塚君の死と私」）</p> <p>・二日市安『私的障害者運動史』（たいまつ新社、1979.11）</p>	<p>・「『解放理論研究会テキストNo.2』（解放理論研究会、1979.12）</p> <p>12 「序文（人は我々をアナーキストだと云う）」[「解放理論研究会」テキストNo.2]（CP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）」]（CP解放理論研究会 横塚りる宛、1979.12）</p>	<p>・「『愛こそ正しいのだ』（茨城『青い芝』23、1981.3）</p> <p>・和尙「折本善」[討論会]「愛・セックス・結婚」について」[茨城『青い芝』23）</p> <p>・「大仏空講義録」[1981.1]、[9.21]</p> <p>・「平特門と眞王伝承（一）」[『ときわ路』8、1982.5）</p> <p>・「平特門と眞王伝承（二）」[『ときわ路』9、1983.1）</p> <p>・「恋愛・結婚・性」[1983.8.15]改訂版[1984.4.22]</p> <p>・「先祖崇拜を見直す」[朝日ジャーナル] 1983.12.23.30号</p> <p>・「大仏空講義録2」[1983.1]</p> <p>16 竹本信直宛書簡[1984.2.6]</p> <p>17 CPについて」[1984.7]</p> <p>18 「最後の言葉」[1984.7]</p>	<p>・「『母よ！殺すな』」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p> <p>・「増補版「母よ！殺すな」」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p>
<p>1984.7 大仏、死去</p> <p>＊表中の「母よ！殺すな」は、花田春兆主宰同人誌『しものめ』（増補版、1981）にて収録された1年毎に「母よ！殺すな」が60年代は『しものめ』によって区切られているが、70年代以降は1年毎に「母よ！殺すな」で区切られているが、70年代以降は「青い芝」の動向については、若林克彦「軌跡 青い芝の会——ある個性と運動のあゆみ」（私家版、1986）と生活書院版「母よ！殺すな」所載の「青い芝の会、歴史」に負うところが大きい。大仏、横田、横塚の著述に関しては最大限検索に努めたつもりだが、なお遺漏があると思われる。＊改訂版では、事実関係の整理と、併せて新たな発見した著述を追加している。また大仏の主要著作等の前に「赤の数字」で番号を付しているが、これは山崎亮編「大仏空著作集（一）（二）（三）」における掲載順を示すものである。＊著作集でのテクニクの掲載順について、詳しくは上掲「大仏空の宗教思想と「青い芝」の会」を参照されたい。＊この対照表はもとも、事実関係を整理しつつ大仏の著述と横田、横塚のそれとの関連を私自身がイメ</p>	<p>・「『母よ！殺すな』」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p> <p>・「増補版「母よ！殺すな」」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p>	<p>・「『母よ！殺すな』」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p> <p>・「増補版「母よ！殺すな」」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p>	<p>・「『母よ！殺すな』」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p> <p>・「増補版「母よ！殺すな」」（すずさわ書店、1981.3；横塚りる「心の共同体」[1978.11]）</p>