慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	2019年度三田史学会大会総合部会シンポジウム報告：人間の心性・身体性の歴史を考える：古代・中世を中心として：論文2：日本中世における身体論について
Sub Title	Symposium at the 2019 annual meeting : considering the history of human mentalities and body : focus on the ancient and medieval times : study of body image in medieval Japan
Author	大喜, 直彦(Daiki, Naohiko)
Publisher	三田史学会
Publication year	2020
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.89, No.1/2 (2020. 10) ,p.107(107)- 129(129)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20201000-0107

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

シンポジウム「人間の心性・身体性の歴史を考える――古代・中世を中心として――」

日本中世における身体論について

大喜直彦

はじめに

一　身体論の可能性

今回の中核テーマである身体論については、身体がそもそも歴史的な研究対象となるのか、という根本的な疑問があった。さらにいうなら、身体を研究する視点もなかったのではないかとも感じる。事実、身体史の研究はほとんどなかったといえる。

さて、いままで取り上げられてこなかったこの身体については、九〇年代前半にその意義が、次のように指摘されるようになった。

樺山紘一氏「身体観」項(1)

人間のからだそのものは、歴史時代をとおしてさして変化はないし、民族ごとの差異もわずかである。だが、その身体が特定の時代の文化のなかではたす役割や、これに託された意味は、はるかに大きなバリエーションがある。したがって、身体の歴史はまず身体観の歴史として論じられねばならない。これまで、身体を論じた医学・哲学上の説教は数多く、そのいくつかについては、おもに思想史、科学史のテーマとして研究されてきた。…しかし、身体観の歴史的考察は、それらのうえに立ってより総合的で比較的な視点をもうけ、広範な議論をよびおこす必要があろう。

荻野美穂氏「身体史の射程」[2]

人間における身体とは超歴史的普遍的な生物学的与件などではなく…社会的、文化的構築物であることが徐々に認識され、身体を『正統な』歴史研究のテーマとして取り上げることが許容されるようになってきたのは…ほぼ一九八〇年以降…最も中心的な役割を果たしたのが…社会史、および女性史であった…身体の歴史がかくも長いあいだ不在であったのは、歴史という学問そのものが依拠してきた概念枠組みのあり方とけっして無関係ではない。政治史、経済史、思想史を中核として形成される歴史学を支えてきたのは、世界を公と私、政治と日常、生産と再生産、抽象と具体、文化と自然といった一連の二項対立図式によって分類し、このうち前者のみを真に重要な領域とみなして学問研究の対象としての価値を認めるという前提である。…身体があまりにも自分にとって身近な存在であるために、ともすれば身体＝生物学的与件＝不変、もしくは自明という思いこみから出発しがちである。

両氏が指摘するように、これまで不変などとして、ほとんど研究対象にはなってこなかった身体は、実は各社会での意味が付与されており、社会的、文化的構築物であったのである。したがって身体を通じて当該社会の分析は十分可能であり、他の研究分野と何ら変わらないのである。

地名には多く身体部位が使用されている。例えば、野口（野の入口）や野尻（野の出口）のごとくである。これは「口」という身体的部位が入口～出口の尺度として利用されている（いわゆる身体尺）。いにしえ、モノ（自然）を測るモノサシ（基準）は当然ない。そこで人間は最も身近な身体をモノサシとすることを発見したのである。この表現は、以来現在にも使われている。[3]

測ること自体、その歴史の原初的基準は身体から始まっている。したがってこれをみても、身体が歴史の研究対象にならないはずがなかろう。身体を歴史のなかで、どのように研究対象として扱い、どのように研究するのか、身体論は可能か、これまで自身の進めてきた研究を整理しつつ明らかにしていきたい。

二　日本社会史の時代～一九八〇年代の潮流

前記のように身体は、人間に最も身近なモノである。このような身体に目を向けさせたのは、社会史の登場で

あった。これにより従前の政治史、経済史という〜史の分野の枠組みから、研究が解放され、枠組みに収まりきらない研究テーマが可能となったのである。

一九七〇年代までは、日本史の王道的研究は、政治史や社会経済史であって、そこからもれる研究は瑣末な研究のような扱いであった。しかし八〇年代に入ると、研究は、民衆史、身近なもに注目する日常生活史へ、社会史へと研究は流れていった。(4)

例えば、古文書学の常識として、文書は発給された側へ渡ると説明する。まったく正しい説明である。しかし渡す側は、どうして渡す相手と判断できたのか。実は古文書学の常識である授受のあり方の最も根本的なことがわかっていないのである。

この課題を考えるには、人間（相手）を判断する方法を考える必要がある。その方法の一つが、「顔」をどのように認識したかである。もちろん、顔のみでなく、それは身体論の一つとして考えるべきであるが。しかしこのような研究しようとすると、意外に従来の研究では対応する枠組みがない。

この顔の認識についての研究もこれまでにほとんどない。この課題に迫るためには、社会史が有益な視点となる。そして同時に社会史は対象とする史料も大きく広げた。これまで多く政治・経済史に使われていた古文書・日記・記録のみでなく、絵画（絵巻）や由緒・伝承などにまで対象を広げた。これにより豊かな歴史像を構築できるようになった。

さて、中世における身体論の「身体」とは、具体的にいえば、おおまかに次のように区分できるのではないかと考えている。

A　肉体→顔・手・足・頸など各部位

B　いのち・心→いのち・心・五感（視覚、聴覚、触覚、味覚、嗅覚）・感性

C　聖なる身体→神仏の身体・神仏の身体を持つ人々（往生人・神仏の申し子・神仏と融合した人々）・文字の身体

D　新たな身体（身体の一部と見なすモノ）→杖・眼鏡

E　身体の延長線上→音声・重さ・力・表情・身振り

AとBはよくある心と身体の内容である。しかし中世はそれ以外に、Cのような特別の身体をもつ人々も存在した。

さらに、時代が進むと、Dのような身体の機能を補うモノも、身体として考えるべきであろう。例えば、眼鏡は現在、身体の一部といわれる。このようなものを指すのである。[5]またEの声や表情、重さなども延長線上に考えることができるであろう。

第一章　肉体〜顔・手・足など各部位〜

一　生物的な身体

身体の歴史として最初に考えるべきは、生物的な身体についての変遷であろう。比較的研究が進む身長をみてみよう（数値はセンチメートル）。これは発掘された人骨などより身体の変化を考察する。

縄文人から江戸時代人の場合は、次の通りである。[6]

縄文人　一五〇台／古墳時代人　一六〇わずかに越える程度

徳川将軍　二代将軍秀忠　一五八／六代将軍家宣一六〇／一二代家慶　一五四・四／一四代　家茂一五六・六

昭和二五年（一九五〇）の奥州藤原氏の発掘調査報告からは、次の通りである。[7]

清衡　一五九／基衡　一六五／秀衡　一五八

ただし、計算式に多少の考慮を加え、三体とも一六〇以上と推定されている。

昭和三四・三五年（一九五九・六〇）の東北関東の近世ミイラ調査報告からは、次の通りである。[8]

舜義　一五八・三（茨城県岩瀬町妙法寺）／全海一五七・四（新潟県鹿瀬町観音寺）／忠海　一五六・六（酒田市海向寺）／真如海　一五九・九（山形県朝日村大日坊）

解剖学・人類学者の鈴木尚によれば、「日本人の身体形質は、時代の推移とともに、ゆっくりと変化したことが、古人骨の研究からわかっているが、これを小進化と呼んでいる」[9]としている。

この事実から考えると、発掘される人骨から身体が大きな進化を遂げたとはいえない。いわば不変的との結論となる。学術調査から身長のみをみると、日本列島人は確かに一六〇前後で近世まできており、特別大きな変化といえない。これを不変的、ないし「小進化」と呼んでも間違いはない。しかし次の事例4をみてもらいたい。

事例4『平家物語』巻第八「緒環」[10]

豊後国緒方三郎維義の先祖話で、彼の先祖大太は大蛇（日向国高知尾大明神）であったと説明し、彼が

「十歳にもみたざるに、せい(背)おきに(大)かお(顔)ながく(長)、たけたか(丈)かりけり(高)、七歳にて元服させ」た

これには一〇歳にも満たないが、身長が高いので、七歳で元服させたという話である。これは元服の基準の一つが、年齢のみではなく身長であったことを示す事例である。身長と元服の関係は、結城陸郎「伝統文化を背負う貴族の子ども」によると、「元服の条件とされた四尺五寸（一四八センチメートル）」[11]とも指摘する。

これは特に珍しくない人間の生物学的成長と、人間社会における成長段階との関係があることを示すもので、医学的・生物学的に「小進化」であっても、身体に付与される社会的意味はその時代ごとにあるのであった。次に、身体における個々の部位について考察する。本稿では特に顔を分析してみる。

二　顔について

1　頼朝の顔・義経の顔

事例5『平家物語』巻第八「征夷将軍院宣」

御簾たかくあげさせ、兵衛佐（源頼朝）殿出られたり、布衣に立烏帽子なり、顔大きに、せいひきかりけり（背低）、容貌優美にして、言語分明なり

事例6『平家物語』巻第一一「鶏合　壇浦合戦」

源九郎にくん給へ、九郎は色白うせいちいさきが（背小）、むかのことにさしいでて（向歯殊差出）、しるかんなるぞ、ただし直垂と鎧を常に着かふれなれば

事例5は源頼朝が征夷大将軍に任じられる時に、その院宣を持参した中原康定が、頼朝と対面した際の話しである。ここでは頼朝（兵衛佐）を背の低い、顔の大きい男として表現している。そして容貌は優美とする。事例6は平家方の越中次郎兵衛が、源義経について語った箇所である。義経（九郎）を、色白で「むかばのことにさしいでて」と、前歯が出ていると表現する。

この両事例は頼朝・義経の顔についての情報を伝える、おそらく最古のものに属するものである。ここで注目すべきは、両者の顔を詳述していない点である。特に頼朝は「容貌優美」でまとめられている。この「容貌（顔）優美」は、中世において顔の表現でよく用いられているパターンである。

事例7『平家物語』巻第九「敦盛最期」

熊谷直実が平敦盛に組かかり討とうと、その顔をみた際に「容顔まことに美麗なりければ」と表現

事例8『看聞日記』嘉吉元年（一四四一）五月一九日条

足利持氏の子春王丸・安王丸が幕府に捕縛・斬首され、首実検のため、京都にその首が持参された記事（結城合戦の顛末）には、「彼の首共実験、おさなき人達容顔美麗也」と表現

この二事例もストーリー上、また事件上重要な人物でありながら、それらの顔については詳述されず、「容貌優美」などとまとめられている。ここからみれば、中世において顔は積極的に意識されることがなかったのではないか、という感さえうける。

2　顔に注目しているか

事例9「本福寺跡書」寛正六年（一四六五）正月九日条[12]

比叡山の衆徒が東山大谷本願寺を破却する事件が生じた。その時の状況を「人数百五十人計、御近所ノ悪党等…御坊ヘミタレ入、正珍ヲ上様（蓮如）ソトヒツタテ」た

これは、顔に注目しているかを知る上で貴重な事例である。比叡山と本願寺第八代蓮如との間で対立が生じ、結果、一五〇人ほどの比叡山衆徒が御坊（大谷本願寺）に乱入し破却するという行為に及んだ（寛正の法難）。その際、衆徒側は「上様」（蓮如）を捕縛しようとしたが、御堂衆の正珍を蓮如と間違い捕縛したのであった。このような誤捕縛の事実は、衆徒が蓮如の顔を知らなかった、さらに顔を意識していなかったことを示していよう。

親鸞のひ孫覚如の長男存覚が、南北朝時代に記した「存覚上人袖日記[13]」に、「安城御影（あんじようのごえい）」（京都市西本願寺、正本・副本とも国宝、写真1）を見た時に、その絵像の特徴などを留めた箇所がある。

「安城御影」とは、三河国碧海郡安城の照空が相伝していたもので、のちに本願寺に入った親鸞絵像である。そこでは親鸞が黒衣・墨袈裟を着して高麗縁上畳に敷皮をしき、斜め右向きに座し、前に火桶・草履・杖が置かれている。

事例10「存覚上人袖日記」

杖
鹿
御
坐像
御影
コナタヘ
向御　□
ウソヲフカセ　□

マシマス御口　　御草履
　　也　　□
　　御火桶

存覚はその「御影」を見て、絵像にある上部の賛銘と下部の賛銘を、絵の構図と同じように、同日記の上と下に記し、その賛銘の間に描かれた親鸞本体を事例10のように記録した。存覚の記した絵の構図と実際の「安城御影」を比べてみると興味深い。存覚は「坐像」「鹿杖（かせづえ）」「草履」など、絵像の構図のみを記録しているのである。

大切な親鸞の顔の特徴は「ウソヲフカセマシマス御口」（口をつぼめて、息を強く吹く形を表す）以外、何ら留めていない。開祖である親鸞の顔のことを何も書かない点は注目に値する。なぜなら存覚は、顔を意識していないということになるからである。

顔でなければ何か。親鸞に一度も会ったことのない存覚が、所持品の記録に比重をかけている点から、存覚がこの像主を親鸞と確信した決定的根拠は、所持品と考えるのが妥当である。彼の所持品などへの興味は、その人物を決定する根拠だったのである。また、当然、存覚は親鸞の所持品・着物などの情報を得てはいたであろう。

安城御影　副本（写真1）

人を決定する問題を、次の事例から考えてみよう。

第二章　顔ではなく、本人と決める方法

一　所持品・着衣

事例11『太平記』巻第二〇「義貞自害事」[14]

新田義貞が藤島の戦いで討ち死した記事。越中国の住人氏家重国がその首と鎧・太刀などを取り、斯波高経にみせた。

重国は高経の前に参り、新田一族と思われる敵を討ち、その首を取ったが、「誰トハ名乗候ハネバ、名字ヲバ知候ハネドモ、馬物具ノ様、相順シ兵共ノ、尸骸ヲ見テ腹ヲキリ、討死ヲ仕候ツル体、何様尋常ノ葉武者ニテハアラジ」と報告した。高経はその首をみて「新田左中将ノ顔ツキニ似タル所有ゾヤ、若ソレナラバ左ノ眉ノ上ニ矢ノ疵有ベシ」といい、その箇所を見ると左の眉上に疵跡があった。

さらに高経は「帯レタル二振ノ太刀ヲ取寄テ見」ると、「一振ニハ銀ヲ以テ、金膝纏ノ上ニ鬼切ト云文字」が、もう「一振ニハ…鬼丸ト云文字」が刻んであり、「是ハ共ニ源氏重代ノ重宝ニテ、義貞ノ方ニ伝タリト聞レバ」、「末々ノ一族共」が持つ太刀ではないと考え、いよいよ確信を深めた。そして彼は、遺体の「膚ノ守ヲ開テ見」て、後醍醐天皇の宸筆を確認し、「義貞ノ頸相違ナカリケリ」と断定

この事例は新田義貞が討ち死にして、その後、打ち取られた人物を特定するための首実験の場面である。ここにはその首が本人かどうか、いかに義貞と判定したのかが記されていて、興味深い事例である。

氏家重国が義貞の首を取る時、「誰トハ名乗候ハネバ、名字ヲバ知候ハネドモ」というように、彼は義貞の顔を知らずに首を取っている。対して斯波高経はその首を、「新田左中将ノ顔ツキニ似タル所有ゾヤ」といったように、ある程度、義貞の顔を知見していたのである。ここより第一に、やはり相手方の顔自体を知らない事実がわかる。

第二に、彼らが義貞、あるいはそれに近い人物と決定した根拠は、馬具の様・兵の殉死、義貞の顔の疵跡・新田氏伝来の太刀・後醍醐天皇の宸翰など、彼の持ち物・様子などで、決して顔自体の特徴ではない事実である。

重国は越中の「住人」程度の人物で、当初から義貞と接する機会にも恵まれず、義貞を知らなかったのも当然であろう。対する高経は足利氏の一族で、元弘の乱以来

尊氏に従い、建武政権にも参政した人物であり、当然義貞と面識があっても何ら不思議ではない。

したがって重国と高経の義貞の顔に対する知見の差は、彼らの社会的立場、地理的距離の差である。ここに一つの社会の中に顔を知見する世界と不知見の世界が共存し、それらが絡み合い社会が成立している姿が読み取れはしないか。

高経は「顔ツキニ似タル」と、確かに義貞の顔を知っていた。しかし注意すべきは、その首を義貞とした決定的根拠が義貞の所持品や疵跡であり、顔ではなかった点である。つまり中世における「人」の確認方法は顔ではなく、その所持品などであった。存覚が親鸞絵像の所持品に興味を示したのは、そのためであった。

中世びとは一部を除き、一生のほとんどを地元で暮らすことになる。他地域の世界の人々と、交わることは少ない。したがって、新たに顔を知る必要が生じない。史料において顔に対する表現が少ないのは、このためと思われる。それゆえ人物特定は顔ではなく、所持品などとなるのであった。

次は木曽義仲を世話した斎藤実盛が木曽方に討たれ、義仲が首実検をする『平家物語』巻第七「実盛」の話である。討ったのは手塚光盛で、彼は実盛をみて「よい敵と目をかけ」たという。「よい敵と」みた理由は、実盛が「赤地の錦の直垂に萌黄威の鎧着て、鍬形うッたる甲の緒をしめ、金作りの太刀」であった。

彼は着したものから「よい敵」（「大将軍」クラスと判断した）とみたが、その敵が実盛とは気づかなかった。それは実盛が光盛の「なのらせ給へ」という要請に応じなかったためである。結果、光盛は実盛を討ち取り、その首を義仲に献上した。その時、光盛は「声は坂東声」であったものの、敵が名乗らなかったので、名前はわからなかった。ただ「錦の直垂を着て候、大将軍かと見候」＝「よい敵」とみたゆえ、討ったと義仲に報告した。

義仲にはこの首が斎藤実盛のように思えたが、幼い頃の記憶でもあり、また首の髪が白髪でない点（実は実盛は白髪を黒く染めていた）で確信を持てず、実盛と「なれあそンで見知ッたる」樋口次郎を召し寄せた。その結果、この首が実盛と判明した。

光盛が「よい敵」と判断した根拠は「錦の直垂」など、着ているものであり、決して実盛の顔ではない。彼は少なくとも着ているもので、大将軍クラスと判断したのであった。ここからも中世は顔でなく、着る物・所持品な

どで「人」を判断する社会であった。

二　民衆の場合

本願寺末寺近江堅田本福寺の著名な記録「本福寺跡書」によると、本福寺二世覚念は禅宗であったが、彼の子法住は一七歳の時、病気になり、次のような夢告を受け、本願寺に参詣することになった。

事例12「本福寺跡書」[15]

ウス墨染ノ貴僧二人、私宅ノ仏檀ニタ、セタマヒ…夢サメ、母儀ノ妙専ニカクト語ハ、ソレコソ一人ハ黒谷上人、一人ハ本願寺上人ニテオハシマスヘシ、コレヨリホカニハ、更ニ別ノ御僧マミエ給フヘカラス

この事例で特筆すべきは「ウス墨染ノ貴僧」を「母儀ノ妙専」が、すぐに「コレヨリホカニハ、更ニ別ノ御僧マミエ給フヘカラス」と断定的に、法然と親鸞であると判断した点である。この事例からみる限り、「貴僧」を法然・親鸞と決定できる根拠は「ウス墨染」という着衣以外にはない。

本福寺は在地の小寺院で、直接公権力に連ならない在地住人クラスの寺院である。[16]その事例にみられる確認法が着衣である点、また確認したのが、在地の一女性の「母儀ノ妙専」であることは、いわば民衆レベルにおいても、確認法が上述してきた着衣であったことを示しているのでなかろうか。

御伽草子「和泉式部」[17]には、和泉式部が捨てた子道命と再会する話しで、母子と確認しえたのは、「菖蒲の小袖」「鞘のない刀」など、彼女が捨てた時の着衣・所持品が一致したからであった。このように捨子の確認法、いわば民衆レベルの確認法も、やはり着衣・所持品であったということである。

これらの例より中世では、着衣、馬・笛の所持品が「人」を判断する基準といえる。このように所持品などで人を確認することは、可視的身分標識が成立していた身分制を前提にした、中世独自の方法[18]であろう。

中世の物語・合戦記などをみると、互いに名乗る場面がある。これは名乗り合いが中世社会の慣習の一つであったことを意味する。一般的に名乗り合うのは、武士として正々堂々の感じがする。

しかしこの行為は顔を認識しない社会を背景にしているとすれば、評価は大きくかわるであろう。つまり、顔で人を確認しない、所持品でしか確認できない社会とす

れば、これ以外の人の確認方法は、自己申告以外にないであろう。したがって名乗り（つまり自己申告）は互いの確認方法であったのであり、正々堂々の問題ではないのである。

三　中世における顔とは

中世は情報伝達の歴史的性格に規定され、「顔」の認知が限定された社会であると前述した。そうすると、このような条件下、中世社会においては、「顔」に何か特別な意味があるはずである。この点を『吾妻鏡』に散見する事例から考えてみよう。

文治元年（一一八五）六月七日条に、捕われた平宗盛が帰洛する際、源頼朝が「可面謁歟」を大江広元に尋ねたところ、広元が「君者…其品已叙二品給、彼者過為朝敵、無位囚人也、御対面之条、還可招軽骨之謗」と進言したため、頼朝は「於簾中覧其体」たとの記事がある。これによれば「面謁」が身分（頼朝＝二品、宗盛＝無位）により決定されていたことがわかる。

主従関係を約し御家人となるために、頼朝に面謁する（初面謁を初参という）儀式（見参の式）があることはよく知られている。[19] 貴族社会においても、家人が主人に名簿捧呈して、面謁（初参）する儀式がある。[20] 問題は元服にしても、主従関係を結ぶにしても、主人に対し「面謁」をして行なう点である。この両儀式は、あえて顔を会わせることに何らかの重要な意味があったに違いない。おそらく顔を会わせることは、支配・被支配の関係を意識・確認させる上で大きな役割を担っていたのであろう。

師が弟子に直接面接し教えを授ける、僧侶の世界の「面授口決」の儀式も、この類例であろう。例えば、親鸞の曾孫覚如は、その著『改邪妙』[21]で「ネンゴロニ一流ヲ面授口決シタテマツル御門弟」と、親鸞に「面授」した「門弟」を特別に扱っている。また親鸞門弟を多数記載した「親鸞聖人門侶交名牒」[22]は、親鸞に直参した門弟を「上人面授」と注記し、他の門弟と特に区別している。これは面授の門弟が他の門弟とは比にならないほど、重要な意味を持っていたことを表している。

また『北野社家日記』延徳四年（一四九二）五月一五日条に、足利義材が方違で上洛した時、禅豫がその陣に行き義材に対面した記事がある。それを禅豫は「御対面過分之至、併為神慮者歟」と表している。彼は義材に対面したことを「過分」といい、「神慮」とまでいっている。これより対面の重みを窺うことができよう。

この顔を会わすことの貴重さは、中世社会がめったに顔を会わさない、また会わさなくてもすむ社会であることの裏返しなのである。

第三章　いのち・心

一　「いのち」を司るもの〜神仏の手から人の手へ〜

1　中世では

次に身体のもう一つの領域、いのち・心の問題を考察してみよう。そもそも、中世びとはいのちをどのようにとらえていたのであろうか。

事例13『多聞院日記』天正一六年（一五八八）六月二一日条

豊臣秀吉が、煩った母天瑞院の延命を神社に祈念させた。秀吉は一万石を与えるから、三年が叶わないなら、三〇日でもと延命を願う。

事例14「普賢延命御修法記」[23]

後鳥羽上皇が、病気平癒の御修法が水無瀬殿でなされた時、生母七条院は、「赤鬼神」が来て上皇の御魂を取り、「赤袋」に入れて持ち去る夢をみた。御修法第六日に同じ鬼が来て、上皇の御口より御魂を返し入れた夢をみた。

事例13は、権勢をほしいままにした秀吉でさえ、母の延命を神に頼る以外になかったことを示すものである。事例14は「赤鬼神」が後鳥羽天皇＝人間の魂（命）を持ち去る話しで、人間の命が神仏の支配下にあることを物語るものである。

また『真名本 曽我物語』巻第三「頼朝と万寿御前、伊豆山権現に参籠」[24]では、北条政子が伊豆山権現に源頼朝の願いを叶えられなければ、「自らが命を召せ」と誓願している点から、いのちを支配するのは権現（神）と理解していたことがわかる。

このようにいのちに対する理解は、合戦の時代であるとともに、厳しい自然環境下、「生きる」こと自体、一部のものを除き非常に困難な中世社会で、人々は常に死と接しており、神仏に自分の生死をゆだねざるを得ない条件下で成立したものと考えられる。[25]

2　近世では

事例15「西鶴織留」巻五―一「只は見せぬ仏の箱」[26]

楽隠居した年寄りの子供が、滋賀県の「多賀大明神へ長命」を祈るため、参詣する際、その年寄りが「参詣する事無用」といい、「神を頼むまでもなし、

命をなごう(長)望みならば、淫酒の二つをひかへ」ると、平生の生活の慎みを説き、何れの神に頼んだとしても、長生きできるものではないと語った話

これは隠居した年寄りの寿命に関し、多賀大明神に長寿を頼む子どもたちと、長寿を人間の養生＝努力で可能とする年寄りの対比した話しである。ここから中世以来の伝統的な寿命・延命を神仏の領域と信ずる人の存在と、寿命は養生＝人間の力で可能とする人が存在していたことがわかる。つまり後者は中世にはなく、近世に現れたいのちに対する認識である。いのちが神仏の世界から脱落し始めたのである。

事例16　貝原益軒『養生訓』巻第一[27]

「養生」を心がけなければ、生まれつき強く、若くて元気な人も「天年をまたず」早世する人が多い。これは「天(神仏)のなせる禍にあらず、みずからなせる禍」である。これは「つよきをたのみて(頼)、つつしまざる(慎)」ため、身体の弱い人より、かえって早く死ぬ。身体が弱いため、飲食が少なく、病となることが多く短命と思う人が、かえって長生きする。これは身体が弱いと知り、そのため健康に気遣うからだ

益軒は若死を「天」＝神仏の力によるものではなく、その人が「つよきをたのみてつつしま」ないことに原因があるとしている。むしろ病人の方が短命と思い健康を気遣い、長生きする、つまり人間の長・短命は「天年」でなく、人間の養生次第とする。[28]

近世では長生きや延命は養生により可能との理解がほとんどである。つまり近世びとは人間の努力で寿命を延ばす（悪くすれば短くする）ことが可能、寿命が人間の支配領域にあると考えるようになっていたのである。これは中世びとの認識と比すと、生命が神仏の支配領域から脱却した点で大きな変化である。[29]

二　心はどこに

いのちに続き考えるべき問題は心である。いのちは生と死の根源で神仏がが司るものであった。では心はどこにあるのか。ちなみに心とは、感情、意志、知識、思いやり、情、考えなどの総体である。

そのありか探しは古くは、たとえばアリストテレスは胸（心臓）にあると考え、医術の祖ヒポクラテスは脳にあるとしている。かなり難しい問題ではあるが、ここでは日本の場合の心のありかを考える試みをしてみたい。

そのアプローチの一つとして切腹を取り上げる。これ

には心のありかを示すヒントが隠されていると思われるからである。ここでは、千葉徳爾「切腹」[30]および中村禎里「戦乱切腹の起源」[31]の業績に学びながら話を進める。

保元の乱後、源為義は鬼が島に流され、後白河上皇の院宣により追討され、「腹かききてぞ」と自害した。自害する時、腹を切るには死に方として効率が悪い。首を切る、喉を刺す方が圧倒的に効率が良いという。切腹の事例を調べると、当初、謀反などにより追討を受け朝敵とされた武士の事例が多い。しかし同じ武士の自殺でも平家物語に見える平家一門は、壇ノ浦での滅亡時、切腹ではなく入水自殺であった。

この違いは何か。平家は一門で自殺をするが、安徳天皇を戴いており、朝敵や謀反人ではない。切腹は朝敵・謀叛とされた武士が「逆心がない証明」＝真の心をみせる行使をしたと考えられる。ここから腹を切る行為は腹の中を見せるためといえよう。

つまり心が腹の中にあったということである。現在でも、心に何か悪だくみを持っていることを「腹黒い」や、お互いの本音を語り合うことを「腹を割って話しをする」と表現する。このように、本心をいうことを、わざわざ腹という身体表現を用いることは、腹に心があったことを物語っている。

さらに心でも恋心を例にとってみよう。『真名本 曾我物語』巻第三「時政、万寿御前を平兼隆に嫁がせようとする」[32]には、源頼朝が北条政子へ募る思いを「胸を焦す恋の煙も高くして」とする箇所がある。頼朝が政子を想う恋心で胸が焦げるとは、心が胸にあると考えていたことを示している。

同じく『真名本 曾我物語』巻第三「時政、万寿御前を平兼隆に嫁がせようとする」には、北条政子が、父時政の手紙（政子を平兼隆に嫁がすと書かれた手紙）を見て「胸も打塞りければ、泣き給ふより外の事ぞなき」との話しがある。

政子は、不安や心痛などで胸が詰まるようになったとは、心が胸にあることになろう。これらから、心のありかが元々の腹から胸へ移動したともいよう。

さらに『真名本 曾我物語』から「心」の表現を抜き出してみると、次のようになる。

①「驚く心を閑め返し」（一三八頁）　②「心細気なるお体（すがた）」（一四三頁）　③「心弱く」（一四〇頁）　④「御心移る」（一四三頁）

①の驚く心を落ち着かせるとは、心を活動するモノと

理解していたことがわかる。また②からは心には幅があること、③からは心には力があること、④からは心が移動し変化するモノとみていたことがわかる。つまり中世びとは、心を目に見えない抽象的なモノではなく、生きている、形あるモノとして理解していたのである。

第四章　聖なる身体～神仏の身体・神仏の身体を持つ人々～

一　神仏の身体

中世社会の身体は人間の身体のみではない。この社会には、聖なる身体、つまり神仏に関わる身体も存在するのである。通常、信仰の対象の仏像とは素材的に金属、石、木、絵の紙や絹などで、現代の我々からはその身体は物質である。しかし中世ではそうではない。

事例17『園大暦』観応元年（一三五〇）四月七日条

八幡恠異連続事

去正月比、極楽寺本尊阿弥陀・薬師二体、三体悉発御汗[注]

事例18『太平記』巻第五「大塔宮熊野落事」

昨日ノ昼程ニ、年十四、五許ニ候シ童ノ、名ヲバ老松トイヘリ名乗テ、「大塔宮明日十津河ヲ御出有テ…」…ト触回リ候ツル間…膚ノ御守ヲ御覧ズルニ…北野天神ノ御神体ヲ金銅ニテ…老松ノ明神ノ御神体、遍身ヨリ汗カイテ、御足ニ土ノ付タルゾ不思議ナル

事例17は極楽寺本尊の三体が汗をかいた話、事例18は護良親王の危機に触れ回り援助を求めた老松という童の話である。危機を免れた親王は、自分の膚の守を開けてみると、なかの御神体「老松ノ明神」が汗をかき、その足には土が付着していたという話である。

このように仏像や御神体は決して単なる物体ではなく、汗をかき活動し人間のように生きて中世びとの生活範囲内に存在していたのである。

事例19『平家物語』巻第五「文覚荒行」

みずら結うたる天童二人、滝のうへよりおりくだり、文覚が頂上より…よにあたたかに、かうばしき御手をもッて、なでくだし給ふ

この事例は、不動明王の使い矜羯羅・制吒迦童子が、熊野那智の滝に打たれる文覚に助力をし、文覚の体をなでた時、その手は温かく芳香に満ちた手であった話しである。

また『春日権現験記絵』には、春日大明神が憑依した橘氏女は異香を放ち、その足をなめると、甘葛のような

甘露な味であった話しがみられる。[33]

同じように『真名本 曾我物語』巻第三「頼朝と万寿御前、伊豆山権現に参籠」には、北条政子が権現へ祈願すると、「御戸帳の内より馥(かんば)しき風、俄かに吹き来りて」、神が和歌で応える話がある。神の出現時の良い匂いとは、神仏の身体が良い香りがすると認識されていたということである。

このように中世では仏の体は体温があり暖かく、神は芳香や異香を放つ身体であった。神仏は抽象的で目にみえないものではなく、またその身体は木や金属ではなく、人間と同じように体温もあり、さらに特別な身体でもあったのである。

二　神仏の身体をもつ人々

1　神仏の申し子たちの身体

前述したのは、神仏の身体である。ここでは聖なる身体を持つ人々の存在を指摘してみる。

事例20　瓜姫　「瓜姫物語」[34]

子どものない老夫婦が「仏神の御はからひ」で瓜から誕生した瓜姫を得た話。瓜姫は「いくほどもなく、年十四、五にも見え」た。

事例21　かぐや姫　『竹取物語』[35]

かぐや姫は誕生当時三寸だったのが、わずか三ヶ月で「よくほどなる人になりぬれば」と成人した

事例22　弁慶　『義経記』巻第三「弁慶生まるる事」[36]

剛力で知られる弁慶は、誕生時、すでに長髪、大きな奥歯・向歯を持ち、一、三歳にみえたという。「鬼神」といわれる

瓜から誕生した瓜姫も、月の住人であるかぐや姫も、両者成長が速いことが強調されている。また弁慶も生まれた時点で長髪などで、二、三歳にみえたと、ここでもその成長の異様さが強調され、さらに「鬼神」とも表現されている。つまり、瓜姫以下は神仏の申し子として理解されているのである。さらに申し子ではなく、次のよう神仏と人間の融合した人間も存在した。

事例23　蓮如　「拾塵記」[37]

北堂（蓮如の母）ハ、生所ヲ不知人也…行方シラスウセ給ヌ…石山（大津市石山寺）ノ観音タリト云事、不可疑事也

この事例でいえば、本願寺第八代蓮如は父を存如（事例の中に出てこないが）といい、人間であり、母が近江石山寺の観音菩薩ということになり、仏と人間の間に誕

生した者ということになる。

中世は身体には神仏が取り巻いている人々、人間と聖なるものの融合がありえる、聖なる身体を持つ者が存在する社会であったのである。これらは、生物学的、医学的にもあり得ないが、中世びとの身近に普通に存在していた。

2　往生と奇瑞と遺体が腐らない

神仏の身体を持つ人間の存在もあった中世ではあるが、神仏に関わった人間も特別な身体を持っていた。これは中世に大きく展開した浄土思想が影響している。

仏教伝来以後、特に平安時代中後期頃から、浄土教が展開するにつれて死の認識は大きく変わる。浄土教はこの世で命を終えたのち、他の世界に往き生を受ける（＝往生）と説き、特に念仏の功徳により臨終の時、阿弥陀如来の来迎にあずかり、阿弥陀仏の国土である西方の極楽浄土に往き生まれることを主張した[38]。

極楽に往ったか否かはいかに判断されたのか。それは臨終の際に奇瑞が生じたかどうかであった。その奇瑞とは、紫雲たなびく、天から音楽が聞こえる、天から花が降る、異香（この世ではないよい香り）がする、遺体が腐らない、などである。

ある僧が極楽往生を願い、支度をして臨終の時を迎えたが「天に音楽なく、室に薫香なし」と、一切の奇瑞は現れず、往生の願いが叶わなわず、嘆き「死」んでいった、という話がある。これは平安時代後期に成立した『拾遺往生伝[39]』の一事例だが、ここから往生の確認が天からの音楽、薫香（異香）という奇瑞の有無であることがわかる[40]。

身体という観点で注目したいのは、死後遺体が腐乱しない奇瑞である。この現象が生じることは、確かに不思議なことである。これは当該人が仏の影響下へ入った証なのであろう。したがってこの現象が起これば、確かに大きな奇瑞である。通常考えればありえないことであるが、しかし腐敗しない事例は、自然現象のなかでも実は確認できる。

内藤正敏『日本のミイラ信仰[41]』によれば、屍蝋（しろう）現象の遺体が、次のようにあげられている（明治・昭和の年号は発見年、【　】内は発見場所である）。

明治四二年（一九〇九）【東京深川海福寺】溝口伊勢守（天保八年没）／山之井上臈（天保一二年没）／本多淡路守（享保八年没）及び

同子ども（享保七年没）

昭和二九年（一九五四）【青森県弘前市報恩寺】津軽藩津軽承祐（安政二年没）

昭和四六年（一九七一）【東京芝西応寺】前橋藩主松平直矩側室杉浦三保（享保一二年没）

屍蝋とは遺体の脂肪部分が一種の化学変化を起こして、腐りにくくなったものである。墓地改葬時に発見されるという。これらの人々は近世の遺体であるにもかかわらず、よく保存されていたという。平成十一年（一九九九）実施の谷中三崎町遺跡発掘調査で発見された江戸時代の女性の遺体も屍蝋状態で出土したという。

3　人工的に腐乱させない技術

自然現象での遺体が腐らない事例は確かに存在する。しかし腐乱防止が人工的に行われていたことも確認できる。

事例24　人工的遺体保存技術

『蔭涼軒日録』延徳元年（一四八九）三月二七日条

愚曰、已向温気除、御温服・白帷被著之可然、又以水銀被入御口・目・鼻等、可然…愚又往殯所、一見彼御顔面、実如生也

これは延徳元年三月二六日、近江鈎の陣で急逝した足利義尚とその陣を、近江から京都へ引き上げる時の記事である。記主の亀泉集証によると、義尚は「已向温気除」＝ぬくもりがなくなっていた（死去していた）が、動座のために遺体を保存する必要があった。

その時、用いられたのが「水銀」であった。それを口や目・鼻などから注入したとある。水銀は防腐的機能があり、それを利用し、結果「実如生」＝生きているような状態が出現したのである。

水銀は古くからその効用は知られていた。用途は工業用や防腐剤や医薬である。[42] 水銀は大量に摂取すると、中毒死することは知られているが、一方では殺菌作用や防腐作用があることも、前述の義尚の事例からみても確かに知られていたのである。

これ以外にも、天文二二年（一五五三）正月二六日に没した大和本善寺実孝（本願寺第八代蓮如の一二男）の遺体を「不匂、不損」の状態にするため、「抹香ヲ棺ニ入」た記事も「実孝葬中陰記」[43]にみえる。このように人工的な遺体保存の技術は確かに存在していた。

奇瑞による聖なる身体は、このような自然現象の遺体保存の存在、古くからの人工的遺体防腐技術の存在を背

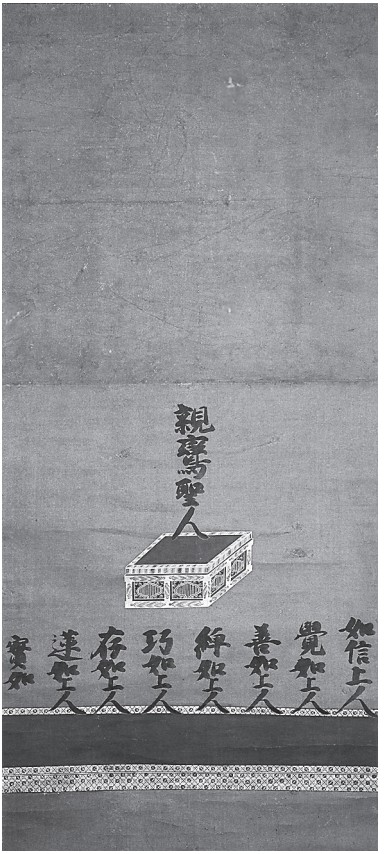
景に成立した認識なのであろう。

おわりに〜身体論とは〜

従来、日本史は政治史・社会経済史を筆頭に、文化史・民衆史・宗教史などの枠組みの中で研究され、それぞれ成果を上げてきた。しかし、この枠組みでは対応しきれない課題も明らかになってきた。

本稿で取り上げた身体論はまさにそうである。これまで、身体自体ほぼ不変という立場から研究はあまりなされてこなかった。しかし、身体こそ人間のもっとも身近な存在であり、各社会で意味が存在し、変化しているのであった。したがって身体は日本史研究の対象となすべき十分なきテーマであった。そしてこの研究を可能にしたのが、一九八〇年代に台頭してきた社会史であった。

そこで中世における身体について興味深い事例がある。紙幅の都合で詳細は省略するが、文字の身体もある。次の金沢市広済寺所蔵「列祖連座銘」（写真2）をみてもらいたい。そこに格狭間・上畳の上に「親鸞聖人」の文字を、その下には上畳の上に本願寺第二代如信〜第九代実如（蓮如の五男、一四五八〜一五二五）までの本願寺歴代の名前を書す構図がみられる。この文字は八代実如の筆に間違いない。



列祖連座銘（写真2）

上畳に人名が書されていることから、文字が人間として扱われていることは確かである。中世では文字もこのように人間と認識されていたのである。この史料が民衆仏教といわれる寺院に伝来してきたことからみて、これは特別なものではなく、広く民衆に広がっていた認識と考えるべきであろう。このような

感覚は現代では持ち得ない感性である。

どうして文字が仏像・人間と認識されるのか。そこには中世社会における文字観に言及する必要がある。次の事例をみてもらいたい。

事例24『康富記』嘉吉二年（一四四二）一〇月九日条

不吉之字ハ墨を薄く細く可書也、吉字ハ墨黒に可書之、仮令不吉字者、火災、禍難、灰燼、死、兵乱、病、此等之類也、吉字は福徳、寿命などの字類也、命などの字は分よりも長く可書也

ここでは、文字には吉と不吉があり、吉の場合は墨を濃くして書し、不吉はその逆に薄く細く書せとしている。この行為は現在でも行なわれているものである。

この文字を薄く細くすることで、その不吉なことの現実化を防ごうとしたものとみて間違いない。また「命」を「分」より長く書くとは、活字を想定しても理解できない。おそらく崩し字の文字を指しているのである。この場合、「命」の運筆の最後の部分を、「分」のそれより長く伸ばすことで、長生きの実現と考えたからに違いない。(44)

中世びとは書くことで吉・不吉となったり、長寿を現実化できると考えていたのである。つまり文字の現実化の観念の存在＝文字に不思議な力があるとする事例である。このような時代が、文字の身体を生んだのである。

これらを含めて中世の身体論なのである。そしてこの課題に取り組むには、やはり政治史・社会経済史ではなく、社会史が有効な方法となるだろう。

では、この身体論には何を求めるべきか。それは養老孟司氏が端的に指摘している。(45)

「身体をどう見るか」という身体の規定は、その社会が「人間をどのように考えているか」、それを明確に示す。すなわち、身体規定は人間規定の一部となっている。

このように養老氏は身体論とは社会における人間自体の追求になると説いている。現代人は医学的・生物学的にある程度、自身の身体を理解している。これに対し中世びとは身体の機能などを理解しておらず、身体に何かの神秘性を感じていたはずである。

自分流にいうと、身体に神仏が取り巻く世界だったと。そこには現代人と異なる身体に対する独自な理解が成立していたと考えられる。つまり身体の研究は、単に身体上の成長などの問題ではなく、神仏や信仰との関わり、そこから通して見えてくるその社会、なんといっても当

時の人間観＝人間理解の研究にもつながるということである。

したがって身体は決して生物学的、医学的だけではなく、まして不変、所与のものでもなく、その社会を反映したもので、日本史の研究対象に十分なりうるテーマなのである。

註

（1）『歴史学事典』第二巻、弘文堂、一九九四年。
（2）『日本史研究』第三三六号、一九九三年。
（3）身体尺については、鏡味明克「人体の部位名称に由来する日本語地名の分類」（『愛知学院大学文学部紀要』第三二号、二〇〇二年）参照。なお阿部謹也は「日本でも、地名には人体の部分をとった地名が非常に多い」（『中世賤民の宇宙』筑摩書房、一九八七年、二四九頁）と指摘する。
（4）社会史の代表的研究は、阿部謹也や網野善彦などがあげられるが、詳細は省略する。
（5）眼鏡に関連する研究は、武田美桜「モノから考える御堂の聖域性―近世前期『眼鏡』史料を通して―」（『本願寺史料研究所報』第四二号、二〇一一年）がみられる程度である。
（6）鈴木尚『骨は語る　徳川将軍・大名家の人びと』東京大学出版会、一九八五年。
（7）鈴木尚「遺体の人類学的観察」朝日新聞社編『中尊寺と藤原四代』同社、一九五〇年。
（8）小片保「入定ミイラの解剖学的・人類学的研究」日本ミイラ研究グループ『日本ミイラの研究』平凡社、一九九三年。
（9）註（6）『前掲書』「プロローグ」。
（10）日本古典文学全集三〇、小学館、一九七五年。
（11）結城陸郎編『日本子どもの歴史　乱世の子ども』第一法規、一九七七年。
（12）千葉乗隆『本福寺史』同朋舎出版、一九八〇年。
（13）龍谷大学仏教文化研究所編『存覚上人一期記・存覚上人袖日記』同朋舎出版、一九八二年。
（14）日本古典文学大系三五、岩波書店、一九六一年。
（15）註（12）『前掲書』。
（16）本福寺の歴史的性格については、拙稿「中世後期本願寺末寺の歴史的性格」（平松令三先生古稀記念会編『日本の宗教と文化』同朋舎出版、一九八九年）参照。
（17）『御伽草子集』日本古典文学全集三六、小学館、一九七四年。
（18）可視的な身分制については、黒田日出男「史料としての絵巻物と中世身分制」（『境界の中世・象徴の中世』東京大学出版会、一九八六年）参照。
（19）牧健二「主従契約」（同『日本封建制度成立史』弘文堂、一九三五年）参照。
（20）中田薫「『コムメンダチオ』と名簿捧呈の式」（『法制史論集』第三巻下、岩波書店、一九四三年）に数例があ

げられている。

(21) 龍谷大学仏教文化研究所編『口伝妙・改邪妙』同朋舎出版、一九九二年。

(22) 本願寺史料研究所編『本願寺教団史料』関東編、浄土真宗本願寺派、一九八八年。

(23) 『大日本史料』第四編―一五。本史料は鎌倉時代の成立である。

(24) 東洋文庫、平凡社、一九八七年。

(25) この厳しい自然環境や自力救済社会などについては、藤木久志氏の一連の研究、『豊臣平和令と戦国社会』（東京大学出版会、一九八五年）・『雑兵たちの戦場』（朝日新聞社、一九九五年）・『村と領主の戦国世界』（東京大学出版会、一九九七年）・『飢餓と戦争の戦国を行く』（朝日新聞社、二〇〇一年）など参照。

(26) 『西鶴集』日本古典文学大系四八、岩波書店、一九六〇年。本書は元禄七年（一六九四）成立。

(27) 文庫、岩波書店、一九六一年。本書は正徳三年（一七一三）成立。

(28) 神谷養勇軒著『新著聞集』「一口残翁」（『日本随筆大成』第二期五、吉川弘文館、一九七四年）にも同様な内容がみられる。本書は寛延二年（一七四九）刊。

(29) 「続百一録」元文二年（一七三七）四月一一日条に中御門上皇の、「弘化諒闇記」弘化三年（一八四五）二月一四日条に仁孝天皇の死去の記事があり、両事例（『古事類苑』礼式部二「葬礼二」）に、「養生叶わず」死亡との表現がある。これらは死の原因をすでに神仏の力でなく、養生によるものとの理解が成立していることを表している。

(30) 朝日新聞社『週刊朝日百科　日本の歴史』六九、同社、一九九七年。

(31) 『列島の文化史』一一、一九九八年。

(32) 東洋文庫、平凡社、一九八七年。

(33) 黒田日出男「『異香』と『ねぶる』」『姿としぐさの中世史』平凡社、一九八六年。

(34) 『御伽草子集』日本古典文学全集三六、小学館、一九七四年。

(35) 日本古典文学全集八、小学館、一九七二年。

(36) 日本古典文学全集三一、小学館、一九七一年。

(37) 『真宗史料集成』第二巻、同朋舎出版、一九七七年。

(38) 大隅和雄「鎌倉仏教と民衆」『中世仏教の思想と社会』名著刊行会、二〇〇五年。

(39) 井上光貞ほか編『往生伝　法華験記』日本思想大系七、岩波書店、一九七四年。

(40) 千々和到「仕草と作法」網野善彦ほか編『日本の社会史』第八巻、岩波書店、一九八七年。

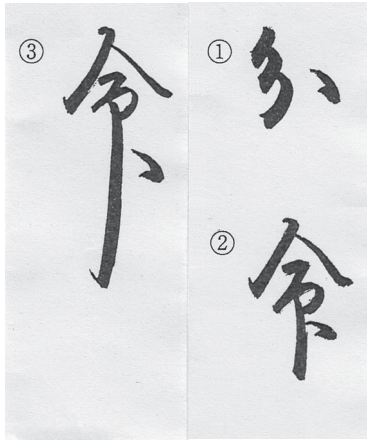
(41) 法藏館、一九九九年。

(42) 矢島澄策「日本水銀鉱床の史的考察」谷川健一編『金属の文化誌』日本民俗資料集成第一〇巻（三一書房、一九九一年）・松田壽男『丹生の研究』（早稲田大学出版部、一九七〇年）。

(43) 『真宗史料集成』第二巻、同朋舎出版、一九七七年。

(44) 「命」を「分」より長く書けとは、墨書した「命」の終

筆部分を③のように下に長く引き延ばせということであろう。①②が通常の「分・命」のくずし字である。



命と分のくずし字

（45）養老孟司『日本人の身体観の歴史』法藏館、一九九六年、四九頁。

〈付記〉
＊写真掲載に関しては、西本願寺の内務室および広済寺のご住職よりご快諾頂いた。末筆ながら、お礼申し上げる。
＊本稿は、拙著『中世びとの信仰社会史』（法藏館、二〇一一年）・『神や仏に出会う時』（歴史文化ライブラリー、吉川弘文館、二〇一五年）をベースに作成した。