

2010年3月
島根大学
社会福祉論集第3号抜刷

横塚晃一の思想と「宗教」
——1970年代「青い芝の会」の運動をめぐって——

山 崎 亮

横塚晃一の思想と「宗教」

——1970年代「青い芝の会」の運動をめぐって——

"Religion" in YOKOZUKA Koichi's Thoughts : On the Activities of the Japanese Association of Cerebral Palsy, the "Green Grass" in the 1970's

山崎 亮*

Makoto YAMAZAKI

要旨

日本の障害者自立運動の先駆的存在である「青い芝の会」の運動は、1970年代の日本社会にあって、初めて障害者の自己主張をラディカルに展開したものとして知られている。小論では福祉文化論の視点から、「青い芝の会」の中心メンバーであった横塚晃一の思想、とりわけ「健全者幻想」に焦点を合わせ、障害者としての自己のあり方を相対化しようとする彼の思想に伏在する独自の「宗教」を検討した。

キーワード：福祉文化論、「青い芝の会」、横塚晃一、「健全者幻想」、宗教

はじめに

日本脳性マヒ者協会「青い芝の会」は、1970年代、障害をもつ当事者の視点から日本社会のありようを厳しく告発し、のちの障害者運動の先駆的存在として大きな影響を与え続けている⁽¹⁾。このような「青い芝の会」の運動を支えた思想は、とりわけ、1973年から1978年まで「全国青い芝の会総連合」の会長を務めた横塚晃一(1935-78)の文章のなかに、その最も明晰な表現を見出すことができる⁽²⁾。あるいはむしろ、この時期の「青い芝の会」の思想は、横塚を中心にして展開されたとさえいえるだろう⁽³⁾。

あとで触れるように、1990年代以降、「青い芝の会」の運動や横塚の思想は、歴史学や社会学など、さまざまな分野で検討の対象となっているが、小論では福祉文化論の視点⁽⁴⁾から彼の思想を取り上げてみたい。まずは、70年代の「青い芝の会」の活動とその時代背景を一瞥するところから出発しよう。

1 「青い芝の会」の活動と時代背景⁽⁵⁾

「青い芝の会」は、1957年11月3日、東京都大田区で、東京都立光明学校——1932年に創設された日本で最初の公立の肢体不自由児学校——の卒業生を中心に、約40名の脳性

* 島根大学法文学部社会文化学科

「青い芝の会」をめぐる略年表

年	日本社会関連事項	「青い芝の会」関連事項
1945	敗戦。GHQによる間接統治。日本社会党結成。	
1946	公職追放。農地改革。日本国憲法。生活保護法。	
1947	教育基本法。独占禁止法。児童福祉法。	
1948	優生保護法。	
1949	中華人民共和国成立。身体障害者福祉法。	
1950	朝鮮戦争（～'53）。レッドパージ。日本労働組合総評議会（総評）結成。精神衛生法。生活保護法改正。	
1951	サンフランシスコ講和条約・日米安全保障条約。社会福祉法。	
1953	らい予防法。	
1955	自由民主党結成（保守合同）。「55年体制」の開始。国連加盟。初の「春闘」。	
1957	朝日訴訟。	・「青い芝の会」結成。
1958	国民健康保険法。	
1959	国民年金法。	
1960	安保闘争。「国民所得倍増計画」。	
1962	キューバ危機。	
1964	東海道新幹線開通。東京オリンピック。	・大仏空、茨城県でマハラバ村創設（～'69）。横塚晃一、横田弘らが参加。
1965	アメリカ、北爆開始。ベ平連結成。首相の諮問機関「社会開発懇談会」、コロニー設置の提案。	
1967	公害対策基本法。	
1968	バリ「5月革命」。	
1969	東大安田講堂事件。	・横塚、横田を中心に「青い芝の会」神奈川県連合会発足。これ以降、各地で同様の動き。
1970	大阪万博。社会福祉施設緊急整備五カ年計画。心身障害者対策基本法。	・「青い芝の会」神奈川県連合会、横浜市の障害児殺害事件の母親への減刑運動に対する反対運動。横田、「行動宣言」を発表。
1971	環境庁発足。	・映画《さようならCP》の制作。
1972	経済審議会、新経済五カ年計画で「重度心身障害者全員の施設収容」を提言。沖縄返還。	・《さようならCP》の上演活動。優生保護法改定反対運動。横塚、「青い芝の会」神奈川県連合会会長に就任。
1973	第一次石油危機。ベトナム戦争終結。	・日本脳性マヒ者協会「全国青い芝の会総連合」結成。横塚が会長に就任。
1974	東京ベ平連解散。	・「全国青い芝の会総連合」、春闘に初めて参加。養護学校義務化反対運動。
1976	ロッキード事件で田中角栄前首相逮捕。	・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。全国障害者解放運動連絡会議（全障連、横塚代表幹事）結成。
1977		・川崎市で車椅子障害者のバス乗車拒否に抗議して「青い芝の会」、「バスジャック」。
1978	日中平和友好条約。新東京（成田）国際空港開港。	・横塚、死去。

※立岩真也・定篠邦子「青い芝の会・歴史」（横塚晃一『母よ！殺すな』生活書院版に収録）、杉本章『障害者はどう生きてきたか』等により作成。

マヒ者により、相互の交流と親睦を目的として発足した。前頁の年表を見ても分かる通り、この時代、重度の身体障害者に関連する法規としては、傷痍軍人の救済を主眼にした身体障害者福祉法があるだけで、障害者支援のための制度はほとんど整備されていない状況だった。60年代を通じて「青い芝の会」は、身体障害者福祉法の改正や障害者を収容する国立施設の設立を当時の厚生省に陳情したりして、障害者の権利確立のために積極的に活動するようになる。しかし会の性格は、小山正義、横田弘や横塚晃一らが参加するようになった70年代から、さらにラディカルになっていく。

彼らはいずれも、マハラバ村と呼ばれる脳性マヒ者の生活共同体——茨城県新治郡千代田村上志筑の閑居山願成寺の住職、大仏空(1930-1984)が、自分の寺を開放して創設した⁽⁶⁾——に参加し、大仏の独自の教えに共鳴したメンバーだった⁽⁷⁾。1964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で大仏が殴打した事件を契機として、1969年に瓦解する。横塚たちはマハラバ村を離れたのち神奈川県に居を移し、同年、「青い芝の会」神奈川県連合会を発足させて、活発な運動を展開することになる。

70年代の「青い芝の会」の運動の出発点となったのは、1970年5月、横浜市で、二歳になる脳性マヒの娘を母親がエプロンの紐で締め殺した事件だった。しばしば生じる類似の事件の例に漏れず、「施設がない故の悲劇」として、世間の同情は殺害した側の母親に集中し、障害児の父母の会や地元の町内会による減刑運動も展開された。殺害された側の障害児のことはまったく顧みられず、検察でさえも起訴を躊躇するような状況に対して、「青い芝の会」は激しく抗議したのだった。それは、「働かざるもの人に非ずという価値観」が暗黙のうちに人々の意識にしみ込んでいる状況に対する異議申し立てであった。たとえば、横塚は1970年8月発表の「差別以前の何かがある」のなかで、次のように述べている。

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中に自分を見るから、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した人は一人もいなかった。[中略] 差別意識というような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(その中に自分をみつけるのか)の分かれ目である。(横塚晃一『母よ! 殺すな』、p.80)

「差別意識というようななまやさしいもので片付けられない何か」とは、要するに脳性マヒの子供に対する一般人の差別が、当人たちによってまったく意識さえされていない事態を指している。障害者に対するこのように無自覚の差別意識は、現在でも完全に払拭されているわけではないが、この当時はごくありふれたものだったといえる。この点を理解

するためには、当時の時代背景を簡単にふりかえっておく必要があるだろう。

与党自民党による保守政権と、社会党や共産党などの革新勢力を中心とした野党とが対立するという、いわゆる「55年体制」のもと、高度経済成長期——1955年から1973年にかけて年率10%を越える高い経済成長率を維持した——に突入した日本社会では、60年代に入ると、経済成長のひずみとして、都市への人口集中による過疎・過密や公害、交通事故の激増——交通事故による死者は1970年にピークに達し16,765名を数えた——等々、さまざまな社会問題が浮上する。他方では、高度経済成長を支える生産力至上主義が社会の全面を覆うようになり、生産性と効率性が第一の価値基準とみなされるようになる。このことを端的に象徴しているのは、たとえば歩道橋——老人や障害者などの社会的弱者への配慮をまったく欠いた——が最初に設置されたのが、高度経済成長只中の1963年であったという事実である⁽⁸⁾。

こうして「青い芝の会」の主張によれば、健常者と同じ生産性を担いきれない障害者は、「あってはならない存在」として、社会の表舞台から排除される結果となったのだ。事実、この時代、障害者の多くは義務教育免除によって学校にも通わず、自宅に閉じ込められて家族の庇護と監視のもとに置かれていた⁽⁹⁾。その一方で、首相の諮問機関「社会開発懇談会」による1965年の提言に基づいて、障害者を隔離する大規模施設＝コロニーが各地に建設され、他方では1966年、兵庫県から始まって各地の自治体に広がった「不幸な子供を生まない運動」や遺伝相談などに代表される優生学的な施策が、60年代後半から70年代にかけて強化されたのである⁽¹⁰⁾。

さて、横浜の障害児殺害事件では、結局、懲役2年執行猶予3年の有罪判決が下されるが、この事件を契機として「青い芝の会」の運動はいっそう急進的になっていく。脳性マヒ者の自己主張として1971年に製作されたドキュメンタリー映画《さようならCP》——CPとはCerebral Palsy（脳性マヒ）の略である。映画には横田弘と横塚晃一を中心に、当時の「青い芝の会」のメンバーが総出演している——⁽¹¹⁾の上映活動、1973年の優生保護法改定——障害の可能性のある胎児の中絶を認める「胎児条項」を追加する——反対運動や1974年の養護学校義務化反対運動、さらに1977年には車椅子障害者の乗車拒否を続けるバス会社に対しての「バスジャック」など、直接行動による抗議運動が続けられ、「障害者でどこが悪いんだ」あるいは「健全者は敵だ」とする「過激な活動」が、世間の注目を引くようになる。

そのような「過激な活動」の方向性を端的に示すのが、横田弘が1970年に起草した有名な「行動宣言」だった⁽¹²⁾。そこでは障害者（CP者）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る偽善性の糾弾、妥協を排した絶えざる問題提起の必要性が強調されている。さらに「社会的弱者救済」をスローガンに掲げた1974年の春闘では、障害者の待遇改善が闘争目標の一部に組み込まれ、労働運動や学生運動と障害者運動との連携も図られるようになる⁽¹³⁾。けれども74年春闘では、労働者は月額3万円の史上最高のベースアップを実現したにもかかわらず、障害者に対しては一律2,000円の一時金が支給されただけに終わった。また1977年には健常者の支援グループと「青い芝の会」との間の軋轢が

表面化し⁽¹⁴⁾、その翌年には、10年近く会の活動を牽引してきた会長の横塚が42歳の若さで死去するに及んで、「青い芝の会」の「過激な活動」は終息していく。

このような「青い芝の会」のラディカルな運動の背景には、60年代後半以降、学園闘争を支えた全共闘運動や「ベトナムに平和を市民連合」（ベ平連）など、既成の左翼の枠組みを超えた反体制・反権力の時代的な雰囲気、色濃く反映していたと見ることもできるだろう。

2 横塚晃一の思想

では、「青い芝の会」の運動を支えた思想はどのようなものであったのか。横塚の文章を通じて、その概要を眺めておこう。『母よ！殺すな』に納められた彼の文章のほとんどは、「青い芝の会」の機関誌『あゆみ』や『青い芝』に掲載され、もっぱら脳性マヒ者の読者を想定した比較的短いものばかりである。前節でみたように、それらの論考は、差別の対象として意識すらされていなかった障害者による自己主張をその根幹のテーマとしつつ、時々トピックスに応じて様々な提言や問題提起を行なっている。もちろんそこには、健常者や国家権力に対するラディカルな糾弾も含まれてはいるが、しかし他方で、現在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が数多く散りばめられている。一例を挙げるなら、たとえば横塚は次のように述べている。

権力による隔離政策を許す限り障害者福祉はあり得ないし、人間社会のあり方としても望ましいとは思われない。

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。（「施設のあり方について——施設問題への提言」'71.8。横塚前掲書、p.48）

この文章では脱施設や障害者の自立生活への志向が語られているが、さらにそこにノーマライゼーションの理念を読み込むことも可能だろう。周知のように、ノーマライゼーション——障害者も健常者と同じ地域社会の一員として日常生活を送るのがノーマルな状態であるとする——は、1950年代の北欧から始まって世界じゅうに広がってきた理念であるが、当時の日本ではまだほとんど知られていなかった。その意味では、これはきわめて先駆的な着想といえる。

あるいはまた、横塚は次のように述べている。

我々障害者は、一束かつげなくても落ち穂を拾うだけ、あるいは田の水加減をみているだけでもよしとすべきであり、更にいうならば寝たっきりの重症者がオムツを替えて貰う時、腰をうかせようと一生懸命やることがその人にとって即ち重労働としてみられるべきなのです。このようなことが、社会的に労働としてみとめられなければならないし、そのような社会構造を目指すべきだと思います（「障害者と労働」'72.3。横塚前掲書、pp.55f.）。

労働観をめぐっては、マハラバ村でも激論が戦わされたという大仏空の証言があるが⁽¹⁵⁾、「働かざるもの人に非ず」という当時の価値観に抗して障害者の自己主張を貫徹するためには、生産性を基準としない労働観への転換を通じて、障害者に対する健常者の意識変容を迫る視点の形成は必須のものであった。ただし、このような反能力主義的労働観を実際の社会生活のなかにどう位置づけるかは、現実にはなかなか難しい問題であろう。のちに表面化する、障害者支援の健常者グループと「青い芝の会」との軋轢を、そのような困難性の一例として取り上げる向きもある⁽¹⁶⁾。

さらに次の文章はどうだろうか。

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。（「不合理な存在として」'74.3。横塚前掲書、pp.83ff.）

ここに見られるのは、障害者の自己主張を通じて社会や健常者のあり方を相対化することこそが、障害者の社会参加であるとする認識であり、それは、障害を切り口に福祉のみならず社会や文化をもとらえ直そうとする障害学の視点⁽¹⁷⁾を先取りするものといえる。このように「青い芝の会」あるいは横塚の思想は、従来の社会運動にありがちな硬直したイデオロギーに基づくものではなく、障害者としての生活実感に根ざしたものだからこそ、現在にまで通底する普遍性を担い得たのだ、と評してもかまわないだろう。

このような「青い芝の会」の運動あるいは横塚の思想に関しては、90年代以降、歴史学、社会学、倫理学、障害学など多様な分野から取り上げられ⁽¹⁸⁾、日本において障害者自身が初めて思想的自己主張を行った事例として高く評価されるとともに、その運動の限界についてもさまざまな指摘がなされている。たとえば健常者と障害者との対立の構図への固執

が両者の連帯を阻み、運動の衰退をもたらした⁽¹⁹⁾、あるいは障害者の自己主張を支える独自の文化を確立することができなかった⁽²⁰⁾等々。たしかに現在の時点から顧みて、「青い芝の会」の運動の功罪をあげつらうことはいかにもたやすいが、ここでは、宗教学を基軸とする福祉文化論の視点から、横塚の思想の中核をとらえてみたい。その際、とくに注目したいのは、横塚のいう「健全者幻想」である。彼は次のように述べている。

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の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。（「脳性マヒ者として生きる」'72.4。横塚前掲書、p.64）

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。（1972年、《さようなら CP》長崎大学上映会での発言。同書、p.177）

最初の引用に見られるように、「健全者幻想」とは、健常者を実体視し、健常者こそが人間のあるべき姿であって、障害者はそのような健常者にできるだけ近づけるように努力しなければならないという発想のことである。したがって、二番目の引用に見られるように、「健全者幻想」からの脱却は、「自己喪失」状態に陥っている障害者が、みずからの「自己」を回復する——ありのままの障害者を肯定する——、あるいはあるべき「自己」を創出する第一歩となる。そのためには家族のくびきから脱して「街へ出る」こと、すなわち積極的な社会参加が必要とされるのである。と同時に、このような「健全者幻想」の指摘は、障害者自身の内面に、障害者を否定する、あるいは障害者を差別する発想が潜んでいることの指摘ともなる。いいかえればそれは、障害者が自己を絶対化して世間や権力を一方的に指弾するのではなく、批判の矛先をみずからの内面にも向け、自己自身を相対化する視点を意味している。そしてこの点にこそ、横塚の思想の中核を見ることができると思われるのである⁽²¹⁾。

3 相対化の視点と超越者——横塚晃一の「宗教」

とりわけ興味深いのは、横塚が、このような「健全者幻想」の根底に、人間の宿命とも

いうべきエゴイズムを見据え、さらにこれを「罪悪性」ととらえている点である。横塚は次のように述べている。

あなたのおっしゃる通り、わが子の無事を祈り、五体満足であることを願わぬ親はないでしょう。しかし（言葉尻をつかむわけではありませんが）「いつわらざる親の心情ではないでしょうか」というように一般化することによって、あなた自身の責任（罪悪性）を回避していることに気がつかなければなりません。〔中略〕これは私自身を責めているといった方が適切かもしれません。自分より重い障害の人を見れば「私はあの人より軽くてよかった」と思い、また知能を侵されている人を見れば「自分は、体はわるいが幸いあたまは……」と思うのです。

なんとあさましいことでしょう。そのように人間とはエゴイスティックなもの、罪深いものだと思います。この自分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。お互いの連帯感というものはそこから出てくるのではないのでしょうか。〔中略〕先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ないと思います。その根底に自分の罪悪性を省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恵みであり、所謂やってやるという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」'71.8。横塚前掲書、pp.36f.）

これは、T 婦人からの書簡——みずからの出産時の不安感を率直に述懐して横塚夫人の妊娠を気遣う——に対する返信の一節である。五体満足を願うみずからのエゴイズムを無意識のうちに隠蔽する T 婦人の書簡に触発されて、横塚も、自身のうちに潜むエゴイズムを赤裸々に吐露し、その「罪悪性」を強調してみせる。ここではエゴイズムは、「健全者幻想」を推進する原動力と目されている。しかも、みずからの内奥の「罪悪性」の自覚が暗にすべての人間に求められ、その帰結として真の連帯の可能性、「慈善的官僚的」ではない真の福祉の可能性が構想されるのである。

このような人間の「罪悪性」の認識自体、きわめて宗教的であるといわねばならないが、それはさらに、親鸞の『歎異抄』——夫人の証言によれば（横塚前掲書、p.268）、横塚が座右の書とし、心の拠り所としていた——における悪人正機説に淵源するものとされる。『ジュリスト』臨時増刊号（No.572、1974 年 10 月）に掲載された「ある障害者運動の目指すもの」のなかで、横塚は次のように述べている。

「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〕その神髄は悪人正機、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

かはにあみをひき、つりをして世をわたるものも、野やまにしゝをかり、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」（心身の修業を行い勉学にいそしみ他人に施しなどをする）のできる、いわば恵まれた人達なのである。（横塚前掲書、pp.111f.）

要するに親鸞の悪人正機説にあつては、自己の「罪悪性」を自覚する——「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」——悪人こそが、阿弥陀如来によって救済されるのであるが、横塚は、この場合の善人を健常者に、また悪人を障害者に置き換えるのである。それは、この引用箇所直後に明示されるように、また小論の註(7)でもすでに触れたように、直接には大仏空の教えに由来するものであったが、いずれにせよ、みずからの「罪悪性」を自覚する「悪人」としての障害者という発想が、「健全者幻想」批判による自己の相対化を導き出したと見ることが出来る。大仏の導きによる『歎異抄』との出会いが、障害者自身を相対化する横塚の視点の形成において、決定的な契機として作用したのである。

今ひとつ、このような視点を生み出した大きな要因として、マハラバ村での共同生活の挫折体験を挙げることができるだろう。小論の1節で触れたように、マハラバ村の共同生活は、村内外の様々な葛藤・軋轢によって崩壊したのだが、とりわけメンバーのうちの3組のカップルの結婚・出産により、健常者社会への憧れが一気に高まって、障害者の自立を説く大仏の教えと対立したことが、その最大の要因であった、とされる。執筆年代は不明ながら、おそらくマハラバ村を離れてまもなくの横塚の文章に、次のような一節がある。

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。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。（横塚晃一「敗軍の兵」〔整肢療護園同窓会『同窓会会報』33：小山正義『いきざま』所収の「資料Ⅲ」、p.187より引用〕）

実際この挫折体験は、横塚たちに、自己の内面にある「罪悪性」を痛感させ、ある種の「宗教」を待望させたに違いない。もっとも、この引用文以外で横塚がマハラバ村での体験と挫折に直接言及しているのは、唯一、先ほど引用した「ある障害者運動の目指すもの」だけであり、また親鸞の悪人正機説への言及も後者の論考以外には見あたらない⁽²²⁾。しかも、横塚が自身の信仰について明示的に触れた箇所も皆無である。

ただ、このような人間の「罪悪性」の認識の背後に、横塚独自の信仰が伏在していた可能性は、状況証拠から窺うことができる。ひとつは、「ある障害者運動の目指すもの」と同じく1974年に書かれた「鶏にみる弱者考」の文章である。横塚は、結局のところ労働運

動によって障害者運動が利用される結果に終わった 74 年春闘の挫折体験に触れたのち、論考の末尾で次のように述べる⁽²³⁾。

もちろん障害者問題に関わっている人達が、悪意を持っているのではなく、それどころかまじめに真剣に自分自身の問題として取り組んでいるのであるにもかかわらず、真剣に取り組めば取り組む程、相手に肉薄すればする程、相手を傷つけ窮地に追いこむ結果になってゆくのである。

このようにすべての行為を愛でも善でも正義でもないとした時に、後に残されたものは絶望なのである。

障害者問題に関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、多くの人はずっと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。しかし問題の根深さにたじろぎ、自分の力不足を理由に身を引くとすれば明らかに逃避であり、何よりも自己に対する裏切りであろう。〔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ない。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」に待っ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」'74.10。横塚前掲書、pp.149f.）

とくに最後の段落はいささか難解であるが、ここで横塚は、障害者問題の難しさ、差別意識の根深さを慨嘆しつつ、みずからの内なる「罪悪性」に絶望しながらも、その絶望の果てに、同じくみずからの「罪悪性」に絶望した他者と「悲しみ」を共有できる「この上なくすばらしい世界」を待ち望むのである。そして絶望の徹底が「この上なくすばらしい世界」へと転換するというこの逆説的な希望が成立するためには、おそらく何らかの超越者——もとよりそれは、阿弥陀如来に限定されない——への信仰が必要だったはずである。

このように、横塚の「宗教」の存在を想定する傍証としては、さらに以下の文章を挙げることができる。

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）への帰依がなければならぬでしょう。横田氏はそれのできる数少ない障害者の一人だと思います。（「或る友への手紙」'70.10。横塚前掲書、p.33）

ここでは、「社会的・人間的罪の告発」たる障害者運動を継続していくためには「人間に対する深い信頼」と並んで「絶対者（神・仏）への帰依」が必要であるとされる。もとよりここで指摘された条件は、直接には仏教者を自認する横田弘⁽²⁴⁾に向けられたものであ

るが、しかしそれにとどまらず、「青い芝の会」の運動を会長として牽引していた横塚自身にもそのままあてはまらねばなるまい。帰依の対象となる絶対者の支えがなければ、絶望の果てに辿り着く「悲の場」が「この上なくすばらしい世界」として、横塚の希望の対象となることはあり得なかつただろう。

おわりに

もとより、横塚の思想の根底に「絶対者への帰依」、超越者への信仰が伏在していたとしても、それはたまたまマハラバ村での大仏との出会いが機縁となったものであり、そのような信仰が障害者運動に必然的だというわけでは決してない。超越者への信仰抜きでも、自己を相対化する視点は成立するはずである。しかしながら悪人正機説なしには横塚の自己相対化の視点は決して生まれなかつただろうし、現在も人を惹き付けてやまぬ彼の思想の深みと強さは、超越者に対する彼の信仰、すなわち彼の「宗教」によって最終的に支えられていた、と考えられるのである⁽²⁵⁾。

最後に、宗教学の問題として一言触れるとするならば、キリスト教や仏教など既成宗教による慈善事業としての福祉活動といった従来の月並みな観点からではなく、宗教と福祉との一つの接点を新たに示すものとして、横塚の思想をとらえることも可能ではないかということが、小論のささやかな結論のひとつとなるだろう。

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、2008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、さらに思想的な影響については、杉野昭博『障害学——理論形成と射程』（東大出版会、2007年、pp.211ff.）などを参照されたい。

(2)横塚晃一が書いた文章（口述筆記）のほとんどは、横塚晃一『母よ！殺すな』（生活書院、2007年；原著＝すずさわ書店、1975年）に収められている。

(3)横塚以外の「青い芝の会」の中心メンバーとしては、横田弘、小山正義らがいる。その著作には、横田弘『障害者殺しの思想』（JCA出版、1979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、2004年）、小山正義『いきざま——ある脳性マヒ障害者の半生』（JCA出版、1981年）、同『マイトレア・カルナ——ある脳性マヒ者の軌跡』（千書房、2005年）などがある。

(4)ここでいう福祉文化論とは、広義の文化の問題として福祉を位置づけようとする枠組みを意味する。その詳細については、拙稿「『福祉文化』考——『福祉文化』の終刊に寄せて」（『島根大学社会福祉論集』2号、2008年）を参照されたい。

(5)この節の記述は、主に荒川章二・鈴木雅子「1970年代告発型障害者運動の展開——日本脳性マヒ者協会「青い芝の会」をめぐる」（『静岡大学教育学部研究報告（人文・社会科学篇）』47、1996年）、鈴木雅子「高度経済成長期における脳性マヒ者運動の展開——日本脳性マヒ者協会「青い芝の会」をめぐる」（『歴史学研究』778、2003年）、な

らびに杉本章前掲書に拠っている。

(6)岡村青『脳性マヒ者と生きる——大仏空の生涯』(三一書房、1988年)によれば、大仏の父晃雄は、天台宗の寺院に養子に出されながら、後に還俗して救世軍に身を投じ、さらには治安維持法容疑で入獄した経験もある異色の人物であった。彼は、1944年の暮れ、乞われて願成寺——もともと平安初期の徳一大師の開祖伝承をもつ古刹で、永らく無住であった——の住職となり、その再興に尽力する。茨城県の障害者団体の活動に参加していた大仏空は、やがて東京の「青い芝の会」の活動にも関わるようになり、1963年の父の死後、願成寺の住職を継いでマハラバ村を開設したのであった。

(7)横塚にせよ横田にせよ、このようなマハラバ村での体験、さらには障害者の自立を説く大仏空の教えが、彼らの思想形成に決定的な影響を及ぼした、と繰り返し述べている。マハラバ村での壮絶な生活については、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、1975年)に詳しい。大仏の評伝である岡村青前掲書の、マハラバ村に関わる記述も、基本的には本書に拠っているように思われる。ただ、大仏自身の思想については、本人が著述をほとんど残していないこともあって、必ずしも判明とは言い難い。

大仏による文章としては『ころび草』への序文があるのみであり、それ以外には小山正義『いきさま』に、「おのれの地獄を見きわめよ」という、1975年8月15日付のインタビュー記事が収められている程度である。もっとも、『ころび草』のなかの「異端の系譜」の章は、マハラバ村での大仏の教えの横田による総括となっているが、文体からみると大仏本人が書いたか、あるいは少なくとも彼の手が大幅に入っているように思われる。内容的には、「おのれの地獄を見きわめよ」の論旨をより詳細に展開したものといえる。しかしながら、親鸞の悪人正機説の「悪人」に障害者を当てはめ、その系譜を「厭離穢土・欣求浄土」の浄土教から「草木国土悉皆成仏」の天台本覚思想、さらにはマニ教やゾロアスター教の善悪二元論にまで遡らせる、ユニークだが飛躍の多い議論は、統合的な理解を困難にしている。

そのせいもあるのだろう、管見の及ぶかぎり、大仏の思想を的確にとらえた論考は現われていない。たとえば、彼の思想を、悪人正機説に依拠しつつ障害者と健常者とを対立させる「二元論的世界観」ととらえる鈴木雅子の考察(荒川・鈴木前掲論文、pp.17f.)も、また同じく悪人正機説と毛沢東の「矛盾論」を拠り所として、大仏は、矛盾した存在としての障害者の独自性を意味づけようとしたとみる副田義也の解釈(「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、2008年)、pp.270f.])も、いささか勇み足のように見える。

いずれにせよ大仏は、破天荒な父親への反発から一時は日本全国を放浪したり、障害者の支援活動に携わったりするなかで、みずからの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。

(8)杉本章前掲書、p.85。

(9)当時の障害者が置かれていた具体的な状況について、当事者の視点からのものとして

は、たとえば横田弘『障害者殺しの思想』の第4章「障害者はどのように生きたか」を参照されたい。また、山下幸子『「健常」であることを見つめる——一九七〇年代障害当事者／健全者運動から』（生活書院、2008年、pp.85-89）には、障害者を支援するボランティアの健全者の視点から、家族のなかに埋没させられていた当時の障害者たちの状況がリアルに描かれている。

(10) 松原洋子「日本——戦後の優生保護法という名の断種法」（米本昌平・松原洋子ほか『優生学と人間社会——生命科学の世紀はどこへ向かうのか』〔講談社現代新書、2000年〕）、とくに pp.208-219 を参照のこと。

(11) 原一男監督作品。2000年にパイオニア LDC から DVD が発売されている。

(12) 行動宣言は、「われらは自らが CP 者である事を自覚する」「われらは強烈な自己主張を行なう」「われらは愛と正義を否定する」「われらは問題解決の道を選ばない」の4ヶ条からなり、各条には簡単な説明が付されている。その詳細については、横田弘『障害者殺しの思想』の第五章「われらかく行動する」、とくに pp.114-123 を参照のこと。ちなみに1975年には5番目の条項として「われらは健全者文明を否定する」がつけ加えられた。

(13) たとえば、60年代後半から70年代前半にかけての全共闘を中心とした新左翼運動について、浩瀚で周到な分析と考察を展開した小熊英二は、1970年の日米安全保障条約の自動延長を契機に、学生運動が多様な問題群——在日朝鮮・韓国人や障害者などの被差別マイノリティ、反天皇制、反公害など——に目を向けるようになった事態を「一九七〇年のパラダイム転換」と呼び、その典型例の一つとして「青い芝の会」の活動を取り上げている（小熊英二『1968【下】——叛乱の終焉とその遺産』〔新曜社、2009年〕、pp.263f.）。

(14) この間の経緯については、副田義也「青い芝のケア思想」（上野千鶴子他編『ケアその思想と実践1：ケアという思想』〔岩波書店、2008年〕）や山下幸子前掲書に詳しい。

(15) 「障害者が働くとはどういうことか」という議論もさんざんしたわけです。結局、労働とは現代文明の中にあるものであって、われわれが働いて、いくらかでも稼ぐとはどうなんだということ。手の動かない奴がいて、全然手の動かないのと、自由に動く奴が働いたら、もらう金は違うんじゃないかとか。テメエが働いたんだから、その金はテメエのものにするのはあたり前じゃないかとか。働けない奴はどうするんだとか、いろんなことを議論し、殴り合いまでやった」（「おのれの地獄を見きわめよ」〔小山前掲書、pp.131f.〕）

(16) 副田前掲論文を参照のこと。

(17) 1980年代以降の欧米の disability studies の隆盛を契機として、日本では90年代後半に本格化した、「障害」をめぐる当事者性の強い学問領域を指す。その概観としては石川准・長瀬修編『障害学への招待——社会、文化、ディスアビリティ』（明石書店、1999年）や杉野昭博前掲書などがある。

(18) その嚆矢は、「青い芝の会」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——家と施設を出て暮らす障害者の社会学』〔藤原書店、1990年：増補改訂版＝1995年〕）だった。

(19) 荒川・鈴木前掲論文や副田義也前掲論文を参照のこと。

(20) 倉本智明「未完の〈障害者文化〉——横塚晃一の思想と身体」（『社会問題研究』47-1、1997年）や同「異形のパラドックス——青い芝・ドッグレッグス・劇団態変」（石川准・長瀬修編前掲書）などを参照のこと。

(21) 小論とは異なる、ある種の倫理主義的な視角からではあるが、この点を強調する論考としては、森岡正博「障害者と「内なる優生思想」」（同『生命学に何ができるか——脳死・フェミニズム・優生思想』〔勁草書房、2001年〕）がある。

ちなみに「健全者幻想」という言葉は、『母よ！殺すな』で見るとは、1972年3月発表の「カメラを持って」が初出であるが、内容的にはすでに1970年4月の「脳性マヒ者の社会参加について」の以下の文章にはっきりと現われている。

一体一般世間などというものが実体として、固定した存在としてあるのだろうか。私に言わせればそんなものはありはしないのだ。それぞれの立場、職業、収入、主張、みな千差万別である。その千差万別の混沌としたものが社会なのである。実体のないものを追い求めるように教育され、そして実体のない幻の世間というものを至上に置き、それを追いかけるということは一生追いかけても追いつける道理はない。脳性マヒ者が世間一般並みにとって世間にあこがれることは不当な差別を助長するにすぎず、ひいては自己の存在そのものを否定する結果になるのではあるまいか。（『母よ！殺すな』p.90）

さらに、このような発想は、大仏空の教えにまで遡ることができる。たとえば、「おのれの地獄を見きわめよ」のインタビューのなかで大仏は次のように述べている。「今の世の中が労働中心・生産中心で、労働ができないものは人間でない。そういう文明のなかで、親だって、自分自身だって、そう考えちゃう。親や社会がそう考えると同じように、自分自身もそう考えちゃう」（小山前掲書、p.136）。もっとも、このような萌芽的な発想を、当事者の立場からさらに深化させ、「健全者幻想」という明確な言葉として定着させたのは、横塚のオリジナリティといえよう。

(22) この論考が掲載された『ジュリスト』臨時増刊号(1974.10)は、著明な社会福祉学者である佐藤進と一番ヶ瀬康子の編集で「福祉問題の焦点」という特集を組んでいた。大半が「青い芝の会」の機関誌に掲載された横塚の論考にあって、この号に掲載された「障害者運動の目指すもの」は、唯一、全国の書店で一般の読者——といってもほとんどが法曹関係者か福祉関係者であったろうが——の目に触れる可能性をもっていた。おそらくそのことを意識したのであろう、横塚は、実際に裁判所に提出した意見書や街宣に用いたビラなどの一次資料も織り込みながら、横浜の障害児殺害事件への異議申し立て、優生保護法改定案反対運動の経過を報告している。さらに、「青い芝の会」の運動の根底にあるものとして、大仏空の教えとマハラバ村における共同生活の顛末を書き記すのである。その意味でこの論考は、横塚が1974年のおそらく半ばの時点でのみずからの思想を一般向けに開陳

した総決算の論文とも読める。

(23)『母よ！殺すな』に掲載された論考にはすべて、末尾に初出誌名が記されているのだが、この「鶏にみる「弱者考」」のみは、1974年10月という執筆時期が記されているだけである。1975年2月に出版された初版の『母よ！殺すな』では、この論考が最後に置かれ、そのあとに、1972年の《さようなら CP》の上演会での討論記録が、いわば附録として収められていた。その意味では、この書き下ろしの論考の末尾は、本書全体の結語として、横塚の当時の心境を吐露したものとみなしてもいいように思われる。

(24)1975年の『ころび草』ならびに1979年の『障害者殺しの思想』の奥付の著者略歴には、「1953年、回心、仏教信者になる」とある。これから見るかぎり、1933年生まれの横田はマハラバ村に参加するかなり以前、20歳にして仏教に入信していたことになる。

(25)この点に関連して、自己相対化の視点としての横塚の「健全者幻想」批判を、1968年以降の全共闘運動のキャッチフレーズの一つとなった「自己否定」の発想と対比させてみるのは、きわめて興味深いと思われる。というのも「自己否定」は、もともと東大全共闘において、研究職をめざす大学院生や助手たちが、社会的にも知的にも特権的な位置に立っているとの自覚のもとに、そのように特権的な自己を否定するという、ある種の自己相対化の試みとして始まったものだったからである。もちろん、「健全者幻想」の払拭という横塚らの発想は、もともと「自己喪失」状態に陥れられていた障害者の自己を回復するという契機も含まれていて、その点で全共闘の「自己否定」とは相反するベクトルを示していたといえようが、しかし、自己の内面にも否定さるべき障害者差別が健常者同様に巣くっているとみて、自己の立場を相対化しようとする点では、両者は通底していた。

ところが、東大安田講堂事件直後の『世界』1969年2月号に掲載された見田宗介「失われた言葉を求めて——想像力の陣地の奪還」を援用しつつ小熊英二が見るところでは（小熊英二『1968【上】——若者たちの叛乱とその背景』[新曜社、2009]、pp.802f., 878f.）、闘争が激化するなかで、「自己否定」の観念が一人歩きしてリゴリズムに傾斜した結果、逆に特権を否定した自己を絶対化する契機となり、内ゲバを支える論理として「自己否定」はいわば呪文の如く作用するようになった、とされるのである。すなわち、ひとたび自己の特権が否定されてしまうと、あとは「際限のない自己絶対化への傾斜」（見田宗介前掲論文、p.70）が結果したのであり、みずからの特権を否定し終えた自己は、他者に対して日和見を許さずひたすら「自己否定」を迫る絶対的な高みにまで上り詰めることになる。このような「際限のない自己絶対化への傾斜」による陰惨な内ゲバはやがて連合赤軍事件へと辿りついたのであったが、それは、絶対化への歯止めを自己以外の超越者に求めることができなかつた全共闘運動のひとつの帰結だった、と見ることも可能だろう。

[付記] 小論は、2008年度・2009年度後期開講の共生社会文化特論の授業内容の一部、ならびに第3回山陰社会福祉研究会（2009年6月27日）での私の発表「私はなぜここにいるのか——福祉文化論の挑戦」の内容をさらに展開したものである。