

研究ノート

「小栗判官」にみる「身体」の意味

田 畑 真 美

富山大学人文科学研究第84号抜刷

2026年3月

「小栗判官」にみる「身体」の意味

田 畑 真 美

一、問題の所在

日本思想において、人間存在の「身体」はどのように捉えられてきたであろうか。日本における「身体」観をめぐってはこれまで、養老孟司の『日本人の身体観の歴史』¹⁾や、近世儒教に素材を求めた高橋文博の論考『近世の心身論 徳川前期儒教の三つの型』²⁾等があり、これらをはじめとした多くの先行研究により体系的かつ詳細に研究されてきた。このような論じ尽くされた観のあるオーソドックスな問題に光を当てるのは無意味であると考える向きもあろう。だが我々は「身体」そのものや「身体」をめぐって生じる様々な問題について、果たして最適解を見出していると言えるのだろうか。我々が日常において「生きる」という際、「身体」の問題は常につきまとい、なにがしかの対応を迫ってくる。そしてその都度、自明であるはずの「身体」について考え込む。ことに躍進的に進歩する科学技術との絡みの中で、「人間存在」として生きるとはどういうことかを突きつけられる時に、「身体」の問題は不可避のものとして厳然と立ち現れる。具体的にはたとえば臓器移植や安楽死等の生命をめぐる問題、AIという肉体を持たない存在形態等について考える際、「身体」は果たして人間存在を人間たらしめる、もしくはその人をその人たらしめる不可欠な要素であるのか、といった問題を始めとして、人間存在にとって「身体」とは何かという問いと向き合う必要が生じるのである。

本稿は生命倫理等の現代的な諸問題には直接立ち入らないが、現代において我々が自らの「身体」の持つ意味を考えざるを得ない事態になった際に、持つべき視点や考えるべき事柄について手がかりを得るための考察を目的とする。³⁾ 自明であるはずの「身体」の扱い方においてふと違和感がさしはさまれ、立ちどまる際に我々は一体何にこだわっているのか。もし理屈では納得できてもそれを率直に受け入れられないものがあるとすれば、それが日本思想における伝統的な「身体」観なのかもしれない。むろんこの場合、「身体」という概念が持つ多様なニュアンスにも留意する必要がある。たとえば姿や外貌にかかわる「かたち」の側面、あるいは器

1) 養老孟司『日本人の身体観の歴史』法蔵館 1996 は西洋の「身体」観や現代思想における心身論にも言及しながら、日本における「身体」の捉え方の特徴を浮き彫りにしている。

2) 高橋文博『近世の心身論 徳川前期儒教の三つの型』ベリかん社 1990 では、中江藤樹・山崎闇斎・伊藤仁斎の修養論をもとに儒教思想における「心身」の捉え方を明らかにしている。

3) 拙稿「なぜ「人形」は損なわれなかったのか—『撰集抄』「作人形事於高野山」考—」『富山大学人文科学研究』第 83 号富山大学人文学部 2025 年 9 月は、このスタンスで考察した。

官としての機能的な働きの側面などである。

本稿ではそうした見通しを踏まえながら、我々の価値観の奥底に根差す考え方の一端を掘り起こすことをねらいとする。今回は中心的な素材を説経節の「小栗判官」に求め、そこに描かれる「身体」を考察することを通して、日本における「身体」の捉え方を明らかにする一助としたい。

二、いのち⁴⁾の「器」としての「身体」

「小栗判官」に描かれる主人公小栗の再生譚は、「身体」をめぐる考察にとって恰好な材料であると言える。ここには、古代以来の日本の「身体」観の基本が現れている。本章ではまず、人間存在がいのちを持ってこの世に生きるための不可欠な条件としての「身体」について確認する。

小栗は愛妻照手姫の父親横山氏に憎まれ、何度となく狙われるが、とうとう従者諸共殺されてしまう。死後閻魔大王の下に行くが、大王は「善と申せば遠うなり、悪と申せば近うなる、大悪人の者なれば、あれをば悪修羅道へ落とすべし」(「小栗判官」p.143)⁵⁾と小栗を評して修羅道へ落とすこととした。一方十人の従者達も小栗同様この世の者ではなくなっていたが、大王は小栗にかかずらった故の「非法の死」(同上)であるため情をかけ、現世に戻してやろうと考えた。それに対して従者達は異を唱え、自分達ではなく小栗一人を復活させてほしいと懇願する。大王はその忠義心に心を打たれ、小栗と従者達すべてを復活させることにした。

以上の大王の言動からは、たとえ死んでも復活の手立てがあることが読み取れる。そしてその復活の手立てが問題なのである。復活できるかできないかの鍵となるのが「身体」の有無であった。大王が使いに「身体」が現世に残っているか否かを確認させたところ、従者達の「身体」は「火葬につかまつり、からだのござなし」(同上p.145)というように、残っていなかった。一方小栗の「身体」は、「土葬につかまつり、からだのござある」(同上)というように残っていた。むろん残っている「身体」の状態も今後問題になるのだが、重要なのはあくまでもその有無である。どのような状態であれ「身体」に相当するものが残っていれば、復活すなわち再び現世でいのちを得て生きられるのである。ここから、現世で「生きる」ことにおいて「身体」が不可欠な要素であることが分かる。「身体」の有無が決定的であるというのは、さしもの大王が従者の「身体」の不在に対して、あっさりとしきさがっていることから明白である。大

4) 以降本稿では特に支障が無い限り「いのち」と平仮名表記をする。漢字の表記では身体性との親和性が強く出てしまうためである。平仮名表記により、身体性と精神性をまるごと抱えた形で生きるありようを表現することをねらいとする。

5) 以下「小栗判官」からの引用は、兵藤裕己編注『説経節 俊徳丸・小栗判官 他三編』岩波文庫 2023 による。なおこの一連の流れは同書 pp.143-145 参照。

王には生死の運命を司り来世を決める権限があるように描かれているが、ここではその力の有限性が示される。大王は「からだがなければ詮なし」（同上）と言う。大王の力は、「身体」の不在に対しては何の働きかけもできない。人間存在が魂と「身体」があってはじめていのちを持つ存在となるという原理がここに働いているとすれば、大王はその原理を前に無力であると言える。⁶⁾

「身体」の存在という条件を満たした小栗は復活することになるが、大王の力は復活に対しては大いに発揮される。小栗の「身体」は三年もの間土の下にあったため、「髪はははとして、足手は糸より細うして、腹はただ鞠を括つたやうなもの」（同上p.146）であった。人間としての形は保っていたものの見るもあわれなみすぼらしい姿だったのである。また五官にあたる機能も十全ではないようであった。⁷⁾ 詳しくは次章に譲るが、小栗の復活は二段階あると言える。いのちを持つ者として死から復活することを第一の復活とすれば、第二の復活は生前と同様もしくはそれ以上の十全な「身体」を持つことである。それはその存在が持つその人らしさ、アイデンティティの復活であるとも言えよう。そのための手続きが小栗を「熊野本宮の湯」（同上）に浴させることであった。多くの時間と手間がかかるが、真の自己を取り戻すためにはそれだけのことが必要だったのであろう。ともあれ大王は小栗の胸に「自筆の御判」（同上）を据え、「藤沢のお上人」（同上）に託して、第二の復活への道筋をも周到に備えた。このように大王は小栗の二段階の復活すべてに関わっているわけだが、このことを通して改めて確認できるのは、人間存在が現世でいのちを持って生きることにおける「身体」の必要性であろう。先取りして言えば、復活とはただいのちを得るだけでなく、その人の生そのものを担い、自身と他者との間を紡いでいくものとしての十全な「身体」を備えることをも意味する。そこまで復活してはじめて、その人は真の自己となり得る。だからこそ大王は小栗をただ現世に戻すだけにとどまらず、第二の復活にまで助力したのである。

なお現世に戻るといふ第一の復活については、「小栗判官」以前の仏教説話にも多く見られる。つまり、死から復活するには「身体」が不可欠という考え方が確認できる。したがって

6) 従者についても「悪修羅道」へは落とさず、十王として「末世の衆生をお守り」（同上）する働きを任せているところから、王は全く無力であるというわけではなく、死者の次の世のありようを規定する力があることは否めない。これは小栗に対しても同様である。

7) 「両の手を押し上げて物かくまねぞしたりける。かせにやよひと書かれたは、六根かたはなど読むべきか」（同上 p.146）とあるが、これは小栗の六根の機能が不十分であることを意味すると解釈できる。「かせにやよひ」について兵藤は注 25（同上）で「不詳」とし、室木弥太郎は「未詳。風に弥生か」とした上で「意味の通じないことを書いたのであろう」（『をぐり』室木弥太郎校注『説経集』新潮日本古典集成新潮社 1977p.271 注 11 による）とする。室木の解釈に則れば、小栗自身の意味不明なことを書こうとする振る舞いは、六根が完全に働いていないわけではないが、その機能が甚だ不十分で、意思の疎通に支障を来す程度のものであることを示していると解釈できる。

それは、古代以来の日本人の「身体」観として広く共有されてきたものであると推察できる。たとえば『日本霊異記』中巻「智者、変化の聖人を誹り妬みて、現に閻羅の闕に至り、地獄の苦を受けし縁」第七には、智慧第一と言われた智光という僧が病気で世を去る際、弟子に「我死なば焼くことなかれ。九日十日置きて待て」⁸⁾ と言い置いて地獄に赴き人を誹った罪を償い、現世に戻ってくる話がある。ここで智光が「身体」を焼くことを禁じるのは、戻るべき「身体」がなければ復活できないことを踏まえているからであると言える。

この話とは少しニュアンスが異なるが、実際戻るべき「身体」が焼かれ、元の姿に戻れない話と同じく『日本霊異記』中巻「閻羅王の使の鬼、召さるる人の餐を受けて、恩を報ひし縁」第二十五にある。このエピソードは「身体」とアイデンティティの問題とも関わるので、後にも触れる。ここでは本来死ぬべきでなかった鵜垂の郡の衣女が死に至るが、その一旦乱された秩序は閻羅王⁹⁾の手で正常に戻される。すなわち本来死ぬべきだった山田の郡の衣女があの世界に赴き、鵜垂の郡の衣女が現世に戻されるのだが、その際、各々の「身体」の有無が問題となった。いざ戻ろうとしたとき、鵜垂の郡の衣女の「身体」はすでに火葬され失われていたため、鵜垂の郡の衣女は「体を失ひて、依るところ無し」(同第二十五p.211)と閻羅王に訴える。ここで閻羅王は「山田の郡の衣女の体は有りや」(同上)と問い、幸いまだ火葬されていなかった山田の郡の衣女の「身体」を「其を得て汝が身とせよ」(同上)として、鵜垂の郡の衣女を復活させる。魂は鵜垂の郡の衣女のものであるため、本人のアイデンティティは鵜垂の郡の衣女のそれである。「身体」はどうあれ、鵜垂の郡の衣女は紛れもない自分自身として復活したという意識を持っていた。一方その魂を入れる器としての「身体」は山田の郡の衣女のものであるので、外貌だけ見れば山田の郡の衣女ということになる。それでこのような鵜垂の郡の衣女の復活は当初、両家の家族において混乱を来すのであるが、これはその人をその人として規定するのは果たして魂か「身体」かという問題を提起している。この問題も非常に重要であるが、ここではこの問題ではなく、いのちを持つ者としての復活に焦点を当てる。注目したいのは、閻羅王が鵜垂の郡の衣女の復活をその「身体」の不在を理由に不可能だと考えていないことである。むしろ一番良いのは紛れもない本人の「身体」による復活だろうが、次善の策として閻羅王は代わりの「身体」があれば復活できるとし、それで問題なしとして復活させてしまう。誤解を恐れず言えば、閻羅王はあくまで復活させたのは鵜垂の郡の衣女であり、山田の郡の衣

8) 多田一臣校注『日本霊異記 中』ちくま学芸文庫 1997p.79。以下、『日本霊異記』からの引用は同書による。なお本話では復活の条件として「黄泉竈火物を食」(同上 p.80) べないことも挙げられ、『古事記』のエピソードにも共通する来世観がうかがわれる。

9) 死後も世界におり、生死と来世のありようを司る働きを持つとされるので、「小栗判官」における閻魔大王と同じと見てよい。なお中巻第七で智光に口業の罪故の責め苦しを施すことを決めているのも閻羅王である。

女の「身体」はその復活のための道具として考えている。ここからは、次のような考えが読み取れる。魂がいのちをもったものとしてその力を発揮するためにはそれを入れる「器」が必要不可欠なのである。先取りして言えば、「身体」も魂もいずれもその人をその人として規定するのに重要な要素には相違ないのだが、まずいのちとして存在するには「身体」の存在が必要なのである。そのため、いのちをいのちとして成り立たしめる「器」が何であるかは二の次なのである。

「器」としての「身体」があればよいということは、やや変則的かつ極端な例ではあるが説経節「愛護の若」にも見られる。ここでは、器としての「身体」は人間ですらない。愛護の亡き母は継母の讒言により死に直面している愛護のために現世に戻り、継母のはかりごとを伝えて愛護を救おうとする。子に対する思いの深さに閻魔大王もその願いを聞き届けようと、「娑婆に死骸があるか」（「愛護の若」p.300）^{10）}を使いを確認させる。ここからは母の魂を入れる器としての「死骸」があれば、すでにいのちなき母が現世に戻れることが読み取れる。母そのものの「死骸」はすでにないため、もちろん母そのものとしては復活できない。ただ母のねらいは完全に母として復活することすなわち愛護とともに生きる生を取り戻すことにあるのではなく、我が子愛護にいのちに関わる重要なことを伝えることである。何らかの「死骸」=器があれば、それが可能となる。言葉を交わす等現世に生きる存在との実際の交渉が成り立つには、「死骸」=器が必要となる。つまり、相手に姿を見せるという外貌的な要素に加え、五官を駆使するという機能的な要素が、器としての「死骸」の担うべき「身体」性として求められているのである。しかしながら見えそうな「死骸」は、「死して三日になり候ふいたちのからど」（同上）のみであった。閻魔大王が「いたちに生を変へるか」（同上）と母に確認しているところを見ると、できれば人間の「死骸」によって復活することがよりのぞましいと考えていたのであろう。上記の二つの要素を満たすには、異種よりも同種の方が適切だからである。しかし母は、たとえいたちの姿であっても再び我が子といのちあるものとして関われることを望んだ。「いかに愛護、昔が今にいたるまで、いたちの物いふためしなし。われは冥途の母なるが、継母の讒にて、ただ今命取らるる悲しさに、王宮に少しいとまを乞ひ、いたちのすがたに生を受け、これまで来たりてありけるぞ」（同上p.301）という母の言葉にはその思いが読み取れる。注意したいのは、母もいたちが人間の言葉を語ることの不自然を重々承知していることである。しかしその不自然を乗り越えていたちになってまで現世に現れようとした母の思いは、いたちという異種

10) 「愛護の若」からの引用は、兵藤裕己校注『説経節 俊徳丸・小栗判官 他三編』岩波文庫 2023 所収のものによる。なおここに引いたエピソードは同書 pp.299-303 参照のこと。

の「身体」の限界を凌駕する。¹¹⁾ 愛護も母の言葉を受け入れ、母が草むらに姿を消した後も「いま一度、忘れ形見の愛護と、言葉を交はしたまへ」（同上p.302）とあつい思慕を示していることから、このことは明白である。生前と変わらぬ「身体」を持っていなくとも、あまつさえ人間の姿をしていなくとも、交流は成り立つのである。それを可能にするのは、生前に両者が編み上げた濃密な関係性の束であると言えよう。むろん母の母としての人格を継続させ、愛護との変わらぬ関係性の保持を真に規定するのは魂の働きによるだろう。ただ魂は単独では機能せず、生きて動くための器があってこそ、十全な働きをなすのであろう。

むろん、「愛護の若」の話は変則的なものである。それはあくまで一時的で緊急避難的な復活であり、「小栗判官」や『日本霊異記』中巻第二十五のように復活してその後の生とともに紡いでいくようなものではない。ただ重要なことは、いのちある者として現世に復活し、現世に生きる存在と関わっていくための条件として「身体」の必要性が考えられていることである。またそれと同時に、「身体」の持つ限界はそれに宿る魂によって凌駕されるという見通しも見えてきたと言える。愛護の母はその魂において紛れもなく母なのであって、「身体」によってその存在を形づくるたちでは毛頭ないのである。『日本霊異記』中巻第二十五でも、鶯垂の郡の衣女はその魂によってほかでもない鶯垂の郡の衣女としての個が規定されていた。とはいえ、その存在の個やアイデンティティを規定するのは「身体」ではなく魂のみであると言い切ることはできるだろうか。たとえば同じ『日本霊異記』では、鶯垂の郡の衣女が山田の郡の家で蘇った当初その家の親は、「汝は我が子なり」（『日本霊異記』p.211）として、その外貌から自分達の娘であると判断している。むろんここで留意すべきは、自分が自分であると判断する視点と他者が見てその人であると判断する視点との相違であろう。この点は後で詳しく触れるとして、「身体」の持つ限界性という側面とともに、「身体」がそれと関わる他者に対してどのような意味を発信しているのかを改めて確認する必要がある。そしてこのことは、第二の復活の問題とも密接に関わってくる。「身体」の持つ外貌や機能の十全な復活は、いかにその存在の個やアイデンティティと関わるのか。本章の締め括りとして、「身体」が孕むアイデンティティの問題への橋渡しとすべく、藤沢の上人のある行為について見ておく。

藤沢の上人は、大王のはからいにより、小栗の復活に居合わせた。その一見人間に見えない

11) 容貌も含めた人間らしい「かたち」の有無が対象とともに仲間として生きる人間存在であると判断するときの重要な要素になり得ることは、前述の拙稿「なぜ「人形」は損なわれなかったのか—『撰集抄』「作人形事於高野山」考—」『富山大学人文科学研究』第83号富山大学人文学部2025年9月でも考察した。しかしながら、ここでは母も愛護も、人間の「かたち」でなければならないという要素にこだわっていない。その要素を超えるものの有無が両者を分けているのであろう。それは積み重ねた情愛という経験の有無かもしれない。なお動物との意思の疎通を受け入れる背景には、仏教思想における輪廻転生の発想があると考えられる。

みすばらしい外貌や不完全な五官の機能にもかかわらず、上人は「さてはいにしへの小栗なり」（「小栗判官」p.146）というように、それが小栗であることが分かった。小栗の塚の側を通っていたからそれと知れたということもあるが、その外貌にはよく見れば生前の小栗を彷彿させる特徴もなにかしかなかったであろう。上人は「横山一門に知らせては大事とおぼしめし」（同上）、小栗の「髪を剃り」（同上）、その餓鬼を思わせる風貌から「餓鬼阿弥陀仏」（同上p.147）と名付ける。¹²⁾ 以下、小栗は「餓鬼阿弥」（同上）と称されることとなる。上人はさらにその胸札にある大王の「熊野本宮湯の峰に、お入れたまはれや。熊野本宮の湯の峰に、お入れたまはるものなれば、浄土よりも薬の湯を上げべき」（同上）という文章に「この者を、一引き引いたは千僧供養、二引き引いたは万僧供養」（同上）と書き足す。そして小栗を土車に乗せ、引っ張るための綱もつけて、自ら車を引き出した。

上記の上人の行為の核となるのは、小栗の外貌を変化させたことであった。それは小栗という存在をあらたに規定し直すことを意味していたと言える。それを象徴するのが「餓鬼阿弥陀仏」という名付けであろう。それは外貌に相応する名付けであり、小栗はその外貌に即した「餓鬼阿弥」としての生を生きることとなる。つまり小栗は上人の手によって、生前背負っていた横山一門と確執のあるありようが払拭され、人々に功德を積ませる手立て、つまり人々を仏道と縁づけ、救いをもたらしめる存在へと変化せしめられたのである。またその「餓鬼阿弥」というありようは、それ自身も救われるべき存在であることをも意味した。車を引く人々によって小栗は、救いの場である熊野へと導かれてゆく。このように、救いかつ救われる存在としてのアイデンティティへの組み換えは、「身体」における外貌の変化によってもたらされた。それを決定づけたのは上人の行為である。そしてそのことによって、「餓鬼阿弥」としての生が小栗に対して開かれたのである。外貌の変化はその人の生の変化に直結するのである。

以上、上人の行為を通して「身体」が帯びる外貌のありようがその存在の背負うもの、すなわちその人が紡ぐべき生の様相を規定することが見えてきた。むしろ外貌の変化は上人の手のみによるのではなく、長い月日による¹³⁾と言えるし、むしろこちらの影響の方が大きいであろう。しかしここでは、餓鬼に似た様相を持つというありようを一定の方向に規定した上人の行

12) 名付けた藤沢の上人の道場「めいだう」（同上 p.145）は兵藤によれば、時宗の道場とされる。（同上注 19 参照）。阿弥号は『岩波仏教辞典 第三版』の「阿弥衆」の項によると、時宗の「僧俗の中間的存在」「客寮衆」を「～阿弥」と称したとあることから、「餓鬼阿弥」とは時宗における宗教的な存在を指すものと考えられる。（以上、中村元他編『岩波仏教辞典 第三版』岩波書店 2023p.17）時宗との関連は小栗が熊野で癒やされることからもうかがえる。

13) 「築いて三年になる小栗塚」（同上 p.146）とあることから、小栗の「身体」は3年ほど土に埋まっていたことになる。その劣化は小栗の「身体」を人間らしい外貌と機能から隔たらせ、餓鬼に近づけさせたのである。なお『日本靈異記』中巻第二十五の場合は死んでそれほど間がないため、山田の郡の衣女の「身体」は生前とほぼ同じ様相をしていたものと思われる。

為が持つ意味に注目したい。上人の行為は、「身体」が単なる魂の「器」としてのありようを越える意味を担う可能性を示唆している。つまり「身体」は、魂に場所を持たせるだけでなく、その存在の生そのものに深く食い込むものなのである。次章ではこの点を踏まえながら、第二の復活の意味を考えていくこととする。

三、第二の復活—「餓鬼阿弥」を超えて—

前章の最後で確認したように、小栗の新しい生は「餓鬼阿弥」という形で出発した。このことにより生前の生の払拭が成功していることは、横山一門の武士が「かたき小栗をえ知らいで」（同上p.148）土車を引いていることから分かる。小栗と最も親密に関わり、その生において不可欠な存在である照手姫にも、このことはあてはまる。二人の関係は小栗の第二の復活によって十全なものとなるが、そのような間柄であっても小栗が「餓鬼阿弥」としての存在形態を取る限りは、照手姫はそれと気づかない。諸国を流転して辿り着いた美濃国青墓の宿で苦勞を重ねていた照手姫は、遠く相模からこの地に引かれてきた小栗を眼前にしなげ、小栗とその従者達の後世の救済を祈り、当の小栗が乗る土車を引くのである。その際「夫の小栗度殿様の、あのやうなすがたをなされてなりともよ、浮き世にござあるものならば、かほどみづからが辛苦を申すとも、辛苦とは思ふまいものを」（同上p.151）と照手姫が言っていることから分かるように、土車に乗っているのは小栗ではないという認識である。むしろ気づかないのは、小栗が殺されたことを知っているからであろうが、ただここでひとつ注意しておきたいことがある。「餓鬼阿弥」の姿は見るも哀れな姿であった。そもそも土車に乗せられる者は病者や乞食等、社会において周辺に追いやられる社会的弱者であった。¹⁴「あのやうなすがた」とは照手姫の知るくらびやかな生前の小栗とは似ても似つかない姿を指すと言えるが、照手姫にとってそれは問題ではない。たとえ「餓鬼阿弥」のような姿であれ、生きていた小栗に会いたいという叶わぬ切々たる思いを照手姫は吐露している。かつてのありよう、ひいては通常の人間存在からかけはなれた外貌であるとしても、小栗が生きていたことそのものが照手姫を力づけ、その生に意味をもたらすのである。つまりどのような外貌であれ、その存在が小栗にほかならないことこそが重要なのである。ここからは、人間存在において、何らかの属性や条件を重んじるのではなく、いのちがあって今ここで関われるということそのものに意義を見いだす姿勢が読み取れる。そしてそれは、人間に価値を付与するものは果たして何かを再考させる契機ともなる。

14) 室木によれば土車は「乞食・病人・不具者を運ぶのに用いられた」（室木弥太郎校注『説経集』新潮日本古典集成 新潮社 1977p.272 注2）。病人という場合、特に当時業病とされていたハンセン病患者であると考えられる。このことは、小栗の餓鬼然とした外貌とも響き合う。

話がずれたので元に戻れば、ここでは、外貌の変化が「餓鬼阿弥」=小栗であるという事実を覆い隠しているため、照手姫は小栗と、小栗とは別の存在としての「餓鬼阿弥」という位相において関わっていると言える。この点では先の横山一門の武士と同様である。ただ照手姫は、土車を引いていく中で「餓鬼阿弥」としての小栗との間の絆を深めていく。むろん厳密に言えば、それは双方向的なものではなく、照手姫側の一方的な思いではあろうが¹⁵⁾、照手姫は最後の夜、「あの餓鬼阿弥に添ひなれ申すさうも、今夜ばかりと思しめし」（同上p.156）て土車の側で「夜すがら泣いて夜を明かす」（同上）。¹⁶⁾ それどころかこの先「餓鬼阿弥」との縁が続くことをも希求し、その胸札に自分は「常陸小萩」（同上）という名で、美濃の国青墓の宿の「下水仕」（同上）をしているという現時点での身分を記したうえで、「病本復するならば、かならず下向には、一夜の宿を参らすべし」（同上p.157）と一筆書き添えるのである。照手姫の思いは「蓬莱の山の御座敷で、夫の小栗に離れたも、この餓鬼阿弥と別るも、いづれ思ひは同じもの」（同上）という言葉を見ると、一層明白である。小栗の新しい生は、はからずも照手姫の生と交錯し、それに大きな影響を与えたのである。

この一連の照手姫の言動は、小栗の「餓鬼阿弥」としてのアイデンティティ及び生を特徴付け、ゆるぎないものとしてそれらを規定したと言える。翻れば、小栗の「餓鬼阿弥」としての生は、人々を仏道に縁づけ、救済へと導くといった宗教的な意義を帯びたものとして規定されていた。たとえば、先に触れた横山一門の武士も少しであるが、「照手のために引けや」（同上p.148）と言って、照手姫の救済を祈りつつ土車を引いたのである。宗教的存在としての規定は、前にも触れたように、剃髪、餓鬼のような外貌、胸札といった様相に基づくものであった。そしてその規定は、土車を引く人々及び、彼らが大事に思う人々の救済にとどまらず、小栗の第二の復活—もとの存在に戻ることを可能にせしめるという意味で、小栗の救済をも覆うものであった。供養する者と供養の対象、慈悲を行う者と慈悲の対象、そうした宗教的な関係性において小栗の生は成り立っていたと言えよう。むろん、この規定は照手姫との関係においてもあてはまる。

これに加えて照手姫に限定して言えば、「餓鬼阿弥」としての小栗との邂逅は、苦渋に満ち

15) 小栗は目も見えず耳も聞こえぬといった状態ではあったが、熊野の湯で癒やされた後に「海道七か国を、さて餓鬼阿弥と呼ばれてに、車に乗つて引かれた」（同上p.160）と言っていることから、「餓鬼阿弥」として過ごした生の記憶を鮮明に持っている。「餓鬼阿弥」の「身体」に宿っていた小栗の魂が、「身体」を通して刻まれた記憶によって照手姫との短い関わりを尊いものとして受けとめていたとすれば、あながち一方的なものとは言えない可能性もある。

16) 「別屋に宿をも取るまいの」（同上p.156）とあるように、病者とは別々に宿を取るのが通常であるにもかかわらずそれをせず別れを惜しむ照手姫の姿勢からは、「餓鬼阿弥」に対する並々ならぬ情愛が読み取れる。

た照手姫の生¹⁷⁾に光を与えた。つまり「餓鬼阿弥」としての小栗の生は、人々の慈悲ないしは信仰心によって生かされるといった宗教的な意味合いを持つだけではなく、その生それじたいがはからずも生前深く愛した照手姫の現時点での生に意義を与えるものでもあったのである。病本復のあかつきに再会を願うことは、「餓鬼阿弥」を単なる宗教的な道具としてみなすのではなくその存在そのもの、すなわち個としての存在として関わろうとすることである。この再会を心の支えにすることで、照手姫は苛酷な生を継いでいくことができる。むろん、小栗そのものに対する思慕も消えたわけではない。小栗そのものと「餓鬼阿弥」への思いその両方が照手姫の生を支える。「餓鬼阿弥」は、照手姫にとって小栗同様のかけがえのない個的存在としての意味を持ったがゆえに、照手姫の生に深く関わるのが可能となったのである。照手姫にとっては「餓鬼阿弥」は「餓鬼阿弥」にほかならず、しかも他と代替不能の存在であった。このような個的な意味を担うこと、それは小栗にとっての新しい生そしてアイデンティティの構築につながると言える。なお厳密なことを言えば、照手姫の方も照手姫としてではなく「常陸小萩」として関わっていた。それだけでなく元の美しい様相を隠すように、外貌も変えていた。¹⁸⁾ いずれにせよかつての自分を規定する記号を手放しているとはいえ、ここで照手姫と小栗は各々個としての関わりを構築している。その関わりを通して、「餓鬼阿弥」としての小栗は、他者の生に意義を与えるという新たな意味をも担っていたのである。

以上、外貌の変化に伴う小栗の新たな生について見てきたが、それは「餓鬼阿弥」としての小栗自身のみならずそれに関わる他者の生にも深く影響を与えるものであることが確認できた。この点を踏まえつつ、さらに第二の復活について考えていこう。すでに触れたように、小

17) 本文中でも触れたが、照手姫は小栗と別れた後、次々と人買いに売られ、国々を転々とする。辿り着いた美濃の青墓では「夫のふるさとなりとも名に付け」（同上 p.138）で小栗を偲ほうと、出自を問われた際「常陸の者」と答えて、「常陸小萩」と名乗ることになる。照手姫はここで本名を捨ててはいるが、小栗との関係性を保った形で自身を規定している。そのみならず、遊女の仕事を強いられた際、小栗が「さぞや無念に思すらん」（同上）と考えて固辞する。かくて16人分の「水仕」の仕事をひとりで引き受けることになるが、その重労働は想像を絶するものであろう。照手姫は休む間もなく「御髪黒髪に、櫛の齒の入るべきやうもさらになし」（同上 p.142）というように、亡き小栗を思いながら「物憂き奉公」（同上）をしていたのである。この間が小栗が第一の復活をするまでの期間「三年があひだ」（同上）であるという符合には大きな意味があると思われる。場所は違えど共に苦しんだということであろう。なお照手姫が今の名前を「餓鬼阿弥」に名乗るのは、照手として名乗れるのは小栗の前でのみという思いがあったと言える。つまり照手姫自身の生も、その名において新しいものとなっていたのである。

18) その美しきゆえ道中男性に言い寄られる危険もあり、自己防衛の意味から「古き烏帽子」を身につけ、「丈と等黒髪をさつと乱いて、面には油煙の墨」を塗り、着ていた小袖を「裾を肩へと召しないで」着たうえて「笹の葉に幣をつけ、心は物に狂はねど、すがたを狂気にもてないて」（同上 p.155）というように外貌を醜くし、狂者のようにした。これはかつての照手姫ではない自己を装うことを意味するが、かえって小栗への操を立てるといって自身が一番大事にしたいものを守る術になっていることにも留意したい。

栗の復活にはこの世に生きる者としてのいのちの復活すなわち第一の復活と、生前と同様の（もしくはそれを凌駕する）十全な「身体」の復活すなわち第二の復活があった。第一、第二と二段階を経る以上その質差が問題となるが、その差とは一つには、前にも触れたが、小栗と親しく交わったはずの照手姫が「餓鬼阿弥」を小栗として認識できなかったことから、小栗を小栗たらしめる何かしらの要素の欠如であると指摘できる。それは端的には外貌であった。むろん外貌の変化については藤沢の上人の行った剃髪が大きな意味を持つが、その姿はもともとよく見なければ小栗とは判別できない外貌を呈していたと言える。そしてその餓鬼に似た外貌ゆえに、供養もしくは慈悲の対象として仕立てることも可能だったのであろう。ともかく、餓鬼然とした外貌は、人間存在としての小栗からの隔たりを語っている。餓鬼らしさは人間らしさの欠如なのである。

次に考えられる差は、五官と四肢の機能不全という点である。それは、小栗が世界と十全な形で関わるができないことを意味する。たとえば第二の復活の条件である熊野の湯は相模から遥か遠くにあり、「糸より細い」（同上p.146）小栗の四肢では到底辿り着くができない。つまり小栗は、移動において必然的に他者の力を必要とせざるを得なかった。さらに五官の不全は、熊野への道中には神社仏閣をはじめとした数々の名所があるにもかかわらず、それを享受できないところに如実に現れている。たとえば土車を引いていく藤沢の上人は「湯本の地藏と伏し拝み、足柄箱根はこれかとよ」（同上p.148）というように、道中の名所を自分の目で見て楽しみ、神仏に祈禱することもできたが、「物をもいはぬ餓鬼阿弥」（同上）たる小栗にはそれができない。あまつさえ、去って行く藤沢の上人への挨拶も口にはできないのである。上人を継いで土車を引いていく檀那との旅路においても、事態は同様である。天王寺に着いたとき、「『七不思議の有り様を、拝ませたうは候へども、耳も聞こえず、目も見えず、ましてや物をも申さねば、下向に静かに拝めよ』」（同上p.158）と檀那が語るように、小栗は小栗を取り巻く世界から閉ざされている。小栗と世界との交感を妨げる要素を取り除けるのは熊野の湯の力によってのみである。ありていに言えばそれは、熊野権現の力であるが、その超越的な力に触れるまでは小栗は、多彩な様相で展開する世界のただなかにありながら、それとは関われないのである。享受不可能というかたちの世界との隔たりは、別の角度から見れば小栗が小栗自身について世界に表出する術を何ら持たないことをも意味している。言葉、表情、素振り、いずれによっても自分が自分であることを伝えられないこの状態も含め、自己と世界ないしは他者との通路の不全がここから浮かび上がる。むろん外から見て、世界を享受できていないように見えるから、あるいは自分を表出できないようだからといって、本当にそうした能力が欠けてしまっているとみなすのは速断に過ぎる。不完全な「身体」であっても、そこに宿る魂は小栗そのものである。自分が小栗であるというアイデンティティは魂によって担保される。後にも詳述するが、第二の復活とはさしずめそうした魂がそこにおいて生き生きと働きうる「身体」の

復活であると言えよう。

ともあれ以上を踏まえると、第二の復活とは外貌も含め、小栗を小栗として特徴づける要素の復活、及び世界や他者との通路の回復であると言える。そして実際、熊野の湯につかり、その「身体」は順を追って回復していく。

一七日御入りあれば、両眼が明き、二七日御入りあれば、耳が聞こえ、三七日御入りあれば、はや物をお申しあるが、以上七七日と申すには、六尺二分豊かなる、もとの小栗殿とおなりある。(同上pp.159-160)

このように小栗は、五官の機能とともに、もとの強靱な肉体も取り戻した。また続く箇所には、「夢の覚めたる心をなされ」(同上p.160) たとあるがこれは、「餓鬼阿弥」としての「身体」に宿っていた魂が「身体」の復活にともなって賦活されたことと解釈できる。「夢のさめたる心」によって小栗がなした行為はまず、熊野三山の参詣である。これは、「餓鬼阿弥」の時に道中出逢った数々の寺社において祈ることができなかったことと対照的である。このことは、今自分がどこにいるか、そしてなにをすべきかを小栗が明確に把握できるようになったことを意味する。翻れば小栗は、自身が「餓鬼阿弥」であったときの体験を「さてそれがしは、海道七カ国を、さて餓鬼阿弥と呼ばれてに、車に乗つて引かれた」(同上) というように、記憶として鮮明に思い起こしている。それどころかその際に抱いた「世に無念な」(同上) という感情についても、ありありと思い浮かべる。自分の状況を正しく把握しているか、あるいはどのような感情を抱いているか、小栗は確かにその当座は表出できなかつたし、表出できるとも思われていなかった。しかし第二の復活において、その魂の働きの痕跡があらわとなった。「餓鬼阿弥」としての生をほかでもない自分自身の生であると同定できるのは、「餓鬼阿弥」であった時においてもそこから復活した時においても継続して小栗として働く魂が存在するからではなからうか。このことから、「餓鬼阿弥」の時の魂は、覚醒に対する眠りのように弱まってはいるけれども、確かに働いていたのではないかと推測できる。

ともあれ上記の例は、魂の本来の働きが熊野の湯によって「身体」とともに呼び起こされたことの証左であろう。とすれば前に述べた、世界の享受や自分自身の表出が不可能であるように見えた状況においても、小栗の魂は「餓鬼阿弥」としての「身体」において働いていたと言えるのではないか。見た目は生きた屍のようであっても、その内部には魂が生き生きと息づい

ていたのである。¹⁹⁾そしてまたこのことから、魂の働きと「身体」のありようは連動しているのではないかと考えられる。決して死んではない「魂」は、それに見合う「身体」のもとにおいて生き生きと働く。こうした魂及び「身体」含めての復活が、「もとの小栗殿」としての第二の復活なのである。

こうした「もとの小栗殿」のありようは、「いにしへの威光」(同上)を帯びており、熊野権現をして「あのやうな大剛の者」(同上)と言わしめるほど立派であった。熊野権現が「山人に身を変化」(同上)してまで小栗の前に姿を現していることから、小栗はかつての自身を凌駕するありようを呈していたと言えよう。変化した姿であるとはいえ、熊野権現と顔と顔とを合わせて向き合い、その手から金剛杖をも受け取ったことは、小栗と熊野権現との対等性をも示しているとも取れる。このことはひいては、本話において小栗が最終的に神仏になることとも符合する。²⁰⁾この点については深くは踏みこまないが、第二の復活は小栗の「身体」を人間存在としての十全さを超え、神の「身体」たらしめるものでもあったのである。

ところで「身体」はその人間存在の背負う生と不可分であり、その生を色濃く規定するものであった。では第二の復活は小栗の生にどのような影響をもたらしたのだろうか。具体的には小栗は照手姫と再会し²¹⁾、夫妻としての深い絆を再び堅く結びあった。また、勘当されていた父

19) この点が、『撰集抄』における僧が造った心のない「人形」との決定的相違であろう。拙稿「なぜ「人形」は損なわれなかったのか—『撰集抄』「作人形事於高野山」考—」『富山大学人文科学研究』第83号富山大学人文学部2025年9月参照。なお我々も、他者理解において、外に露わになっていないからといってその存在を無能とする速断を避けるべきであろう。五官を通して表出されたもののみならず、表出されずに内において働く魂に対して配慮することが、人間の尊厳とも結びついていくのではないか。

20) 「神や仏、一緒に集ませたまひてに、かほどまで真実に大剛の弓取りを、いざや神に祝いこめ、末世の衆生に拝ませんがそのために、小栗殿をば、美濃の国安八の郡墨俣、垂井おなことの神体は正八幡、荒人神とお祝いある。同じく照手の姫をも、十八町下に、契り結ぶの神とお祝いある」(同上 pp.176-177) というように、小栗と照手姫は二人とも神となり、人々を守護し利益を与える存在となる。留意したいのは、彼らを神として祀ったのは神や仏たちである点である。ここからも小栗と神仏といった超越者との対等性が読みとれる。なお照手姫は、そうした小栗と対になるべき存在としての位置づけがされていると言える。この話の展開は、説経節が持つ縁起物としての性質に基づいており、むろんこの点からの考察も看過してはならない。

21) 同上 pp.165-172 参照。胸札を便りに常陸小萩を探しに来た小栗に、照手姫は照手姫として再会し、妻として連れ添う。そして要所要所で小栗の行為を改めさせ、然るべく振る舞わせている。たとえば横山一門や青墓の宿で照手姫をひどく扱った君の長への復讐をそれぞれへの「恩」を根拠に断念させている。この照手姫のただ連れ添うだけでなく、小栗の生をよりよいものにするべく働きかけるありように注目したい。それは単に情愛に溺れるありようではなく、相手の善き行為、善きありようを望むありようである。「契り結ぶの神」(同上 p.177)として祀られるのも、このような夫婦愛の十全さによるのであろう。

親との関係修復も遂げられ²²⁾、帝からも「小栗ほどな大剛の者はよもあらじ」(同上p.165)として、所領も賜った。最終的には常陸国で「棟に棟、門に門を建て、富貴万福、二代の長者と栄えたまふ」(同上p.176)とあるように、この世の栄華を手にしたのである。このように、「餓鬼阿弥」を超えて元のありように戻るとはかつての生の取り戻しのみならず、富や人間関係等、現世における幸福の補完、すなわちその生のさらなる成就を意味した。むろんこのことは、神の「身体」を自分の身としたことの現れとも言えよう。²³⁾そしてそれは外面の立派さや富のみならず、人間としての内面の刷新にも繋がる。生前の小栗であれば横山一門や照手姫をひどい目に遭わせた青墓宿の君の長に対して、ひと思いに復讐に走ったであろう。しかし小栗は、「父母の恩」や土車を引くことをたとえ数日であろうとも認めてくれた君の長の「慈悲」について照手姫が説くと素直に耳を傾け、復讐を思いとどまった。²⁴⁾このことから第二の復活を通して、生前の性格、人柄においても変化がもたらされたのではないかと考えられる。そしてその性格や人柄の変化は、小栗の生を一層よりよきものへと紡いでいく原動力にもなったであろう。むろんそれは、「剛」の者としての小栗の基盤を決して妨げるものではない。むしろ真に「剛」なる者たらしめるべく、働いたものと推察できる。

このように、小栗の「身体」は「餓鬼阿弥」としての「身体」を超えて、その内なる魂を一層賦活させ、新たな生を構築する主体となったのである。

四、「身体」の必要性—まとめに代えて—

以上、小栗の「身体」について二段階の復活に即して考察してきた。二段階の復活を経て、小栗は小栗としてのありようを十全に実現できたと言えるが、それは小栗が自分を自分たらしめるものを手にし、それを具現したということである。むろん閻魔大王のところから戻った「魂」と、現世の土に埋もれていた「身体」の双方が揃うことで小栗は小栗たり得ているのであるが、最後に改めて、「身体」の持つ意味や必要性について考えてみたい。

前にも少し言及したが、「身体」の持つ意味や必要性の問題は、端的にはアイデンティティ

22) 小栗は都の二条大納言兼家の子で、子に恵まれなかった兼家が鞍馬の毘沙門天に祈って授かった申し子であった(同上 p.79 参照)。「みぞろが池」の大蛇と契りを結んだことから「心不調な者」(同上 p.84)として勘当され、常陸に流された。復活した小栗は修行者の身なりで父母の元を訪れて勘当を解いてもらうように頼む。そして自らが小栗であることを証明し、兼家も母も「一度死したる我が子」(同上 p.164)との再会を心から喜んだ。(pp.162-165 参照。)こうした親子関係の修復というような、現世での幸福が補完されることも、第二の復活に含まれると言えよう。

23) 小栗はそもそも鞍馬の毘沙門の申し子であった。(同上 p.79 参照。)

24) 21)も参照。なお父母との関係の修復においても、かつての小栗のままであればそれが遂げられなかった可能性もある。自分を一修行者として追いついた門番の左近が悔い改めるとそれを受け入れ、名乗りをも決意するという振る舞いも、小栗に生じた変化であると言えよう。(同上 pp.162-163 参照。)

をめぐる問題であると言える。小栗が小栗であるという自己同一性は自身がそう認めるという意味もあるが、人間存在は他者との関わりの中で自身を規定し、また形作るものであるという見方に即せば、自分をそのように規定するものとしての他者の視点を必然的に考慮に入れなければならない。自分が自分であることを他者にも認めてもらえてはじめて、自己は自己たり得るのだ。つまりアイデンティティとは、自己と他者の認識が交差する中で創り出されるものである。

このことを小栗が両親と再会した時の話を元に考えてみよう。小栗は当初、自分だとは名乗るつもりもなく²⁵⁾、修行者の姿で元の自宅を訪れたが、門番に追い払われる。しかしその外貌にかつての小栗との共通点を認めた母方の伯父、「東山のをぢ御坊」(同上p.162)は折しも小栗の命日だったこともあって、呼び戻そうとする。その共通点とは「額に、米といふ字が三下り座り、両眼に瞳の四体ある」(同上p.108)²⁶⁾という、兼家一門に属することを特徴付けるものであった。むろん父母も伯父も小栗が横山一門の手によってすでになくなっていると認識しているため、この符牒は小栗を小栗として認めるものとしては不十分であった。呼び戻したのはあくまで、小栗と共通点を持つ修行者であるという認識であった。ただその符牒が小栗の名乗り、そして父母との再会へと導く鍵となる点は、注目すべきである。その符牒は「われら一門にばかり」(同上)というように一門とそれ以外とを区別し、かつその選ばれた存在が持つ尋常ならぬ力をも示すものであったと考えられる。その意味でこの外貌の特徴は、他者が小栗をほかの誰でもない小栗であることを認めるために不可欠な条件であったと言える。

ただ小栗には、自分が自分にほかならないことを証するためにもう少しさねばならないことがあった。外貌に加え、小栗を小栗たらしめる特徴、それは父兼家が小栗に教え込んでいた武芸であった。それを存分にみせつけたうえで、小栗は兼家に許しを請う。

五人張りに十三束、まちを拳に、間の障子のあなたから、よつ引きひやうど放す矢を、一

25) 小栗は復活後熊野から都に赴くが、「よそながら父兼家殿の屋形を、見て通らう」(同上 p.161)というように、あくまで修行者とそれに布施を与える関係のみを求めている。その流れを変える契機が小栗の持つ特徴的な外貌だったのである。なおそれに気づく伯父が高僧であり、訪れたのがちょうど小栗の法要の時であったという点からは背後に働く神仏の力も想定でき、小栗と神仏との不可分な関係性が垣間見える。

26) この外貌を見た際、横山一門の暴れ馬「鬼鹿毛」は小栗を伏し拝み、従順な姿勢を見せ、あまつさえ「両眼より黄なる涙をこぼ」(同上 p.109)した。(以上、p.109 参照)。小栗の外貌から伝わる尋常を超えた力がそうさせたとも解釈できるが、兵藤裕巳は、「九州の盲僧琵琶の『小栗判官』伝承では、小栗を見て涙を流す鬼鹿毛(竜馬)は、かつて小栗と契ったみぞろが池の大蛇(竜蛇)の生まれ変わり」(同上 p.109 注 10)であると注釈している。小栗と濃密な関係を持ち、相互にとって代替不能な間柄であった「みぞろが池の大蛇」が小栗をほかでもない小栗として認識する符牒としてこの外貌が機能していることから、この外貌が小栗を小栗たらしめるものであることが明白である。

の矢をば右で取り、二の矢をば左で取り、三の矢があまり間近く来るぞとて、向齒でちとかみ止めて、三筋の矢を押し握り、間の障子をさつと開け、八分の頭を地に着けて、「なふいかに父の兼家殿、いにしへの小栗にてござあるぞ。三年があひだの勘当許いてたまはれ。」
(同上p.164)

以上のように、兼家から教え込まれた武芸は小栗が小栗であることを遺憾なく証した。死んでいたはずの者が蘇り、間違いなく眼前に存在することを証明したのである。この尋常の人間の能力を優に超えた武芸は小栗一門にしか修得が許されないものであり、一門であるがゆえに修得が可能になるものであると言える。武芸の修得は一門の血を引いた「身体」が血族によって施される修練を経て、まさにその「身体」において結実するのである。小栗は外貌のみならずその外貌を持つ者が備えるべき力を顕在化させることで、自身が自身であることを証明し、父母にも小栗を小栗として認識せしめたのである。小栗のアイデンティティはこのように双方の認識を踏まえて、堅固なものとして成立していると言える。そして「身体」が介在しなければそれは、遂げられなかったと言えよう。「身体」は外面的にも、またその内奥に刻み込まれた力の発揮という点においても、小栗のアイデンティティを体現するという意味を担っているのである。

さらに言えば「身体」は、小栗がこれまで親をはじめとした他者との関係の中で紡ぎ上げてきた生を刻みこむものとして内側から浸潤する魂と一体化し、まさに小栗の「いのち」そのものを体現しているのである。

このことを、前にも触れた『日本霊異記』中巻第二十五でも確認してみよう。ただこの場合は、「身体」そのものが他者と入れ替わっているため小栗の時とは異なり、外貌を中心とした「身体」の様相はその人がその人であるという証にはならない。むしろ逆に、他者であるという証となってしまう。鶺垂の郡の衣女は山田の家で蘇り、「此は我が家に非ず。我が家は鶺垂の郡に有り」(『日本霊異記 中』第二十五p.211)と自身の魂に即した自己規定に基づいて言うが、山田の家の父母にそれは通じない。その「身体」は山田の郡の衣女そのものだからである。「汝は我が子なり」と言う山田の家の父母に対して耳を傾けることなく実家へと赴くも、実家の父母の反応も同様である。「当に此れ我が家なり」(同上)と言う鶺垂の郡の衣女に対し、「汝は我が子に非ず。我が子は焼き滅ぼせり」(同上)という答えが返ってくる。鶺垂の家では娘の遺体を火葬したことを疑いようもない事実として体験しているのだから、説得は一層困難を極めるだろう。

ともあれここでは、自分自身と自分以外の他者において、その人が紛れもなくその人自身であると判断する基準のずれが生じている。鶺垂の郡の衣女自身の基準が自身の内部にある、外部からは見えない魂である一方、両家の父母の判断基準は「身体」の外貌、肉体としての「身

体」そのものであった。鵜垂の郡の衣女はいかにそのずれを埋めるのだろうか。彼女は両家の父母に「具に閻羅王の詔の状」（同上）を述べ、二人の「身体」が入れ替わったわけを説明し、両家の父母はそれで「諾なりと信け」（同上）、納得する。これは一見小栗の場合と事情が異なるように見えるが、自分達に生じたことを、それをよく知る立場から詳しく語るという営為は、内なる魂の顕在化であると言えよう。鵜垂の郡の衣女が体験し、まさに彼女にしか語れないことを眼に見える形に表出するには、「身体」が不可欠である。「身体」の様相が単純に示すことと「身体」を通して伝わってくることとの間には当初は齟齬があるであろうが、聴き手はその齟齬を超えて眼前の営為をそのものとして受け入れる。つまり鵜垂の郡の衣女が鵜垂の郡の衣女にほかならないことを「身体」の持つ外的な情報のみに頼るのではなく、「身体」を浸潤してあふれ出る魂の表出によって確認したのである。むろん両家の父母の側に、死後の世界の存在や、死後の世界を司る閻魔大王等の話を受け入れる価値観が存するという点も重要ではあろう。²⁷⁾

しかしここで注目したいのは、「身体」が単なる魂の器や殻としてではなく、内部に宿す魂によって規定され意味づけられる可能性である。鵜垂の郡の衣女は新たな「身体」を自らの「身体」として受け入れ、それを他者にも提示する。自身が望むと望まざるとにかかわらず引き受けねばならなかった「身体」における入れ替わりを自身を捨てる契機として諦めるのではなく、鵜垂の郡の衣女としての生を生き続けるために、新しい「身体」の五官を駆使して自分が自分であることを説明し、その「身体」によって自分の親をはじめとした他者との関わりを新たに構築しようとした。そのとき鵜垂の郡の衣女は、山田の郡の衣女の肉体としての「身体」に、鵜垂の郡の衣女としての意味を付与させていたのである。山田の郡の衣女の「身体」に鵜垂の郡の衣女をそれたらしめるものが浸潤し、その存在全体を鵜垂の郡の衣女たらしめたのである。ここからも、「身体」の存在は不可欠であったということが明白である。自分が自分であるということを示す媒体としての「身体」、そして自分自身としての魂が浸潤しその力を発揮する場としての「身体」、それはもはやその存在そのものとしてのありようを顕現するものとして、魂と対になる「身体」ではなく、魂をも包含した形の「身体」であるとも言えよう。

こうして、鵜垂の郡の衣女は「四の父母を得、二つの家の宝を得たり」（同上）というように両家の娘としてみなされ、両家の財産も受け継ぐ。山田の家の父母も、自身の娘の「身体」を引き継ぐ鵜垂の郡の衣女を自身の娘に準じたもの、いや娘そのものとして受け入れたのであ

27) 『日本霊異記』では前に見た中巻第七におけるように、素朴ではあるが仏教的な世界観に裏付けられた死後の世界が描かれる。鵜垂の家の父母も山田の家の父母も、人間が死後に赴く世界と死後のありように関わる閻魔大王の話違和感なく受け入れるほど、そうした来世観は当時広まっていたものと推測出来る。この前提がないと、鵜垂の郡の衣女の話がすんなり受け入れられることは難しい。

るが、その心情についても考える必要がある。確かに自身の娘は死に、そのアイデンティティの基盤である魂はすでに死後の世界に赴いている。その「身体」のみ引き継ぐ鵜垂の郡の衣女は、厳密には自分の娘ではない。しかし山田の家の父母は、自分の娘として考える。そう考えさせた契機はやはり、山田の郡の衣女としての「身体」なのである。鵜垂の郡の衣女はその「身体」において、紛れもなく山田の家の娘としての印を持つ存在であり、また魂と「身体」の双方を備えた生前の娘と同等の価値を持った山田の郡の衣女として見なされたのである。

この点からも「身体」の持つ意味が読み取れる。それは「身体」だけでも、その人がその人であるということが認められる可能性である。ここで留意すべきことは、山田の家の父母が見ている「身体」は単なる抜け殻としての「身体」ではないということである。その「身体」はこれまでともに過ごしてきた時間と経験が積み上げられた場であり、山田の家の親と娘との緊密な関係性によって紡ぎ上げられた「身体」である。つまりそれは、他の何の関わりもない人間の「身体」とは異なる差別性を体現しているのである。ここでの「身体」は、それじたいとして山田の家の父母には特別で代替不可能なものとして存していたのである。この「身体」にまつわる特別性、代替不可能性が山田の家の父母をして、生きて動くその「身体」の持ち主を山田の郡の衣女としても認識せしめたのである。このとき「身体」は、死によって一旦切れたかに見える山田の家の父母と衣女との間を緊密につなげ直す契機となっているとも言えよう。このように、代替不可能性を背負うものとしての「身体」の意味と、そうしたものとしての「身体」の必要性をも改めて確認することができる。

以上、「身体」の持つ意味とその必要性について、アイデンティティを手がかりとして考察してきた。「身体」は外貌や五官、四肢の運動機能等様々な要素を備え、その存在と他者や世界を結びつけるものとして、その存在の生を規定する不可欠なものであった。もっと言えばそれは、その存在の生そのもの、「いのち」そのものを成り立たしめるものであった。「身体」というとき、それは魂と分離したものというよりも、魂が浸潤し一体化したものであり、それはもはや「いのち」そのものであると言える。その人でなければ背負えない経験や人間関係も含みこんだ「身体」は、その人自身においてのみならず、その人と対峙する他者に対してもその意味を開示する。そういう意味において「身体」は、自他双方に開かれるものとして、必然的にその存在を要請されるものとも言えよう。なお、こうした「身体」の必要性の話は、折口信夫が「小栗判官」を研究する中で言及する、実体すなわち形ないしは肉体としての「身体」を欲

する「ひだる神」の話²⁸⁾をも想起させる。折口の「小栗判官」の分析ともあいまって、なぜ「身体」の不在はのぞましくないこととされるのかという観点からの考察も必要であろう。

さてこの小論では、説経節を主な素材として、日本における「身体」観の一端を考察した。そこでは「身体」がその人をその人たらしめる重要な役割を担っていることが明らかとなった。そしてその際の「身体」とは、魂と不可分なその人そのものの存在をも意味していた。そうした「身体」は自己と他者、及び世界との間で築かれていくものであり、それが担う内実は非常に豊かであったと言える。今回の考察は、扱う範囲の狭さもさることながら、その背景にある世界観による制約があることは否めない。今回の話は神仏になる存在の「身体」でもあり、参考として考察した『日本霊異記』の背景にも、仏教的な世界観が存する。すなわちこうした宗教的な背景を抜きにして語ることは、現代の価値観から対象を安易に切り取る誤読に繋がる恐れがあろう。その危険性も踏まえながらも、最後に現代の我々の「身体」観と接続しうる問題を挙げて小論を閉じたい。

まず「身体」がその存在のアイデンティティと不可分であるという点については、「身体」のどの部分までを自分自身ないしはその人自身と見なすかという問題とつながる。具体的には、臓器移植という形で「身体」の一部を他者に移植したとき、それは誰のものなのかという問題が想起される。とりわけ臓器を提供した側の人と親しい関係にある者にとっては、臓器は単なる臓器ではなくその人そのものとして捉えられることもあるだろう。このような見方は、臓器を提供する際に関係者が抱く心情的な抵抗と通じていよう。あるいは臓器を移植された相手側の存在を、いとしい存在の臓器を含み込みいとしい存在そのものとして捉える可能性もあろう。「身体」は部分に分割されうるとしてもその部分一つ一つがその存在全体を表していることと捉えることは、魂が「身体」に浸潤し、心身まるごとでその存在が成り立っているという認識に基づくのではなかろうか。また、髪の毛一本でも、肉体の一部でも、それこそ骨すらもその人の存在そのものとして尊び大切にすることもこのような認識に基づくと言える。行方不明のままでも遺体の一部でも骨のかけらでもその人の痕跡を探したいという心性は、したがってただの感傷などでは全くなく、むしろより崇高な心性なのである。「身体」にはその人らしさ、その人そのものが分かちがたく浸潤し、その人としてそこに存する。それはたとえ「身体」の一部になったとしても同様である。

またこのことは、「身体」に限らない。「身体」に浸透するその人らしさは、その人が生前使

28) 折口信夫は「小栗判官」に大いなる関心を抱き、「餓鬼阿彌甦生譚」「小栗外傳（餓鬼阿彌甦生譚の2）」等の論考を遺している。「餓鬼阿彌甦生譚」において折口は「失はれた肉身」（「餓鬼阿彌甦生譚」p.352）を欲する「ひだる神」（同上 p.351）に触れている。『折口信夫全集』第二巻古代研究（民俗学篇1）中公文庫 1975 pp.349-352 参照。

用していた道具にも同様に浸透する。たとえ「身体」そのものでなくとも、生きた「身体」が慣れ親しんだ道具や着物等はその存在を象徴する。その人の形見を無碍に捨てられないのは、それがその人の準「身体」のように重みを持つものと化しているからである。ともすればそれは、その人の「いのち」とも言えるかもしれない。ともあれその存在をその存在たらしめるのは、外貌をはじめとした、その人としての様々な情報をまとわりつかせている肉体としての「身体」だけではないのである。

その一方、「身体」はもはや不要なのではないかという話もある。AIという形で死者を再生することも可能な時代となり、それは必ずしも肉体としての「身体」は要しない。アバターのように外貌といった「かたち」の面で条件を整える必要はあるが、ともすればこの「かたち」すらも不要になるかもしれない。そうなれば、折口が示すひだる神の抱く肉体への切なる衝動の意味を問うことが困難になるだろう。そのとき、この世に「いのち」として生きるために必要とされた「身体」の意味が、ここで再度問われることになる。AIはそもそも「いのち」をもって生きる存在なのか、そもそも「いのち」とは何かという根源的な問いと我々は向き合うことになる。

我々は「身体」を介して他者と関わり、他者との関わりで積み上げた時間や空間のただ中で「身体」を築いていく。それはもはや自分にとっても他者にとっても単なる物体ではない。その存在そのものであり「いのち」である。そうした「身体」との向き合い方を考える一契機としてこの小論を位置付け、さらなる問いを探究していく土台とし、論を閉じることにする。

引用文献

「小栗判官」「愛護の若」兵藤裕己編注『説経節・小栗判官他三編』岩波文庫 2023
多田一臣校注『日本霊異記 中』ちくま学芸文庫 1997

参考文献

室木弥太郎校注『説経集』新潮日本古典集成 新潮社 1977
荒木繁 山本吉左右編注『説経節 山椒太夫・小栗判官他』4 平凡社 1973
折口信夫「餓鬼阿彌甦生譚」「小栗外傳(餓鬼阿彌甦生譚の二)」『折口信夫全集』第二巻古代研究(民俗学篇1) 中公文庫 1975
養老孟司『日本人の身体観の歴史』法蔵館 1996
高橋文博『近世の心身論 徳川前期儒教の三つの型』ペリかん社 1990
田畑真美「なぜ「人形」は損なわれなかったのか—『撰集抄』「作人形事於高野山」考—」『富山大学人文科学研究』第83号富山大学人文学部 2025年9月
中村元他編『岩波仏教辞典 第三版』岩波書店 2023