

規範と内外

—和歌・説話に基づく実践の現場の考究—

川井博義

序

規範とは何か。それは、いかにして実践されるのか。また、規範はどのように変わり行くのか、何が変わらないのか。

現代を生きる私たちは、規範という言葉から、「私」が規範を守るか否か、規範を作るか否かということを想起することがある。規範を守っているか否かについて問われたり、その正当性・妥当性が問われることもある。あるいは、当為の根拠や基礎付けの学問的考究がなされることもある。いずれも、発想の形式として、「私」対規範という構図となることが少なくない。その前提には、理性や感情を有することを根拠に、「在ること」が規定され、すべての個人が、理性・感情を持つ「私」であるという考え方が存在する。

一方で、どうすべきか、どうしてはならないのかが問われる日常の実践的な場面では、前例を根拠に判断を下したり、

一般的にどうであるのかを基準に行動することがある。このような場面では「私」対「私たち」、あるいは「私たち」対「私たち」という構図になり、規範自体の正当性・妥当性やその根拠が問われることはない。無批判に「これまで」「みんな」「ふつう」を根拠とし、それと同様に行動することが当為とされるのである。

では、規範自体を問い、その正当性・妥当性や基礎付け、あるいはその根拠を探究することと、日常の実践的な諸場面における当為とは、まるで乖離した事柄なのだろうか。それらの接点があるとするならば、どのような形であろうか。本稿は、冒頭に掲げた規範とは何かという問いに対し、このような視座から検討を加えるものである。

日本における日常の実践的当為と理論的規範との接点の初発として考えられる事例として、仏教的発想の浸透が挙げられる。本稿は、これが文獻的に顕著となる七〜八世紀の和歌・説話に着目し、そこに見られる規範の内実と、新たな規範の

実践の現場への受容過程、および、そこにあらわれる問題について論じる。以上を通じて、先に掲げた問いと向き合う試みである。

一、「内」の論理 — 「われわれ」の当為 —

拙著『人間存在と愛—やまとことばの倫理学—』⁽¹⁾は、七世紀後半から八世紀後半頃に編まれた『萬葉集』⁽²⁾に収録された約四五〇〇首の和歌を、当時を生きた者のものの見方・考え方があらわれた資料として検討して、次のことを論証した。萬葉人にとって「在る」ことは、「見る」ことよって確証される。よって、「私」が「在る」ということは、「見られる」ことなしに成立しない。つまり、〈見る—見られる〉関係のうち、「私たち」が「共に在る」という形でしか成立し得ない。これは、何ものとも関わらない「個人」が、理性や感情、肉体を有しているということを根拠に「在る」とみなす発想とは異なるものであった。

『萬葉集』には、「家—旅」構造と呼ばれる歌が収録されている。これは、旅先で家を思う歌において「家」と「旅」とが対比的に示されることを踏まえた指摘である。このことは「相見る」こと（お互いを見交わすこと）が可能であり、〈見る—見られる〉関係の成立可能である「家」と、それが不可

能である「旅」との対比であると解することができる。よって、「家—旅」構造は、「共に—非・共に」の関係に他ならない。このような共在を「在ること」の基点とする考え方は、一定の集団に向けられた歌にもあらわれる。例えば、大伴家持による次のような歌がある。

族を諭す歌一首并せて短歌

ひさかたの 天の門開き 高千穂の 岳に天降りし す
めろきの かみの御代より はじ弓を 手握り持たし
真鹿子矢を 手挟み添へて 大久米の ますら健男を
先に立て 鞆取り負ほせ 山川を 岩根さくみて 踏み
通り 国求ぎしつち ちはやぶる かみを言向けまつ
ろはぬ 人をも和し 掃き清め 仕へまつりて 蜻蛉島
大和の国の 榎原の 畝傍の宮に 宮柱 太知り立てて
天の下 知らしめしける すめろきの 天の日継と 継
ぎてくる 君の御代御代 隠さはぬ 明き心を すめら
へに 極め尽して 仕へくる 祖の官と 言立てて 授
けたまへる 子孫の いや継ぎ継ぎに 見る人の 語り
継ぎてて 聞く人の 鏡にせむを あたらしき 清きそ
の名ぞ おほろかに 心思ひて 空言も 祖の名絶つな
大伴の 氏と名に負へる ますらをの伴

〔『萬葉集』卷二十、四四六五〕

磯城島の和の国に明らけき名に負ふ伴の男心つとめよ

(同、卷二十、四四六六)

劍大刀いよよ磨ぐべしいにしへゆさやくく負ひて来にし
その名ぞ

(同、卷二十、四四六七)

右は、淡海真人三船が讒言に縁りて、出雲守大伴古慈
斐宿禰、任を解かゆ。ここをもちて、家持この歌を作
る。

長歌四四六五では、天孫降臨以来、すめるきに仕えた大伴
氏の事跡にはじまり、すめるきとは何か、すめるきと大伴氏
との関係が順に示される。続けて、「われわれ」大伴氏の「名」
を「言立てて授け」た聖武天皇のことに触れ、(いま・ここ)
における大伴氏の在るべき姿がうたわれる。大伴氏は、過去
から脈々と同一の在り方で継続しているので、(いま・ここ)
における「われわれ」もそれと同様、共に在るべきであるとい
う。続く短歌四四六六、四四六七でも、「大伴の氏と名」
が強調される。すなわち、ここでは、過去から現在、未来へ
と同一の姿である一体としての大伴氏の姿が示される。その
ような姿で共在してこそ、「われわれ」は在ることがで

きるといっているのである。

これらでは、「私たち(大伴氏)」の意味付けを共有するこ
とで、同質性を保つことが企図されている。したがって、そ
の内容を共有する者の関係が「内」、そうでない関係は「外」
ということになる。すると、一連の歌は、次のように解する
ことができる。家持は、「在ること」(共在)を維持継続する
ために、「内」の規範を内側から提起し、共有しようとした。と。

しかしながら、彼の目に映る現実には、そのような大伴氏の
姿とはほど違かった。左注に、大伴古慈斐が淡海三船の讒言
により出雲守の任を解かれたとある。『続日本紀』によると、
これは天平勝宝八歳(七五六年)五月十日のことであると考
えられる。また、同年四月には、橘諸兄の子、橘奈良麻呂と
大伴古麻呂(胡麻呂)らが、藤原仲麻呂を排斥するための謀
反を企てた。翌年六月二十八日、山背王の密告によりこの計
画が露見し、関わった四百四十三名が処刑される。家持の歌
友、大伴池主もそれに連座した。その五ヶ月前の一月には大
伴氏を庇護してきた橘諸兄が他界している。

以上のように、「見る人の語り継ぎて聞く人の鏡にせむ」
とうたわれる、語り継がれ手本とされるような一体的な大伴
氏の姿はどこにも見当たらない。史実からうかがえるのは、
衰退し、志を一にできない大伴氏の姿である。家持は、この
ような現実を目の当たりにしていたからこそ、共在を保証す

る「内」の規範をあえて「言立て」る必要があった。なぜなら、共在こそ「在ること」であることを踏まえれば、「内」が衰退し、共在不可能になることは、「在ること」ができなくなるからである。

かくして、家持は、内側から「内」の規範を提起した。「内」が「内」たる理由、すなわち共在の根拠をうたいあげた。これは同時に、行動の指針、規範となることを企図したものであった。大伴氏の衰退というこれまで通りではない現実を前に、共在の根拠を説く必要が生じた。すなわち、共在の動揺が「内」の論理を導出・提起させたのである。しかし、内側から提唱された「内」の規範は、現実において有効に機能したとは言い難い。内側からの「内」の規範は実現し得ないもの、実現可能性を逸した理想と化したのである。

家持の提唱した「内」の規範は、これまで同様に、いまま、これからも、共在し続けるべきであり、これが「われわれ」の共在そのものであるというものであった。この論理には、その内容を実現不可能なものとなし、理想と化す要因が内包されている。家持の示した過去・現在・未来は、「われわれ」大伴氏の「これまで」「いま」「これから」である。よって、「われわれ」とは関わりのない（関わりがなくなつた）者にとっては意味を持たない。共在自体がすでに不可能となつていて、現実を前に、「われわれ」たり得なくなつた者にとつて、家

持のこの歌は無関係なものであり空疎な事柄でしかない。彼らはかつて「われわれ」の「内」にあつたかもしれない。けれども、「われわれ」の動的展開により、「われわれ」の「外」となつた者にとつて、家持の提示した「内」の論理は、意味を持たないのである。家持の提唱した「内」の論理が、理想にとどまつてしまう要因はここにある。

家持が歌によつて示した内側からの「内」の論理は、「内」の変化によつて共在を維持継続する根拠たり得なくなつた。人の世は絶えず動的に展開する。「内」の衰退はその一例である。共に在ることが「在ること」である者にとつて、当然ながら、共に在ることができなくなることは、「在ること」ができなくなるからである。共在を不可能にするものは、この動的展開に他ならない。家持は、先掲「族を諭す歌」の後に、「病に臥して無常を悲しび、道を修めむと欲ひて作る歌」〔萬葉集〕巻二十、四四六八〜四四六九〕をうたうことはその証左となる。家持にとつて「無常」とは、人の世の動的展開そのものであることは容易に推測できる。人間のかわり合いにおける展開によつて、共にできないことが自覚されたとき、「在ること」のための新たな実践の論理が渴望される。その際、内側からの「内」の論理は、その新たな実践の論理たり得なかつた。

二、生類の論理 ―「われ」の当為―

平安初期の僧・景戒が編んだ仏教説話集に、『日本現報善悪靈異記』がある。以下、これを通称である『日本靈異記』と呼ぶ。収録されている説話の大部分は、奈良時代までの説話である。景戒の編纂意図や『日本靈異記』の文学史・歴史的位置づけについては、様々な議論がある。

例えば、景戒が『日本靈異記』を編纂した意図について、伊藤由希子『仏と天皇と「日本国」―『日本靈異記』を読む』⁽⁶⁾は「凡人」である景戒自身が考え信ずるところにかたちを与え、確認するいとなみであった⁽⁷⁾（二七頁）と指摘する。また、多田伊織『日本靈異記と仏教東漸』は、当時の奈良仏教をはじめとする仏教界と国家との歴史的関係を整理した上で、『日本靈異記』は、国家と地方豪族層とが醸成した古代の仏教的世界が、光仁・桓武兩朝の政策で崩壊し、奈良が遷都によって古都となったときに生まれた危機の文学⁽⁸⁾（二三六頁）であるとする。本稿は、一書を景戒を含め、当時を生きた者のものの見方・考え方を把握するための資料として扱うことで、論を進める。

その『日本靈異記』には、僧・行基の事跡に関する説話が七話⁽⁹⁾収められている。大伴家持と同時代、七〜八世紀、行基

は各地を遍歴し、池・橋などの建設や寺院の建立に従事した。行基自身の著作は現存しない。行基については、『続日本紀』の行基卒伝をはじめとする記述や、『行基年譜』⁽¹⁰⁾、『墓誌』、『寧楽遺文』あるいは、『日本靈異記』などの仏教説話から多角的に検討がなされている。次に挙げる話はその中の一つである。便宜的にA〜Cに分ける。

かに 蝦との命を贖ひて放生し、現報を得し縁第八

A：置染臣鯛女は、奈良の京の富の尼寺の上座の尼法邇が女なりき。道心純熟にして、初姪犯さず。常に勤に菜を採りて、一日も闕かず、行基大徳に供侍へ奉る。山に入りて菜を採りき。見れば大きな蛇の大きな蝦を飲めりき。大きな蛇に誂へて曰はく、「是の蝦を我に免せ」といふ。免さずして猶し飲む。亦誂へて曰はく、「我、汝が妻と作らむ。故に幸に吾に免せ」といふ。大きな蛇聞きて、高く頭を捧げて女の面を瞻、蝦を吐きて放ちぬ。女、蛇に期りて曰はく、「今日より七日を経て来」といふ。然して期りし日に到り、屋を閉ぢ穴を塞ぎ、身を堅めて内に居るに、誠に期りしが如くに來り、尾を以て壁を拍く。

B：女恐りて明くる日に大徳に白す。大徳生馬の山寺に住みて在せり。告げて言はく、「汝は免るること得じ。唯堅

く戒を受けよ」といふ。乃ち全三帰五戒を受持し、然して還り来る。道に知らぬ老人、大きな蟹を以て逢ふ。問ふ、「誰が老ぞ。乞、蟹を吾に免せ」といふ。老答ふらく、「我は撰津国兎原郡の人、画問邇麻呂なり。年七十八にして、子息無く、命を活けむに便無し。難波に往きて、偶に此の蟹を得たり。但し期りし人有るが故に、汝に免さじ」といふ。女、衣を脱ぎて贖ふに、猶し免可さず。復裳を脱ぎて贖ふに、老乃ち免しつ。然して蟹を持ち、更に返りて、大徳を勧請し、咒願して放つ。大徳歎じて言はく、「貴きかな、善きかな」といふ。

C：彼の八日の夜、又其の蛇来り、屋の頂に登り、草を抜きて入る。女悚ち慄る。唯し床の前に跳爆く音のみ有り。明くる日に見れば大きな蟹一つ有り。而も彼の大きな蛇条然に段切れたり。乃ち知る、贖ひ放てる蟹の、恩を報ずるなりけり。并ら戒を受くる力なることを。虚実を知らむと欲ひ、耆老の姓名を問へども、遂に無し。定めて委かにせり、耆は是れ聖の化ならむことを。斯れ奇異しき事なり。(中・八)

A、B、Cは、それぞれAが問題の原因、Bが行基による解決策・判断、Cが結果という位置づけになる。

Aでは、次のことが示される。奈良の富の尼寺の鯛女という女が菜を摘んで行基に捧げていた。菜を摘んでいると大蛇が大きな蛙を飲みかけていた。鯛女は大蛇に「蛙を許してやってください」と懇願する。大蛇はそれを聞かず飲もうとする。そこで鯛女は「私はあなたの妻となります。それに免じて許してやってください」と大蛇に頼む。すると大蛇は蛙を吐き出し「今から七日経ったらまた来い」と鯛女に告げる。そして約束の期日が来る。大蛇は鯛女の家の壁を尾で叩く。鯛女は戸を閉め穴という穴を塞ぎ部屋に籠もるしかなかった。問題が生じたが、これを鯛女一人で解決することはできないのである。

この問題を解決しようと、鯛女は翌日、生駒寺にいた行基のもとへ相談に行く。ここからがBである。行基は「あなたに逃れることはできないでしょう。ただ堅く仏の戒めを守りなさい」とだけ鯛女に告げる。鯛女は、その助言にしたがって、仏法僧の三宝を信じ、五戒を受けて戻る。すると、道で大きな蟹を持った見知らぬ老人と出会う。鯛女が「どちらのお爺さんですか。どうか私に蟹を譲ってください」と頼む。老人は「私は撰津国の兎原郡の者で、画問邇麻呂と言います。七十八歳になりますが、子も孫もなく、生きていくすべがありません。難波でこの蟹を入手しました。約束があるので、この蟹をあなたに差し上げることができません」と答える。

すると鯛女は衣を脱いで代金とするも、老人はこれを聞き入れない。鯛女は、では裳を脱いで代金にしましょうと言うと、老人は承諾する。鯛女は蟹を受け取ると生駒寺に戻り、行基にお願ひし、呪文を唱え、祈願してその蟹を放してやる。行基は「貴いことだ、善いことだ」と言う。

鯛女が大蛇の妻となる問題について、行基は直接的な解決策を提示してはいない。仏法僧の三宝を篤く敬うことを勧め、五戒を鯛女に受けさせたのみである。しかし、その後、鯛女は蟹を持つ老人との出会いという別の事態に遭遇する。行基の助言と、老人との出会いの間に、いかなる関係があるのかは、Bでは明かされない。ただ、蟹を救うための鯛女の行動を行基が高く評価するのみである。よって、なぜ行基が鯛女の行動を評価したのか、行基が三宝五戒を鯛女に受持させたことと蟹を持つ老人との出会いがどのような関係にあるのか、ここまでではわからない。それらが明かされるのはCを待たねばならない。

続くCは八日目の夜の話にはじまる。再び鯛女の家は大蛇が来て、屋根の萱を抜き、そこから中に入ってくる。鯛女が恐怖に震えていると、跳びはねる大きな音がした。翌日、見てみると、そこには一匹の大きな蟹がおり、大蛇ははずたずたに切られていた。ここでようやく鯛女が買い取り放してやった蟹が恩に報いたのだとわかる。同時にこれは、戒めを受け

守った力でもある。この話の真実を確かめようと、姓名(撰津国鬼原郡の画問邇麻呂)を手がかりにその老人を探したが、その人には会えなかった。ここではつきりと老人は聖がこの世に人間の姿となってあらわれたものであったとわかった。これは不思議なことである。

Cによって次のことが明らかになる。大蛇の妻となる問題にあたって、鯛女は行基に相談することで、これまで通り三宝を敬い五戒を守ることが再確認する。その助言通り、蟹を救うことに尽力し成功した。行基は鯛女のこの行為を高く評価した。鯛女は終始一貫して、生き物の命を救ったのである。その戒めを守る力があつてこそ、蟹が恩に報い大蛇を成敗することになった。Bでは明かされなかった行基の助言と評価の意味がここで明らかに、老人については聖の化身だろうということが示され、不思議な話として閉じられる。

さて、鯛女は、蛙を助ける過程で大蛇の妻となる約束をすることに、実際に大蛇が訪問してくるといふ厄災が降りかかってしまった。再びそのような殺生の場面に出くわしたとき、厄災を怖れ見て見ぬ振りをするという選択をするということも可能であったであろう。しかし、鯛女は、行基の助言にしたがい、初志を貫徹したのである。その結果が、蟹の報恩としての大蛇退治であった。

Aにおいて、鯛女はみずから信ずる仏法にしたがい、命

を落としてそうになっていた蛙を助ける。その過程で大蛇の妻となる約束をすると、実際、約束の期日に大蛇が鯛女の家を訪れる。ここにおいて鯛女はなすすべがない。

鯛女の信ずる仏法、ここで問題の主題となる殺生戒⁽⁸⁾は、生きとし生けるものすべてを対象とした論理である。先に見た大伴氏の「内」の論理とは、行動の規範となる論理の内実の質を異にする。「内」の論理は、大伴氏という限定された「われわれ」を対象とした規範であるが、殺生戒は全生命体、生類を対象とした規範である。つまり、その二つの論理は、規範が対象とする範囲が異なるのである。

また、「内」の論理の中では、「在ること」は共に在ることとして規定されるため、個々人が「在ること」のために当為として可能なことは、自、すなわち「われわれ」として共に在ろうとすることである。他とは「われわれ」以外のものであり、その当為の埒外にある。「内」の論理は、「内」の構成員の当為であり、「外」の者の当為ではない。要するに、自他が即座に内外（「われわれ」とそれ以外）となる。一方、殺生戒においては、個々人が行うべき当為として殺生の禁が提示され、それは自のみならず、他の殺生をも悪として見なす視点を提供する。ここでの自他とは、個に他ならない。自他は、生類という全体における個別の自他となる。

ここにおいて、鯛女という個の前に、いわば生類の論理が

あることになる。「内」の論理ではなく、生類の論理だからこそ、他は、自と関係のない他ではなく、生類という大きな枠組みの中で自と同類の他として位置づけられるのである。よって、鯛女は、みずから犠牲にしてまで蛙を助けるという行為を遂行したのである。

しかし、それが問題の発端であった。大蛇の妻となることを約束してしまったがために、鯛女一人ではその事態から逃れることはできなくなった。ここで話が終わってしまったならば、厄介事には関わらない方がよいという話になってしまう。そもそも、そのような発想自体、内外を区別する論理から生ずる。個々が行為可能な範囲、関わるべき範囲が「内」であり、「外」はみずからとは関係がないという発想である。ここに、生類の論理は「内」の論理をいかに克服可能かという命題が生ずる。

それを解決するのがBのくだりとなる。行基は、直接的な解決策を提示するのではなく、あくまで鯛女がこれまで行ってきた三宝五戒への帰依・遵守を推奨する。蟹を持つ老人に遭遇した際、鯛女はその助言通りみずからの衣裳と引き替えに蟹を助け、再び行基のもとを尋ねる。これにより、蟹が報恩として大蛇を退治するという結果が導かれる。「内」の論理により、蟹を「内」と関わりのないものと見なしてこの事態を看過したならば、その結果は到来しなかったであろうこ

とは容易に想像ができる。よって、これは、生類という大きな枠組みの中で、みずからと同じものとして位置づけ、その命を救ったからこそその結果である。

この、生類の論理は、因果論という時間の位相を内包する論理を伴うことよって、規範としての位置づけが可能となっている⁽⁵⁾。先に見た「内」の論理にも、「われわれ」大伴氏の「これまで」「いま」「これから」という時間の位相を見る事ができた。しかしながら、そこで説かれた「これから」の展望は、「これまで」通りということであった。さらに、それは「内」である「われわれ」の当為であり、「われわれ」の「外」の者を対象外とする論理として提唱された。

一方、生類の論理において示される「これから」とは、「いま」の行動次第で変化する。また、その行動の主体は、「われわれ」ではなく、他ならぬ「われ」である。すなわち、ここに示されるのは「これまで」の「われわれ」が同一のまま連続する「いま」「これから」ではない。「いま」の「われ」の行動が「これから」の「われ」の結果を左右するという論理なのである。

「内」の論理があえて規範として言挙げされたのは、「内」が「内」としての一体性を消失している（しかけている）事態に直面したからであった。「内」の論理が現実において機能している状況を日常と呼ぶならば、そのような事態は非日

常と呼びうる。「われわれ」の崩壊・分裂という非日常の生起した状況において、「われわれ」の「内」の論理は実効力を失った。非日常的情况において、「われわれ」ではなく「われ」を主体とした論理が待望される。その論理は「われわれ」の「これから」を「われわれ」の「これまで」と同一情況の延長として位置づけるものでは用を為さない。生類の論理は、「いま」の「われ」の行動如何により変化する「われ」の「これから」を示すものとして、この必要に適った。かくして、七〜八世紀、律令体制が整い、「これまで」とは異なった情況が生まれ、「これから」どうなるかを「内」の論理の中では予測不可能となったことを自覚した者によって、生類の論理は、必然的に希求されることになった。

ただし、これは単純な「内」の論理から生類の論理への転換・刷新ではない。「内」の論理は、「内」の内実を現況に応じて変化させながら、日常において残存し続ける。以下、この意味を論じる。

三、生類の論理と聖性

— 規範の受容に必要な要素 —

生類を対象とした論理・規範は、どのように実践の現場において受容されるのであろうか。このことを検討する手がか

りとなる説話が『日本靈異記』中巻に収められている。以下も行基関連説話である。

行基大徳の、天眼を放ち、女人の頭に猪の油を塗れるを視て、呵責せし縁第二十九

故き京の元興寺の村に、法会を蔽り備けて、行基大徳を請け奉り、七日法を説きき。是に道俗、皆集ひて法を聞く。聴衆の中に、一の女有りき。髪に猪の油を塗り、中に居て法を聞きき。大徳見て、噴みて言はく、「我、甚だ臭きかな。彼の頭に血を蒙れる女は、遠く引き棄てよ」といふ。女大きに恥ぢ出で罷りき。凡夫の肉眼には是れ油の色なりといへども、聖人の明眼には、見に穴の血と視たまふ。日本の国に於ては、是れ化身の聖なり。隱身の聖なり。

(中・二一九)

飛鳥の元興寺の村にて行基を招き、七日間、法会が行われた。僧も俗人もみな集まりその教えを聞いた。聴衆の中にも臭い。頭に血を塗っている女を追い出さなさい」と言う。凡人の目には油の色にしか見えないが、聖人の目には獣肉の血が見えていたのである。日本の国において、行基は仏が仮に形を変えて現れた聖者なのである。以上のような話である。

行基は各地を巡回し法会を行った。聴衆は行基が自分たちの住む場所へ来訪すると参集する。そのような法会の場面がこの話である。聴衆の中にいた女が髪に塗っていた油は、他の聴衆の目にはただの油の色にしか見えなかったが、聖人の目には獣肉の血が見えたのである。古代的思考において「見る」とは「知る」と不可分の関係にある。『萬葉集』に収められたやまとことば「見る」とは、単に視覚的に把握することではない。「見る」主体が対象を特定し、その対象から想起されることを主体的に意味づけること、あわせて、その背後にある何かを見通すこと、すなわち「知る」ことに他ならない。伊藤由希子前掲書は、「景戒が考える『聖』『聖人』とは、その存在・あり方そのものを通して、ひとびとに日常を超えたものを示し、それを知ることができない『凡人』『凡夫』というあり方を自覚させる存在」(五三頁)であったと論じる。また、ここで行基が「隱身の聖」とされているが、これは「ひとびとにとつてその身を隠しているように見える存在のこと」(五二頁、傍点原文)であると指摘する。

これらを踏まえると、次のことが言えよう。聴衆にとつての既知の日常的規範(「内」の論理)においては、髪に油をつけることは問題とならない。しかし、凡人を超えた聖人の目は、そこに問題があると見通すことができる。行基はその油が猪の油であることを言い当てた。聴衆にはわからないこ

とがわかるというように、聖俗を対比させる形で、その聖性・超越性は示される。この話は同時に、猪の死という犠牲、すなわち殺生を戒めることにつながる。

前に検討した『日本靈異記』中巻八縁には、「大徳生馬の山寺に住みて在せり」とあり、行基は鯛女の住む場所の「外」に位置づけられていた。この中巻二九縁においても、行基は元興寺の村の「外」から来て法会を開く者となっている。「内」の論理を超えた「外」の者として行基は描かれている。すなわち、生類の論理は、語り手の聖性を説得力として、「内」の論理を超えたものに位置づけられ、受容されたのである。かくして、「外」から新たな規範が「内」に受け入れられることになる。

先に扱った中巻八縁と同様、ここも仏教の殺生戒がテーマである。先述の通り、生類の論理は生類すべてを対象とするのに対し、「内」の論理は「内」の構成員のみを対象とする。また、生類の論理においては、「いま」を生きる個の行為により「これから」の結末が左右されるが、「内」の論理においては、「これまで」通り「これから」も同一の在り方（「われわれ」）を維持することが求められる。

「内」の論理を規範として日常を生きる者たちは、「内」を超えた「外」からもたらされるものとして生類の論理を受容した。その受容をめぐって、「内」の論理を規範とする聴衆

の日常に、新たな展開をもたらすことになる。

四、生類の論理と因果論

―その受容と新たな排除をめぐって―

以下は、論述の便宜上、『日本靈異記』中巻三〇縁をA、Cに分ける。

行基大徳、子を携ふる女人の過去の怨を視て、淵に投げしめ、異しき表を示しし縁第三十

A：行基大徳は、難波の江を掘り開かして船津を造り、法を説き人を化しき。道俗貴賤、集り会ひて法を聞き。爾の時に、河内国若江郡川派の里に、一の女人有りき。子を携へて法会に参み往き、法を聞く。其の子、哭き謹びて、法を聞かしめず。其の児は、年十余歳に至るまで、其の脚步まず。哭き謹びて乳を飲み、物を噉ふこと間むこと無し。大徳告げて曰はく、「咄、彼の嬢人、其の汝が子を持ち出でて淵に捨てよ」といふ。衆人聞きて、当頭きて曰はく、「慈有る聖人、何の因縁を以てか、是く告ふこと有る」といふ。嬢は、子の慈に依りて棄てざりき。猶し抱き持ちて、法を説くを聞く。

大意は次の通りである。行基は難波の入江を掘り船着き場を造つたり仏法を説いたりしていた。僧や俗人、身分の高い者も低い者も集合して説法を聞いた。その時、河内国若江郡川派の里に一人の女がいた。子を連れて法会に出て行基の話聞いていた。その連れてきた子は泣きわめき、母親に説法を聞かせなかつた。その子は十歳を過ぎて歩くことができなかつた。絶えず泣きわめき、乳を飲み、物を食べていた。行基は女に「やあ、その女人、あなたの子を連れだして淵に捨てなさい」と言う。聴衆はこれ聞き、「慈悲深いお方がどのような理由でそんな無慈悲なことをおっしゃるのだから」と不満を漏らす。女は、子どもかわいさのあまり捨てず、そのまま抱いて説法を聞いた。

ここでもやはり、聴衆には理解できない行基の発言があり、行基は聴衆と一線を画した存在であることが明示される。法会に参集した女の泣き止まない子どもを淵に捨てるとは、殺生戒を犯すことになる。それを行基がすすめるとはどういうことかという疑念が聴衆の中にわき起こる。次のB・Cにおいてこの理由が明かされる。

B：明くる日復来り、子を携へて法を聞く。子猶し霑しく
哭き、聴衆囂しきに障へられて、法を聞くことを得ず。
大徳、嘖びて言はく、「其の子を淵に投げよ」といふ。爾
の母怪しびて、思ひ忍ぶること得ず、深き淵に擲く。児
更に水の上に浮き出で、足を踏み手を攢り、目大きに瞻り
暉て、慷慨みて曰はく、「惻きかな。今三年微り食はむに」
といふ。母怪しびて、更に会に入りて法を聞く。大徳問ひ
て言はく、「子を擲げ捨てつや」といふ。時に母答へて、
具に上の事を陳ぶ。

明くる日、その女はまた子を連れて法会に参加する。子は
やかましく泣きわめき、聴衆もその声に邪魔をされて説法を
聞くことができなかつた。行基は女を責め「その子を淵に投げ捨
てなさい」と言う。その母は行基の言葉を不思議に思いつつ、
子を深い淵に投げ捨てた。すると、子は流れの上に浮き出で、
足を踏み、手をすり、目を大きく見開いてじっと睨んで悔し
がり、「残念、もう三年間、お前から取り立て食つてやろう
と思つていたのに」と言う。その母は、不思議に思い、再び
法会に戻つて続けて説法を聞いた。これがBの箇所である。

凡人である母親にはいまだ事態を理解できていない。なぜ
行基が泣きわめく子を淵に落とすよう指示したのか、実際、
投げ落としたとき、なぜ子は不審な言葉を残したのだろうか、

と。

C：大徳告げて言はく、「汝、昔先の世に、彼が物を負ひて、償ひ納めぬが故に、今子の形に成りて、債を徴りて食ふなり。是れ昔の物主なり」といふ。嗚呼恥しきかな。他の債を償はずして、寧ぞ死ぬべきや。後の世に必ず彼の報有らまくのみ。所以に出曜経に云はく、「他の一錢の塩の債を負ふが故に、牛に墮ち塩を舐はれて、主に力を償ふ」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。 (中・三〇)

Cは、行基が「子を投げ捨てたか」と母に尋ねるので、母が先の経緯を述べるところからはじまる。それに対し行基は「あなたは前の世であの者の物を借りて返さなかつたため、貸し主がこの世で子の姿となつて、負債を取り立てて食うのです。子は貸し主なのです」と説く。続けて、次のような教訓が提示される。ああ恥ずかしいことよ。人から借りた物を返さずどうして死ぬことができようか。後の世で必ずその報いを受けるのである。出曜経に「他人から錢一文分の塩を借りたままであつたが故に、後世、牛に生まれ変わり、塩を背負つて追い使われて貸し主に支払つた」とあるのは、このことを言うのである。以上のように話は閉じられる。

ここで、ようやく、行基が泣きわめく子を淵に投げ捨てろ

と指示した理由と、淵に投げ捨てた際に子が残した不審な言葉の謎が明らかとなる。前世、その母親はある人から物を借りて返さなかつた。その貸し主が現世において子の姿となり負債を取り立てていたのでという。

先に検討した『日本霊異記』中巻三縁における蟹の報恩譚では、蟹を助けた鯛女が現世において蟹の報恩によつて助けられるという因果を示していた。それは、現世の中の因果であつた。ここでは因果論が現世のみならず、前世・来世という時空をも貫くことが描かれる。この前世・現世・来世という考え方は、『日本霊異記』の中に多く収録されている。例えば、上巻十八縁には次のような話がある。

大和国に、生まれながら利口で八歳以前に法華経を暗唱した人がいた。しかし、なぜか二十歳を過ぎてもその中の一字を覚えることができなかった。その人が観音菩薩の前で祈ると夢に一人の人があらわれ、「お前は前世、伊予国和氣郡の日下部くさかべ猴さるという者の子であつた。法華経をよく読んでいたが、その時、灯で経文の一字を焼いてしまった。すぐにでもその家へ行くがよい」と告げる。夢から醒め伊予へ行きその猴の家を訪ねると、下女が「門にお客さんがいらっしやいます。まるで亡くなられた坊ちゃんそっくりの方です」とその家の主婦に伝える。主人もそれに驚き、姓名をその者に伝える。すると夢で告げられた名と同じであつた。その子が読ん

でいたという法華經を手にとると、どうしても覚えられなかった一字が焼けていた。前世の罪を悔い、焼けたところを修復すると、完全に覚えることができた。この話の末尾に、善悪因果縁の言葉が掲載される。

善悪因果縁に云はく、「過去の因を知らむと欲はば、其の現在の果を見よ。未来の報いを知らむと欲はば、其の現在の業を見よ」と者へるは、其れ斯れを謂ふなり。

この過去・現在・未来とは、「これまで」「いま」「これから」のこのみならず、前世・現世・来世のことでもある。現在は過去の結果であり、同時に未来の原因として位置づけられる。それは現世の問題にとどまらず、来世まで、すなわち、死んでも逃れられない絶対的な因果律として想定されている。そのすべての担い手は、他ならぬ「われ」という個である。中卷三十縁に登場した前世の貸し主が子となって生まれ変わり、取り立てを行う話は、この因果律の絶対性を軸とし、「外」なる者である行基の聖性を説得力として成立し受容されたのである。ここに新たな規範が「内」の論理の中に採用される。さらに、その採用に伴い、聴衆の現実に変化がもたらされる。

法会の前にあつたであろう聴衆の「内」の論理では、泣き

わめく子は排除の対象ではなかった。実際、行基が淵へ投げ捨てるよう指示したとき、聴衆は「慈有る聖人、何の因縁を以てか、是く告ふこと有る」と、なぜ行基がそのような無慈悲なことを言うのか疑念を抱いた。

しかしながら、行基がどのように指示した理由を明かしたC以降、それはまるで因果を断ち切るために仕方がないことであつたかのように、子（前世の貸し主）を淵に投げ捨てることに対する記述がない。そこには、本縁の主題である借りた物は返すべきであるという教訓が述べられ、このことは經典にも示されていることなのだと提示するのみである。前世の因縁を断ち切るためであれば、殺生も許されるのかという疑問には何ら答えが用意されていないのである。

つまり、行基訪問以前の「内」の論理にあつては排除の対象とならなかつた者が、新たな論理の到来によつて、無批判のまま排除されているのである。

なぜそのような批判がないのか。それは、生類の論理が、語り手の聖性と因果論の絶対性を根拠として受容されているためである。ここまで扱った『日本靈異記』の話にはいずれもその聖俗の違いが描かれていた。凡俗に位置づけられた聴衆にとつて、聖である行基の判断は「われわれ」の知の及ぶところではないということになる。「われわれ」ととつての既知の論理・常識が及ばないものであることを前提にすると、

聖である行基が語る絶対的な因果論を、凡俗である「われわれ」には疑う能力も必要もないという認識のもとに受容されるのである。よって、凡俗である「われわれ」ができることは、借りた物を返すことであるということになる。このように、因果論を軸とする生類の論理は、規範の根拠を裏付ける論理、規範の理由として新たに採用されたのである。

かくして、借りた物を返すということが規範として示され、なぜそうしなければならぬのかという問いに対する答えとして、因果論が用いられた。前世の因が現世の果となり、現世の因は来世の果となるから、と。このように、「内」の論理を超えた生類の論理が、聴衆「内」の日常において、規範の理由として採用される。「内」の論理の内部ではその根拠を提示できない事態に対し、新たな根拠として受容されたのである。

同時に、この過程において排除が起きる。前世の因縁を断ち切るためであれば殺生も許されるのか、そもそも前世・現世・来世などあるのか、行基は本当に聖なのかなど、この論理自体あるいはその根拠そのものに疑問を提示する者の排除である。泣きわめく子どもは、行基の話を聞かないばかりか、泣き声により母親や周りの聴衆が行基の話に傾聴することを遮った。今挙げたような疑問を有する者は、実践の現場において、この泣きわめく子のごとく位置づけられ、排除の対象

となるのである。生類の論理を規範として実践する者たちが「内」となり、それを規範を是とする理由として承伏しない者が「外」となる。そこに「外」の排除が行われるのである。

結

日常の行動指針・規範である「内」の論理は、「われわれ」が「われわれ」として共在するための論理であった。「われわれ」とは、「これまで」「いま」「これから」と同様の在り方を維持・継続するものに他ならなかった。この論理の限界は、「われわれ」が「われわれ」として共在し得なくなった非日常が到来したときに如実にあらわれた。「われわれ」の「内」において共在不可能になったとき、すなわち、「外」に置かれたとき、その論理は無関係なものとして行為の規範としての実効力を消失してしまうからである。

そのような状況に対応可能な論理が、生類の論理であった。生きとし生けるものを対象とする仏教の論理は、「われわれ」ではなく、「われ」を行動の主体とした。また、「これまで」「いま」「これから」を同一事態としてではなく、前の因が後の果となるという因果論によって結びつけた。よって、「いま」とは「これまで」の果であり、「これから」の因に位置づけられる。このように、「これから」は「いま」の「われ」の

言動によって変化するものとなる。のみならず、この論理は、前世・現世・来世という時空を想定し、死による因果からの離脱すら認めない絶対的な論理であった。したがって、論理の内部において「外」は想定されない。

この生類の論理は、「内」の論理からの単純な転換・刷新として受容されたわけではなかった。生類の論理の受容の過程において、まず語り手の聖性が説得力となった。凡俗の「外」にある聖人がこれを語ることにより、「内」の規範に対する新たな根拠として受容されたのである。この受容の過程で、それを根拠として認めない者は「外」に位置づけられ排除された。

前述のように、生類の論理の内部には「外」は想定され得ない。しかしながら、実践の現場において、その論理を受け入れるか否かという内外の別が生じる。排除はこのようなかで行われることになるのである。

さて、いつの時代も「すべき」「してはならない」という当為の問題には必ず原因と理由とその根拠が問われる。なぜ「すべき」なのか、「してはならない」のか、という疑問に対し、現代の日本に生きる私たちは、「内」の論理と生類の論理のような類的論理を使い分けて回答する。序に例示したように、一方で、「これまで（ふつう）このようにしてきたから」「みんな（われわれ）はそうしているから」と

いった「内」の論理を用いることがある。他方で、「科学的に証明されているから」「グローバル・スタンダードであるから」といった類的論理を用いる。

現在の日本では、類的論理として、本稿で取り上げた生類の論理を用いる者は少ない。前世の因縁だから、来世に報いがあるからということ根拠に現状を説明したり、当為について語られることはまずない。しかしながら、科学による探究の結果や国際的な取り決めや慣習が、あたかも人類普遍の逃れられない絶対的な事柄として位置づけられている。その意味で構図は七・八世紀のそれと変わらない。さらに、実践の現場においては、類的論理を絶対普遍と信ずる「われわれ」が「内」であり、そのことやその根拠自体に疑問を提示する者を「外」と見なす形で類的論理の受容がなされていることも同様である。

本稿で検討した生類の論理がそうであったように、類的論理が日常において実践の現場において用いられるとき、必ず個が行動の主体として想定される。適者生存・自由競争という類的論理を使用する者が、自己責任論を唱えることなど、例示すれば枚挙にいとまがない。類的論理は、論理の内部において、「外」を想定しない。しかしながら、実践の現場において、その論理を規範とする「われわれ」が「内」に位置づけられるがゆえに、その論理やその前提に疑問を抱く者を

「外」として排除することになる。このことは、本稿が検証した七〜八世紀の人間のありさまからもうかがい知ることができた。この事柄をどのように受け止め、考えるかは、「われ」と「われわれ」の課題としてここに提起したい。

(1) 拙著『人間存在と愛―やまとことばの倫理学―』（北樹出版、二〇一三年）。

(2) 『萬葉集』の成立と編纂については諸説ある。大きく分けて勅撰説と大伴家持私撰説がある。また、現在の二十巻本が成立するまでの過程についても議論がある。例えば、伊藤博「萬葉集の構造と成立下」（『塙書房』一九七四年）は、「萬葉集の末四巻、いわゆる萬葉集の第二部は、卷十七天平十八年正月の肆宴歌以降卷十九卷末の春愁の歌に至る部分が、天平宝字二年の初期、『大伴家持歌三卷』として、萬葉集そのものとはかわりなく成立し、ついで、時を経て、卷第二十が卷十七の冒頭歌群（三八九〇〜三九二二）とともに家持歌集第三巻に併せられることによつて誕生したものである」（二七九頁）と指摘する。本稿は、成立過程や編纂意図には立ち入らず、七〜八世紀の和歌に見られるものの方・考え方を再考する視座から『萬葉集』を扱う。

(3) 伊藤博「萬葉集の歌人と作品下」（『塙書房』一九七五年、六六頁以下）、同「萬葉集の表現と方法下」（『塙書房』一九七六年、二二五頁以下）、同「萬葉のいのち」（はなわ新書、一九八三年、一三二頁以下）など。

(4) 『続日本紀』によると、大伴古慈斐と淡海三船の両者が朝廷を諍訴したとあり、古慈斐の薨伝にはこのことを諷言したのは藤原仲麻呂であったことが記されている。実態は不詳であり諸説ある。な

お、両者とも三日後に赦免される。大伴古慈斐は出雲守を解任されたとき、従四位上で六十二歳であった。家持より四階上、年齢は二十三歳上である。なお、天平勝宝七年一月七日、勅により「年」は「歳」に改められ、これは天平勝宝九歳まで続き、天平宝字への改元とともに「年」へと戻される。

(5) このことについては、前掲、拙著第六章に詳述した。
(6) 伊藤出希子「仏と天皇と『日本国』―『日本靈異記』を読む―」（ベリかん社、二〇一三年）。

(7) 多田伊織「日本靈異記と仏教東漸」（法蔵館、二〇〇一年）。
(8) 上巻・五縁、中巻・二七、八二、二九、三〇縁。

(9) 『日本靈異記』の文献学的考証としては、小泉道「日本靈異記諸本の研究」（清文堂出版、一九八九年）がある。小泉説は、流布本と関係諸本との関係をはじめとする詳細な検討を行っている。

(10) 現在、行基が開創・建立・建築・発見したという謂われのある寺院・温泉・橋梁・池・田畑・港湾などが全国に残る。井上薫編『行基事典』（『国書刊行会』一九九七年）により総覧できる。史実か否かについては各所に対し諸説ある。根本誠二「奈良仏教と行基伝承の展開」（雄山閣出版、一九九一年）は、行基及びその集団がおり、「行基集団」として活動を行ったと説き、その実態を論ずる。
(11) 『続日本紀』宝龜四年十一月条に、「行基建立の記事が見られる。現在の竹林寺（奈良県生駒市有里。行基の墓所がある）生きものを殺すことへの戒めである殺生戒は、五戒の第一に挙げられる（『薩婆多毘尼毘婆沙』六卷、大正新脩大藏經二・三・五四五上など）。奈良末期〜平安初期における戒律思想に関わる經典の移入や影響関係については、名畑崇「日本古代の戒律受容―善珠『本願薬師経鈔』をめぐって―」（根本誠二編『奈良時代の僧侶と社会』雄山閣出版、一九九四年、所収）に詳し。名畑説は、法会と戒律との密接な関係や、当時の戒律の影響力などを精緻に論じている。

(12) 『続日本紀』宝龜四年十一月条に、「行基建立の記事が見られる。現在の竹林寺（奈良県生駒市有里。行基の墓所がある）生きものを殺すことへの戒めである殺生戒は、五戒の第一に挙げられる（『薩婆多毘尼毘婆沙』六卷、大正新脩大藏經二・三・五四五上など）。奈良末期〜平安初期における戒律思想に関わる經典の移入や影響関係については、名畑崇「日本古代の戒律受容―善珠『本願薬師経鈔』をめぐって―」（根本誠二編『奈良時代の僧侶と社会』雄山閣出版、一九九四年、所収）に詳し。名畑説は、法会と戒律との密接な関係や、当時の戒律の影響力などを精緻に論じている。

(14) 本稿四において論じる。

(15) 律令体制の確立およびその過程・展開についての歴史的事実にについては、長山泰孝『律令負担体制の研究』（塙書房、一九七六年）に詳細な研究がある。また、吉田靖雄『行基と律令国家』（吉川弘文館、一九八六年）には、律令国家の政策と行基の活動の内実の検討がなされている。

(16) 前掲、拙著三〇頁以下。伊藤益『日本人の知』（北樹出版、一九九五年）に詳論がある。

(17) 注（6）参照。

・本稿の『萬葉集』の歌の訓みは、諸注釈を参照した上で、原則として伊藤博『萬葉集釋注』（全十一巻、集英社、一九九五～一九九九年）に拠った。また、『日本靈異記』については、新編日本古典文学全集本（中田祝夫校注・訳『日本靈異記』、小学館、一九九五年）とあわせて、新日本古典文学大系本（出雲路修校注『日本靈異記』、岩波書店、一九九六年）などを参照した。

・本稿は、独立行政法人日本学術振興会 科学研究費助成事業（学術研究助成基金助成金）若手研究（B）「恩をめぐるうたと語りの倫理学的研究―古代・中世の和歌・説話・物語を中心に―」（研究課題番号二五八七〇七九七、代表研究者・川井博義）の研究成果の一部である。

（かわい・ひろよし 武蔵大学総合研究所科研費研究員（I）、

筑波大学他非常勤講師）