

動物の発見

- 16 拙稿「憶良の挽歌―敬和為熊擬述其志歌―」『古典学』六号
 17 拙稿「筑前国志賀白水郎歌―憶良の官僚的側面―」『日本文学』50年3月号

18 「憶良の嗟嘆」『国文学』11の3

19 撫_ニ導_ニ百姓_ニ勸_ニ課_ニ農_ニ桑_ニ心_ニ存_ニ宇_ニ育_ニ能_ニ救_ニ飢_ニ寒_ニ実_ニ是_ニ国_ニ郡_ニ之_ニ善_ニ政_ニ也。若_ニ有_ニ身_ニ在_ニ公_ニ庭_ニ心_ニ願_ニ私_ニ門_ニ妨_ニ奪_ニ農_ニ業_ニ侵_ニ畔_ニ万_ニ民_ニ実_ニ是_ニ国_ニ家_ニ之_ニ大_ニ蠹_ニ也。宜_ニ其_ニ勸_ニ催_ニ産_ニ業_ニ資_ニ産_ニ豊_ニ足_ニ者_ニ為_ニ上_ニ等_ニ雖_ニ加_ニ催_ニ勸_ニ衣_ニ食_ニ短_ニ乏_ニ者_ニ為_ニ中_ニ等_ニ田_ニ疇_ニ荒_ニ廢_ニ百_ニ姓_ニ飢_ニ寒_ニ因_ニ致_ニ死_ニ亡_ニ者_ニ為_ニ下_ニ等_ニ十_ニ人_ニ以_ニ上_ニ則_ニ解_ニ見_ニ任_ニ。又_ニ四_ニ民_ニ之_ニ徒_ニ各_ニ有_ニ其_ニ業_ニ今_ニ失_ニ職_ニ流_ニ散_ニ此_ニ亦_ニ国_ニ郡_ニ司_ニ教_ニ導_ニ無_ニ方_ニ甚_ニ無_ニ謂_ニ也（靈龜元年五月）

20 賜_ニ大_ニ宰_ニ帥_ニ從_ニ三_ニ位_ニ多_ニ治_ニ比_ニ真人_ニ池_ニ守_ニ綾_ニ一_ニ十_ニ疋_ニ絹_ニ廿_ニ疋_ニ綿_ニ三_ニ百_ニ屯_ニ布_ニ一_ニ百_ニ端_ニ褒_ニ善_ニ政_ニ也（養老元年二月）

例えば靈異記に次のような話がある。（古典文学大系による）
 上十六 大和の国に一の丈夫有り。郷里姓名未だ詳かならず。
 天骨不仁生命を殺すことを喜ぶ。其の人、兔を捕へ皮を剥りて野に放つ。

ここに兎がいるように、〈兎〉が発見された。この兎は古事記で神々と話したり、東歌で農民から狙われたりしている兎とは違って

賜_ニ出_ニ雲_ニ守_ニ從_ニ五_ニ位_ニ下_ニ石_ニ川_ニ朝_ニ臣_ニ年_ニ足_ニ繩_ニ卅_ニ疋_ニ布_ニ六_ニ十_ニ端_ニ正_ニ稅_ニ三_ニ万_ニ束_ニ賞_ニ善_ニ政_ニ也（天平十一年六月）など、他にも多い。

21 拙稿「賢良―大伴旅人論―」『上代文学』34号

22 注17参照

23 この「思子等歌」は、土屋文明氏によると「五教」の父義母慈に基づいて部民教導を行ったものとされる（『万葉集私注』巻五）

24 最近土橋寛氏は憶良の「士」の意識を『孝経』の立_ニ身_ニ行_ニ道_ニ揚_ニ名_ニ於_ニ後_ニ世_ニ以_ニ頭_ニ父_ニ母_ニ孝_ニ之_ニ終_ニ也

に典拠を求められ、「孝之終」を全うできなかった憶良が、八東に対して『孝経』の教えを実現できるよう激励したのだとする（『日本文学』51年6月号）。

渡部和雄

る。それは生活的に共存しているだけではなく、人間の意識を侵略するよう存在しはじめたのである。意識を侵略するとは〈意識〉を存在せしめることでもある。

然して後に久しくあらざる頃に、毒しき瘡、身に遍く、肌膚ただれそこね、苦しび病むことたぐひなく、終に愈ゆることえず、叫びおらびて死ぬ。

と続いている。文というものの運命がそうであるように、単に男との空間的接触で兎があるのではなく、兎とその男の關係が人々の前に設定されるわけである。いわば兎と男との關係が人々の見つめる舞台におかれたわけで、その台本を作ったあるものの目も存在していた。動物が何故、台本に書き込まれたのか。それは日本の情熱に、

ああ現報甚だ近し。己を怒りて仁なるべし。慈悲なくあらざれ。

と、漢文訓読体とはかくも素晴らしいものかと思われるほどの、日本語には珍らしく格調高く表現された文章によって明きらかである。いわば男も兎も、その〈慈悲〉という舞台の俳優であったわけである。

この男は「大和の国に一の壯夫有り」という形で現われる。〈国〉を対象化できているから、男は村落共同体の生活人であることを超越している。「大和国」という行政区劃の中で浮遊しているわけである。村落共同体を超越して、行政の中を歩くということは、それは律令国家の官人になることであるか、逆にその官人組織に相應した被支配階級を生きることである。そうした文明段階では、男は「郷里姓名未だ詳かならず」という設定でも生存が可能なのである。台本が村落共同体をつき破ったところで発想されている。男はほんのわずかにも生産共同体の構造を担ってはいないのである。上の

吾は此の家長の父なり。吾先の世に人に与へむと欲ふが為に、子に告げずして稲十束を取れり。所以に今牛の身を受けて先の債を償ふなり。

には律令制に取り残された〈父〉の姿がある。いわば悲惨な生産共同体崩壊の姿がある。この形から〈罪〉が成立し、この律令からの欠落の姿が、宗教の台本では〈牛〉という罪の姿をとって現わされる。上二十には「僧、湯を涌かす分の薪を用ちて他に与へ、牛と作りて役はれ、奇しき表を示す縁」がある。宗教ではこうして、人はその罪の因によりて牛となるのであるが、その罪は共同体からくるものでもなく、律令からくるものでもない。

下二十九 村童、戯に木の仏像を剋み、愚夫斫り破りて、現に悪死の報を得る縁 紀伊国海部の郡仁嗜の浜中の村に有ニ

愚癡夫 姓名未詳也。自性愚癡にして因果を知らず。

という風に、ここでも生産共同体の一人の男は〈仏像〉によって選らび取られるのである。その時「姓名未詳」が真理である。村落共同体によって名づけられた符号など宗教の前でどうしよう。いわばこの男は絶対個人として宗教の前に立たされるわけである。その時、台本には彼を規定して「自性愚癡 不知因果」と書かれる。これと先の「天骨不仁」は同じ設定なのである。一つには人間はここで殆ど決定的なものにつき当ってしまったわけであるが、真実の意味で、この「自性愚癡」「天骨不仁」は人間が生産共同体を越脱して、〈ある他のもの〉に移行してしまったことを意味している。それをキリストは、

悪しき果を結ぶ善き樹はなく、また善き果を結ぶ悪しき樹はない（ルカ伝）

とのように云う。ただ靈異記ではそれを〈悪〉に対して書いてい、キリストは〈善〉に対して云っている。

生産共同体の中で、海部と安諦とに通って山仕事をしている男

は、その生活の場では自性愚癡ではなかった。自性愚癡という云いは共同体には存在しえない言葉であるし、労働と生活が一致しているほどの生存には「不知因果」が生命の自然であった。木はいう通り「薪」でこそあれ、聖霊の具象物ではなかった。

にもかかわらず、この男をして宗教の前に立たせなければならぬ。台本作者の情熱が存在した。男は単独であった。共同体に救いを求めることも、律令の刑に服することもできなかった。彼はただ兎に関わらせられただけである。台本の作者は天骨不仁の男と共に兎を発見したのである。人間の罪は兎に対応し、だからこの云い方を真実に云えば、この時、〈人間〉は動物に対する罪によって発見されたのである。

里の小子が木を刻んで仏像の形に似せたのを割り裂いたのが何故死に値するのかわかると、宗教では像は経について尊重されていた故である。なんということか、人は生きるためにその生命より重いものを作った。しかしこの宗教は海の向うからやってきたのである。何故そんなものができたかについては、日本で追求しても仕方がない。

下三十七 閻羅王の闕に至る。目に見えずして、聞くに、大地を響かして打たるる人の音有り。呵びて言はく「痛きかな、痛きかな」と、打つ遍毎にいふ。諸史に問ひて言はく「若し此の人世に在りし時に、何の功德善を作せる」とのたまふ。諸史答へて言はく、「唯法花経一部を写し奉れり」といふ。王の言はく「彼の罪を以て経巻に宛てよ」とのたまふ。巻に宛つると雖も、罪の数倍勝れること無量無数なり。亦経の六万九千三百八十四文字に宛つるに、猶罪の数倍りて、救ふところなし

法花経の六万九千三百八十四文字が罪の數に相当しうるとは聖書も書かなかつた思想であるが、ここで人間の生命は完全に、その死罪と共に宗教に含みとられてしまった。生きることがそれ自体倫理的に成立したのである。宗教に於て、言葉とは生命であった。

下一 法花経を憶待する者の舌、曝りたる鬮體の中に著きて朽ちざる縁

には死した人を越えて経だけが自立しているさまが書かれている。

下二十二 重千斤に人の物を取り、又法花経を写して、現に善悪の報を得る縁

では写経が死人をも復活させている。

そして次に経の造形・仏像が経と同じほどの位置を占め、三番目にそれらを入れる寺が、そして次にそれらに仕える僧が位置する。靈異記ではこうして経・像・寺・僧の序列が存在し、序列というこの意味によって、それらは高塔のように、無限に向かつて上昇している。かく設定されてしまった構図の中で、脆弱な魂の〈幻視〉が渦巻くことになった。幻視が渦巻くためにはこの構図が共同のものとして既存在であることが条件であるが、もともその前提で宗教は日本に将来されたのであろう。

中三十四 觀音菩薩は、願ふ所を能く与ふと聞きて、其の銅像の手に繩を繫けて索き、花香燈を供へ、福分を願ひて曰はく「我乃ち一人にして、父母なく、孤にして唯独居り。財亡く家貧しく、身を存ふに便なし。願はくは我に福を施せ、早くたまへ、急に施せ。」

という話が可能になる。ここでも共同幻想が自己幻想を侵してしまっている。経が人間なしに自立しえたに對し、像は人間にある形を

備えさせることができた。それに向き合せて、坐って、手を合わせ、と形を規定されると人間は形に添って楽になる。これは宗教の現実的形である。だから仏像を作るとは生活的にも人間の功德であった。当然それを破壊することは罪である。しかしこうした現実的な形に関わってそこから「福」を引き出すことになる、すべては現実的な生活の姿と軌を一にしてくる。だから右様の共同幻視は貧と富、死と生といった現実性に関わり、現実性とは律令体制にはかならないから、共同幻視は律令的性質として現われるだろう。そして律令的性質として現われるなら、個人が宗教の前に選びとられる必要はないはずであった。下三 沙門、十一面觀世音の像に憑り願ひて、現報を得る縁には

時に船の親王、善縁有りて、其の山寺に参る至り、法事を備けて行ふ。弁宗法師、像に繋けて繩を引き、猶白して曰はく「錢速かに我に賜へ。微る錢を速かに償はむ」……親王、状を聞きて、錢を出して寺に償ひき。

とある。船親王とは舍人親王の子、淳仁天皇の兄という。これは仏像と親王との「善縁」であった。善縁なしには人は牛となるが、罪は律令的組織によって救われることも可能であった。

説話、というより文章化された台本は初めから矛盾を持っていた。靈異記はどうやら日本最初の「矛盾」の書であるらしい。矛盾の因は律令制社会の中で個人であろうとしたことにある。当然、律令制とは生産共同体の破壊的素質であり、破壊された生産共同体（の破片）は律令制の中で本質的に「個人」である。個人とは生産共同体の体質を持った法治的人間という矛盾主体である。矛盾とは本質的に主我的動態の名である。

下十四 越前の国加賀の郡に、浮浪人の長有り。浮浪人を探りて、雑徭に駈ひ使ひ、調庸を徴り乞ふ。時に京戸小野朝臣庭磨といふもの有り。優婆塞と為り、常に千手の咒を誦持するを業とす。彼の加賀の郡の部内の山に展転びて、修行す。神護景雲……其の長、其の郡の部内の御馬河の里に有り。行者に遇ひて曰はく「汝は、何くの国の人ぞ」といふ。答ふらく「我は修業者にして、俗人に非ざるなり」といふ。長、いかり噴めて言はく「汝は浮浪人なり。何ぞ調をいださざる」といふ。縛り打ちて、駈ひ徭ふ。

この優婆塞は戸籍を抜け出て、山に展転として修業している。律令的支配にも、それに見合った被支配にも属そうとはしない。そうした彼がつき当たったものが宗教である。彼を支配しているのは「経」なのである。

「越前の国加賀の郡」というのは、勿論律令的性質。その律令的性質の「加賀郡の部内の山に展転びて」は、だから本質的な律令拒否なのである。加賀の郡に「有る」人は「浮浪人の長」である。それが反律令に遇って云うには「汝は、何くの国の人ぞ」と、終始そうした発言しかない。これは「支配の性質」そのもので、おそらく大臣などよりも支配の性質に徹しているのである。答ふらく「我は修業者にして、俗人に非ざるなり」と、両者は問答になつていない。しかしこれこそが本格的な支配と被支配の対応なのである。「何処の国の者だ」へ「我は修業者である」は真正正銘のドラマであるが、この話をドラマとして成立させないのは勿論支配の強力さである。長、いかり噴めて言はく「汝は浮浪人なり、何ぞ調をいださざる」と。ドラマは共同幻想と自己幻想が拮抗しようとする緊張で

あるが、かくも完全に共同幻想が自己幻想を圧殺してしまっているはいかんせん。

この優婆塞の浮浪・共同体からの越脱、そして律令の中にも安定しえない在り様、そうした存在以下の一切は、支配十被支配の〈律令〉という社会空間以外の何物でもない。

下四 舅の僧、展転びて乞食し、偶に法事に値ひ、自度の例に有り、面を匿して居り、その供養を受く。

下十五 「汝は曷の僧ぞ」といふ。乞食答へて曰はく「我は是れ自度なり」といふ。

下三十三 一の自度あり、字を伊勢の沙弥と曰ふ。薬師経十二薬叉の神名を誦持し、里を歴りて食を乞ふ。

とある自度僧たちは〈展転びて〉〈乞食〉をしている。そこに生命がかかっている。「我はこれ自度なり」とは何ととてつもない自負であることか。「伊勢の沙弥」というのは紀伊国日高の郡別の里に乞食している故に、それは伊勢の沙弥なのである。この優婆塞や自度僧は律令の一切を去るといふ行動の中で、その生命を何につなげていたか。

下十四 常に千手の咒を誦持するを業とす。

下三十三 薬師経十二薬叉の神名を誦持し

ていたわけである。経・宗教という〈意識〉を媒介にしたことで彼らは共同体にも、律令制にも、即ち律令十被律令の社会・集団に對立して〈個人〉となる。個人というのは、生産共同体の崩壊から律令制への過程に、〈意識〉を媒介にして成立するものらしい。かかる個人によって説話の主人公達は仙人(自性愚癡)も、農夫(天骨不仁)も宗教の前に個として直対させられ、そうしたものの前に〈鬼〉

が姿を現わすことになっている。共同体喪失の個の前に存在するのは、唯一、個の支えとしてあろうから、鬼は殆ど経に似ていた。鬼の否定が慈悲なき行動であるから、鬼は慈悲の別の名であった。鬼

|| 慈悲の喪失の状態の中に個人が成立する。

しかし個人というのは真実には自己という意味であり、自己というのには自らに關わる矛盾の動態であるはずであったのに、靈異記における説話台本の作者は、他人である主人公達を宗教へ向って死なせて行く。自度僧の状況に關わってだけ矛盾であるものを一般化したわけである。ここに〈文章〉というものが含み持つ悪質な策略があった。結局〈矛盾の書〉靈異記の世界は支配と被支配を具有する律令制社会によってしか解消しない。あるいはそういう解消の可能性を与えるものは〈文章〉という存在そのものなのである。作者がいたことが靈異記の世界を破壊した。〈社会化した私〉などというのには〈私〉を生きたことのない人が云う言葉で、矛盾とは矛盾の系譜でしかない。仙人や農夫をそのまま個人に仕上げたところに錯覚があった。経という意識を媒介しなければ、それも自らの關係として媒介しなければ、人は律令社会の〈部分〉あるいは破片となるだけである。

上二十三 大和の国添の上の郡に、一の凶しき人有り。其の名未だ詳ならず。字を瞻保と曰ふ。是れは難波の宮にあめのした御めたまひし天皇のみ代に、学生に預かれる人なり。徒に書伝を学びて、其の母を養はず。母、子の稲を貸りて物の償ふ可きなし。瞻保忽に怒りてせめ徴る。時に母、地に居り、子、胡床に坐り。党朋視て寧く居ること得ず。党朋語りて曰はく「善人、何為れぞ孝に違ふ。或る人は、父母の奉為に塔を建立し、

仏を造り経を写し、衆僧を屈請して、安居を行はしむ。汝が家財に饒なり。貸稲多くしてよし。何ぞ学に違ひてまた親しき母に孝せざる」といふ。瞻保伏せずして曰はく「无用なり」といふ。時に衆人、其の母に代りて債を償ひ、みなともに起ちて疾くさる。母その乳房を出して悲しび泣きて曰はく「吾が汝を育つるに、日夜に憩ふことなかりき。他の子の恩に報ゆるを觀ては、吾が児の斯くの如きを恃みて、反りて迫め辱めらる。願ひし心は違ひ謬れり。汝、已に負へる稲を徴りたり。吾も亦乳の直を徴らむ。母子の道、今日に絶えぬ。天知る地知る、悲しきかな痛きかな」といふ。

ここには律令官人へのコースをとることによってズタズタにされてしまった生産共同体の一種の典型がある。ここでは宗教という意識は無用なりと拒絶されている。単に共同体が崩壊したからといって、そのまま「個人」が成立してくるわけではない。そして母の行きついた「天知る地知る、悲しきかな痛きかな」という悲嘆には興味がある。法治の性質に一番遠いのはこの「自然」である。律令の感情を天や地がわきまえるはずもない。しかし知るとしたらやはり律令の性質から一番遠いものが「知る」のである、と母は思っていた。

既に律令制によって生産共同体は崩壊させられている。あるいは生産共同体の中から律令が成立して行ったのかも知れないが、それはどうでもよい。右の話に反して、共同体を越脱して、律令空間の中で、経を媒介にして「個人」となった人々は、その経を媒介にした理由を、やはり生産共同体崩壊の悲しみのエネルギーの中に持つだろう。具体的には「悲しきかな痛きかな」という感情が宗教に結

びついたのである。律令へ突入するためには共同体の束縛が強すぎた、因襲的であった、現象的には貧しかったのであろう。かく執着する生産共同体の中でも、動物は一番原始的存在で、裏切る方法を知らなかった。律令制とは当然動物的性質の否定としてあるから、律令制から一番遠い実体が動物なのである。共同体崩壊の悲しみが人間に向けられる時、人間そのものが崩壊要素であるから傷みとなつてはねかえることもありうるが(前掲例)、動物はほとんど完全に律令という文化から取り残されたから、その動物に対してだけは情緒の安定が可能であったのだろう。動物に心を定着させてみれば、その時、自然や動物だけが法治を照らす鏡となった。

この貧窮生産共同体崩壊の悲しみのエネルギーというのが、人間の歴史で「愛」とよばれるものの正体なのであろう。愛は人間にとって決して対象としてあるのではなく、悲しみのエネルギーそれ自体、本質としてあるのである。だから個人というのは「愛」として「個人」としてしか成立しようがないのである。ここに宗教の決定的な秘密がある。だから、その愛としての個人は、既に経に媒介されるといふリクツを書いたが、経による媒介と愛としての個人の成立は同時なのであろう。

経には次のように出てくる。

中二十二 和泉の国日根の郡の部内に、有一盗人 住道路辺
姓名未詳也 天年心曲 殺盜為業 不信因果

とある男の在り様は、一は「優姿塞」に似て、一は「罪人」に似ている。自度になるか罪人になるかは経の媒介の有無だけである。共同体崩壊における反律令の面では全く同じである。さて男は同郡尽恵寺の仏像を盗むことになるが、最後に涅槃経を引用して、

三十三巻に言はく「一闡提の輩は、永く断滅せむ。故、是の義を以ての故に、蟻子を殺害するに、猶殺罪を得るも、一闡提を殺すは、殺罪有ること無し」

という。共同体崩壊の悲しみの中ではこうした「蟻子を殺害するに、猶殺罪を得る」という一行のために経が信じられたのである。これは律令というものの徹底的な反逆である。平面的にしか存在しえない蟻はもっとも動物的なものであり、律令という人間性を隔てる距離のもっとも大きなものであった。故にそれは共同体を通してその根源にあるものであった。経には勿論、

中三十二 成実論に言はく「若し人、債を負ひて償はずは、牛羊、麀鹿、驪馬等の中に墮して、其の宿債を償はむ」

という定形があり、それに拠った話が多い（上十、二十、中九、十五、下二十四など）。これは説話の構成要素であり、かかる形の牛馬の出現は経との共謀によっている。経は生産共同体の牛・馬を憎んでいたのだろうか。多分そうなのである。修行者も人間であろうとした時、牛馬の条件としての労働性の拒否があったのである。生産労働を去った時、牛馬は彼らの手に余った。だから掌の中にも入る、あるいは簡単に踏みつぶせるほどの動物が慈悲の対象となった。聖フランシスコが雀と遊ぶ絵がある。彼らもまた支配するものであった。こうして経もまた矛盾としてしか存在しないから、その矛盾の系譜に靈異記の作者もいたのである。牛馬が対象なら、僧たちはまずそれらと格闘しなければならなかったろう。

意識は動物からの疎外でしかないから、意識である限り矛盾ではないし、その矛盾の中にだけ矛盾の系譜は生きのびる。しかしそうした系譜が特にあるわけではなくて、共に生産共同体の崩壊（律

令制への死滅）の悲しみだけがあるのである。矛盾の性質とは面白いもので、〈経〉が目的で全的にそこに没入すればするほど、一番底辺の動物（あるいは自然）が意識に侵入してくる。この底辺がなければ経という高塔は建たない。愛・慈悲といった性格が共同体の崩壊の悲しみのエネルギーそのものだから対象は共同体にある。その共同体の基盤が動物なのである。即ち、経そのものには目的も意味もない。愛は自己目的であり、それは〈動物の性質〉を失う悲しみのエネルギーである。経が媒介になったのは宗教がその悲しみに似ていた故である。

こうして〈慈悲なくあらざれ〉という宣言の成立も可能になったわけであるが、慈悲はこう対象化設定されるものでないこと叙上の通りである。これは兎についてであったが、この〈兎〉は引用経には出てこない。とすればこれは教典との共謀による台本ではなくて、あの生産共同体の間に住んでいた、いわば本物の兎に外ならぬ。そして馬である。

上二十一 昔河内の国に苽販ぐ人有り。名を石別と曰ふ。馬の力に過ぎて、重き荷を負はず。馬往くことを得ぬ時には、いかりうち駈ふ。重き荷を負ひて勞れ、兩の目に涙を出す。苽を売り竟れば、即ち其の馬を殺す。

牛馬は引用経の中では否定的取り扱いをうけていること既に述べた通りである。それがここでは慈悲の対象となっている。兎や馬でもってする教典への抵抗であった。宗教家である限り、一点ぐらひは必ず教典を凌駕する部分を持って、その部分によって教典が判るのであるが、ここでの馬への慈悲は、あの共同体への記憶であるはずであり、その記憶が彼をして教典を選ばしめたはずである。しか

し作者はまたこう説明してしまふ。

畜生と見ると雖も、我が過去の父母なり。六道四生は、我が生まるる家なるが故に、慈悲なくあるべからざるなり。

と、宗教家である限り、またその慈悲も経によって対象化されるしかないであろう。折角みつかつた動物・馬だったのに。動物の消えた〈愛〉は対象としての愛、文明としての愛だけである。僧が職業となつての発想である。

崩壊する共同体の基底としての動物への悲しみが愛なのではない。愛とは動物的原型からの模倣なのである。人間の愛というのは動物的原型の破片なのであり、動物本能の名残りなのである。当然ながら動物は意味を話さない。意味を話さないことが共同体の可能性なのであり、愛が存在する基底なのである。愛などという言葉が残っている限り、人間には動物的性質がある。それが奈良時代などという文明尺度に区切られると、この人間の歴史には動物の帰属する所がなくなる。文明や意識などという人間の性質はいわずもがな動物からの後退にすぎない。

対象化された慈悲は教義という文明的説明によって〈放生〉として現われる。

上七 亀の命を贖なひて放生し、現報を得て、亀に助けらるる縁

という台本では放生と現報が対応している。教義にとって愛とはこの両者の対応関係を作り上げること、動物の生き様によって自己の生存がゆらいでくるという状態はなくなってくる。放生という正義が流行する。

慈悲を語るためにはキリストでも使うしかない。それ以外はすべ

て間違いである。

おのれのごとく汝の隣りを愛すべし（マルコ伝）
 というのは共同体感覚の言葉である。〈近いものを愛する〉典型的なものは動物である。

受けるより与える方が幸いである（使徒行伝）
 が愛というものなら、愛とは共同体への記憶である。

まことに私は言う。あなたたちが、私の兄弟であるこれらの小さな人々の一人にしたことは、つまり私にしてくれたことである（マタイ伝）

共同体とは自分と隣りがそう違わない性質をいう。そのことを言う聖書とは共同体崩壊の悲しみの記憶以外の何であろう。

愛は寛容であり、愛は情深い。……そしてすべてを忍び、すべてを信じ、すべてを望み、すべてを耐える（コリント前書）

というのは説明である。多分、愛は寛容であり……すべてを忍び……すべてを耐える、のではない。文や言葉は不便である。右様のことは共同体崩壊の悲しみのエネルギー、その本質なのである。それが〈愛としての個人〉の在り様なのである。愛は耐えているのではない。耐えるしか場所のないことが〈愛としての個人〉なのである。曾野綾子氏が「しかし愛というものは、自分が傷ついて実行することなのである」（『私の中の聖書』）という。これがほとんど正しい言葉なのである。〈自分が傷つく〉のは愛としての個人共同体崩壊の悲しみのエネルギーだからであり、逃げ場がないからである。〈実行する〉というのは共同体崩壊の悲しみのエネルギーだからであり、それ自体であるからである。いうまでもなく〈愛としての個人〉は一人しかない。そう「神の国は、実にあなたがたのた

だ中にあるのだ」(ルカ伝)とはそうしたことなのだろう。

キリストが愛としての個人、即ち共同体への執着である限り、キリストがキリストであることは法治性への消滅を意味した。キリストが自己を語れば語るほど、その一語一句は死への前進であった。そこが日本などのカトリックの文学者などとは本質的に違うところで、日本ではキリストの栄光を語ることに自らの栄光を示すことは案外似ているが、対してキリストは一言喋れば、それだけ一筋道を死に向かって消滅して行く。共同体を生きれば生きるだけ、律令制の中に消滅するしかない倫理に似ている。

靈異記の慈悲が動物を発見したに対し、キリスト教が人間への愛であるのは、前者は農耕生産共同体から出、後者は大工という分業から出ていることに理由があろう。大工の原点に動物は存在しなかった。

愛と慈悲は同様な構造を持っている。そこでは「私は愛である」という書き方だけが正しい。しかし実は私そのものが愛であり、愛そのものが私であるなら、右様の表現はやはり正しくはない。何故右の書き方が正しいかという、正しいとは法律の性質であり、法律は対象的性質しか持てないから、言葉の正しさは法律に似ているのである。法律に根拠を求める以外に正しい言葉の根拠はない。そしてその故に右様の書き方は間違いなのである。愛は法律の性質ではなかったから。靈異記で「自性愚癡」といい、キリストが「悪しき果を結ぶ善き樹はなく」というとき、前者は対象的に書き、後者は自らに関わって言う故に後者が優れているのである。

人間は法律と動物との距離の間にいて、法律の方に規定されるか、動物の方に規定されるかする。律令国家に対して動物とは純粹被害者である。この欠落こそ紛う方なく人間の倫理であった。文化とは動物から人間への矢印の長さ、動物から人間への距離である。そして愛の喪失は人間から動物への距離である。言葉の正しさとは法律の性質であるから、愛を保持する限り動物は言葉を持たない。その言葉のない世界で、〈共同体〉が可能であると靈異記の作者はふとそんな気がした。しかし彼は靈異記を次の様な具合に終わらせてしまった。

下終 食す国の内の物は、皆国皇の物にして、針を指す許の末だに、私の物都て無し。国皇の自在の随の儀なり。百姓と雖も敢へて誹らむや。

と、ここには見事に完全に、貧窮生産共同体のもぐり込む余地などなくなっている。自度が展転する山沢もありはしない。動物の隠れ住む穴さえない。生産共同体の原点・愛の原型である動物さえ失われては、人間の愛も思想も恢復する可能性は断たれた。

〈百姓〉とは後に貧乏農民の名となるが、その農民文学には彼らの絶望的葛藤、凄惨な争いがみられる。それだけが辛うじて残された人間の愛の姿である。靈異記が書き上げられるという宿命、文とていうものの法的性質によって、動物は見失われ、〈愛としての個人〉は消滅した。農民文学が一篇書き上げられる度に、人間の愛はそれだけ減って行く。文とは愛の原型である動物からの距離だからである。