

## 古代中国における刀剣観に関する一考察

— 漢代以前の歴史書・小説を中心に —

酒井利信

はじめに

従来の研究で、日本文化を身体の技術をも含めて論及したものは、それほど多くはないはずである。しかし、周知の通り我が国は武士の時代が長く、必然的に、特に近世剣術からは優れた文化性を見出すことができる。ここにはまさしく身体技術を伴った文化性が存在する。かつ、武家社会が歴史に占める割合を考えると、日本文化論、日本思想史におけるこれに関する研究の重要性は今更言うまでもないだろう。問題提起を近世剣術からはじめたが、これはまさしく様々な文化を総合的に踏襲したものである。これを成立させている文化的要素の一つとして、刀剣を一種神聖視するような観念がある。これは剣術における技術観にも深く介入していった。本論は、この刀剣に関する観念に注目しようとするものである。

刀剣観は、剣術にのみ係わって存在するのではない。これは、信仰、宗教、政治、社会制度、心理面を伴った技術、など

といった一見無関係に見える事象を象徴的に刀剣に集約させるものである<sup>①</sup>。本来的には殺人の道具である刀剣が、長く人々の精神世界に入り込んだ所以がここにあるように思われる。逆に言えば、刀剣観は様々な事象に繋がっているものであり、これを観ることに、刀剣を中心に広がる人々の精神世界を垣間見ることができるといふことである。

しかし、ここで一つ考えなくてはならないのが、こういった刀剣観は日本独自のものかということである。結論を先取りして言うならば、必ずしもそうとは言えない。特に古代中国や朝鮮には、日本における宝剣伝説の類と酷似した伝承が多くみられる。ここに、刀剣観に関する問題を東アジア全体の問題に広げる必要性が生じてくる。

本論においては、まずその第一段階として古代中国に焦点を当て、中国における刀剣観の原初的形態を垣間見るべく、その特徴を明らかにすることを目的とする。

尚、時代的には、論旨の都合上六朝期にまたがる場合もあるが、基本的には漢代以前を対象とする<sup>②</sup>。

これに関する先行研究も決して多くないが、福永光司氏<sup>(6)</sup>、清田圭一氏<sup>(7)</sup>、三品彰英氏<sup>(8)</sup>などの研究をあげることができる。数少ない大陸の刀剣観に関する研究の中で、特に中国に關係して洗練された理論を展開するものとして、福永氏のものをあげることができる。氏は特に道教思想に精通しており、これを基礎に論を展開する。氏の研究は、筆者とは立場を異にし論旨そのものが異なるが、一連の研究における史料の扱いとその解釈、時代の区分などにおいて大きな示唆を得たことをここに明記しておくたい。

## 一 「史記」高祖本紀にみる刀剣

### (一) 高祖と斬蛇劍

「吾、布衣を以て、三尺の劍を持ちて天下を取れり。此れ天命に非ずや。」<sup>(9)</sup>

この一節は『史記』が語る漢の高祖(B.C256—B.C195)死の直前の言である。ここには中国における刀剣観の原点があるよろうに思われる。

『史記』は、前漢の司馬遷が紀元前九十一年に著した中国最初の通史である。全百三十巻からなるが、この中で特に注目されるのが「高祖本紀」に記された高祖と斬蛇劍の譚である。この譚は、『西女雜記』<sup>(10)</sup>、『古今刀劍錄』<sup>(11)</sup>、『晉書』<sup>(12)</sup>、『通典』<sup>(13)</sup>、

『異苑』<sup>(14)</sup>等の後世の文献においても、更に日本においても刀剣に着目する際には頻繁に取り上げられる<sup>(15)</sup>。ここでは、時には神秘的に、また時には何らかの付加価値をもって語り継がれている。

先にあげた一文は、「高祖本紀」の結末部分にあたる。しかし、従来の研究において、何故かこの一文が重要視されて取り上げられることはあまりない<sup>(16)</sup>。

それとは逆に、次の一節は、必ずといっていいほど注目される件である。先ずはこの件の検討からはじめてみたい。

高祖、亭長を以て、懸の爲に徒を酈山に送る。徒多く道より亡ぐ。自ら度るに、至る比ほひ、皆之を亡はんと。豊西の澤中に到り、止まりて飲す。夜、乃ち送る所の徒を解き縦ちて曰く、公等皆去れ、吾も亦此より逝らん、と。徒中の壯士、従はんと願ふ者、十余人。高祖、酒を被り、夜、澤中を徑し、一人をして行前せしむ。行前する者還りて報じて曰く、前に大蛇あり、徑に当る。願はくは還れ、と。高祖醉ひて曰く、壯士行く、何ぞ畏れん、と。乃ち前みて劍を抜き、撃ちて蛇を斬る。蛇遂に分れて兩と爲る。徑開く。行くこと数里、酔ひて因つて臥す。後るる人來り、蛇の所に至る。一老嫗有り、夜哭す。人問ふ、何ぞ哭する、と。嫗曰く、人、吾が子を殺しぬ、故に之を哭す、と。人曰く、嫗の子、何ぞ殺されたる、と。嫗曰く、吾が子は白帝の子なり。化して蛇と爲り道に当れり。今、赤帝の子に之を斬られぬ。故に哭す、と。人乃ち嫗を以て誠ならずと爲し、之を笞たんと欲

す。嫗因つて忽ち見えす。後るる人至る。高祖覺む。後るる人、高祖に告ぐ。高祖乃ち心に独り喜び自ら負む。諸々の從ふ者、日に益々之を畏る<sup>(14)</sup>。

これは、高祖がまだ中国統一を成し遂げる以前、泗水の亭長の職にあつた時、鄒山に公役の人夫となる受刑者を護送する途中、逃亡者が相次ぎ、考えたあげく全員を解放して自らも所在を隠す決意をした際の譚である。高祖に従うことを願う者が十余名いた。高祖は酒をあおりながら彼らと共に夜の道を行つたが、先行する者が戻つてきて行く先に蛇が道を塞いでいるので引き返した方が良い旨を告げた。しかし高祖は、ほろ酔い加減で「壯士行く、何ぞ畏れん」と述べ、劍を抜いて蛇を斬つた。これが俗にいう斬蛇劍である。ここまでは何も特筆すべきことのない文脈のようであるが、この後の部分で蛇を斬つたことへの意味付けがなされる。後から来た者が蛇がいた場所を尋ねると、子供が殺されたと言ふ。更に殺された理由を尋ねると、自分の子は白帝の子であり蛇に化けて道に横たわつていと赤帝の子に斬られた、と言ふ。でまかせを言う者として笞で打つとすると老婆は消えた。この出来事を高祖に報告すると、「高祖乃ち心に独り喜び自ら負む」、すなわち自負することがあり内心独り喜んだ。つまり、赤帝の子（＝高祖）が白帝の子（＝蛇）を斬つたという状況から、秦を滅ぼし天下を取るの自分であると自負したのである。この文脈の中には権力闘争にまつ

わるモチーフ<sup>(15)</sup>があり、このことによつて蛇を斬ることへの意味づけがなされていると考へて良いだろう。つまり、蛇を斬ることは、天下を取ることを意味する。

ここにあげた件からは、斬蛇劍にまつわる記述のモチーフは理解出来る。しかし、劍自体に注目した場合、この劍の認識のされ方といったものは浮かび上がつて来にくい。つまり、この劍がどの程度まで超越的なものであつたか、極端に言えば高祖が天下を取れたのはこの劍のなせるわざか、といった問題である。冒頭にあげた高祖死の直前の一文は、このことに対する答えを示唆する。「吾、布衣を以て、三尺の劍を持ちて天下を取れり。」（私は無位無官の平民から身をおこし、三尺の劍を持つて天下を取つた。）ここでは、高祖の持つ斬蛇劍は、武力による権力闘争を勝ち抜いてきたことにおいて語られている。また、他に武器があるにもかかわらずわざわざ「三尺の劍」を特筆していることからして、その武器としての機能は高く評価されてきたようである。しかし、「史記」が語る斬蛇劍は、それ以上の何ら日常をかけ離れた超越的なものではなかつた。そのことは、「此れ天命に非ずや」という一句に如実に現れている。つまり権力闘争に勝ち天下を取つたのは天命、天の意志によるものであり、この劍の超越性によるものではなく、斬蛇劍に対する認識は単に武器としての実用性それ以上でも以下でもなかつたといえる。この一句は、従来の研究では殆ど取り上げられることがないが、『史記』にみる刀劍觀を決定づける非常に重要な一句である。

時の王たる者が天命に従うというのは、古代中国において至極当たり前のことであり、権力闘争の結果をこれに求めるのも当然のことである。『史記』にみる斬蛇劍は当たり前の理解の範囲内ではない。

原伝承と思われる『史記』にみる高祖の斬蛇劍は、後世に語られるほど優れて超越的ではなく、まして神秘的でもない。

### (二) 斬蛇劍のその後の展開

高祖の斬蛇劍に限らず刀劍の武器としての優れた実用性については、古来頻繁に述べられるところである<sup>(16)</sup>。例えば、時代的には同じ前漢時代の劉向の著した『説苑』は、以下のように記す。「干將鑊は鐘を払へば鉦せず、物を試むれば知らず、刃を揚ぐれば金を離し、羽を斬り鉄斧を契す、これ至利なり。」<sup>(17)</sup>（名劍干將鑊は、鐘を斬り払えば音もたてずに斬れ、金属を斬ってもわからないほど刃を揚げてみてはじめて二つに分かれ、羽のような軽い物でも斬れるし、鉄斧のような物でも斬れる。全くよく斬れる劍である。）この時点に限って考えた場合、高祖の斬蛇劍は特別なものではなく、これら優れた実用性をもって認識されていた刀劍一般を反映する形で『史記』に描かれていたのであろう。

しかし、時代が下がると様相は異なってくる。『史記』の時点では、例えばこの劍が他の名劍と入れ替わっていたとしても、天命に従って高祖は蛇を斬っていたであろうし、状況にさして変わりはないと考えられる。しかし、件の物語から時間を

経ることによつて、高祖の斬蛇劍そのものが重要視されるようになる。結論を先取りして言うならば、それは、この劍が皇帝の位を象徴するようになることから顕著に窺える。これについては福永光司氏の研究に詳しい。大筋において筆者も異議を唱えるものではなく、改めて論証し直す必要もないと思われるので、氏の論を紹介するに止めておきたい。以下、氏の論述を引用してみる。

（斬蛇劍は）緯書にいわゆる「人有り叩金刀<sup>(18)</sup>、天鏡を握る」の鏡と同じく、漢王朝の皇帝權力の象徴とされているところに重要な意味が認められるのであるが、この斬蛇の劍と伝国の璽とは、六朝時代には「劍璽」という言葉に定着して帝王の權力を象徴する一般的な用語となる。たとえば南齊の謝朓の詩に、「炎靈〔漢の王朝〕、劍璽を遺て、当塗、龍城に駭く」と歌い、梁の沈約の碑文に安陸昭王の死を悼んで「出納〔侍中の職〕惟れ允にし、劍璽は華を増す」と歌っているなどがそれである。そして梁の陶弘景が「古今刀劍録」を撰し、夏の禹王から梁の武帝に至る歴代帝王の、あるいは国を鎮め、あるいは山河を鎮める靈劍の鑄造を細やかに記述しているのも、このような宝劍神劍を帝王權力の象徴とみる思想をそのまま継承するものに他ならない。<sup>(19)</sup>

福永氏は、斬蛇劍が帝王の權力の象徴であったことを力説する。先にも述べたように、筆者自身も概ねこの説については賛

同するものである。しかし、厳密に言うならば、権力の象徴というよりは帝位の象徴と理解したい。引用にある「炎靈、劍璽を遣て」<sup>(20)</sup>という一文は、字義からいって、どちらかといえば、漢の王が帝王の権力をすてたのではなく、漢の王が帝王の位をすてたと解するのが妥当であろう。「璽」が「しるし」<sup>(21)</sup>の意を持ち、『新釈漢文大系』が「劍璽」に「帝位」と注している<sup>(22)</sup>ことから、あなたがち間違った解釈ではないと思われる。従って、日本における三種の神器<sup>(23)</sup>のように、それがどの程度制度化されていたかということは疑わしいが、ここでは斬蛇劍は帝位を象徴していたというように理解しておきたい。

また、道教思想については別に扱う機会があるかとも思うが、福永氏<sup>(24)</sup>はこれを中心に論を構築しようとするあまり、どうしても道教的に劍と鏡をセットにして考えたいようであるが、実際には必ずしもそうであったとは限らない。東晋の葛洪が著した『西京雜記』には、「漢帝相伝ふるに、秦王王子嬰奉る所の白玉璽、高祖白蛇を斬りし劍を以てす。」<sup>(25)</sup>と記されている。ここには明らかに、斬蛇劍と玉とをセットにして漢帝に相伝していることが記されている。また、氏の引く南斉の謝朓の詩の「(劍)璽」について、『新釈漢文大系』は「たま」と注する<sup>(26)</sup>。

これらことから考えると、後世においては確かに道教的影響からか劍を鏡とセットにする傾向はあるが、原初的にはむしろ玉とセットにして帝位を象徴していた可能性もあったのではないだろうか。しかし、これはあくまでも推測の域を出るものではない。

斬蛇劍が何と対になって認識されていたにせよ、これが帝位を象徴していたことは確かである。この象徴構造が成り立つということとは、この劍自体が十分に超越的であり、ある程度それが定着していたということである。これが甚だしくなると、『晋書』などにみられるように斬蛇劍が独りでに飛んで行った<sup>(27)</sup>。ここまで極端になると話が飛躍し過ぎるが、既に斬蛇劍は他の劍との交換が不可能なまで超越的であるということはい言えよう。

斬蛇劍の動向を追ったため、取り上げた文献も後世のものであり、次の時代である六朝時代にまたがったの検討になったが、ここには、『史記』の時点で武器としての優れた実用性においてのみ認識されていた斬蛇劍が、時間の経過に伴って、帝位の象徴にまでなる過程がある。

## 二 『越絶書』にみる刀劍

### (一) 楚王と泰阿劍 — 劍の威 —

これまで、武的認識から帝位を表現する象徴構造が成立していったことが確認できた。出発点である武的認識は、斬蛇劍に特有のものではなく、刀劍一般に対する認識であることも先に述べた。これは、次の時代である六朝期にまたがったの、中国刀劍觀の一つの流れである。この流れの中には、象徴構造が成立する前提として、刀劍が単なる武器を脱し、それを超える何らかの超越性をもって認識されるに至った過程が必ずあるは

ずである。時間的に前後するが<sup>(28)</sup>、この問題に最も接近しうる史料が、ここにあげる『越絶書』である。

『越絶書』は、後漢の袁康・呉平が著したといわれるもので、もとは二十五編から構成されていたが現存するものは十五卷（十九編）である。内容的には、春秋時代の呉・越の興亡から後漢に至るまでの事柄を記し、歴史と小説の間に位置づけられるものである。古代中国の刀劍観においては刀劍の産地が重視される場合が多く、特に呉・越の地は優れた刀劍を産する地として著名である。例えば、周代の制度を記した現存最古の行政法典といわれる『周礼』巻第十一「考工記」は、「鄭の刀、宋の斤、魯の削、呉輿の劍、其の地を遷せば、良為ること能わず。地気然るなり」<sup>(29)</sup>と述べ、生産地の重要性和優秀な劍を産する呉輿（呉・越）の地について記している。また、『莊子』「外篇、刻意篇、第十五」は、「夫れ干越の劍を有つ者は、桀（匣）にしてこれを蔵め、敢えて軽々しく用いず。宝とするの至りなり。」<sup>(30)</sup>と述べ、宝劍としての干越（呉・越）の劍を讃えている。福永氏もこれらの史料を引いて「中国古代の劍に関する記述、とくに劍を神秘化し神靈化する思想は、そのほとんどが呉・越の地域を舞台とするものであり、その記述や思想を載せる文献もまた主として『呉越春秋』や『越絶書』などである」<sup>(31)</sup>と述べるように、『越絶書』は次に扱う『呉越春秋』と共に、中国刀劍観を考える上で欠くことの出来ない史料である。

当時の中国の戦いは、戦車戦が主であったが、呉・越地方やその周辺に位置する楚の地は森林や湖沼、河川が多くこれに適

さなかつたため、歩兵による接近戦が行われた。そのため、劍は他の地域と比較してより重要な武器であり、必然的にこれに対する観念も早くから発展して、両書にみられるような宝劍伝説も多く出来たものと考えられる。逆に言えば、これから考察の対象となる宝劍伝説の類は、その後いかに展開しようとも、元来は刀劍の武器としての実用性が原点となり発展したことは確かということである。またこのことも関連するが、これから取り上げる『越絶書』と『呉越春秋』の両書にみられる記述は、いずれも覇権争いや権力闘争にまつわる武的・政治的モチーフによって彩られたものであることも断つておきたい。

『越絶書』には宝劍といわれるものはいくつか登場するが、その中で最も問題に接近しうるもの、つまり刀劍が単なる武器を脱してそれを超える超越性をもって認識されるに至った過程を示唆するものとして、泰阿劍<sup>(32)</sup>に注目してみたい。

楚の風胡子（劍の鑑定士）は、鑄劍の名匠である欧冶子と干将の二人に龍淵・泰阿・工市という三つの鉄劍を作らせた。晋の鄭王はそれを聞きつけたのであるが、以下、それに続く一節である。

晋の鄭王聞きてこれを求むるも、得ず、師を興して楚の城を囲み、三年解かず。倉には穀粟索き、庫には兵革無し。左右の群臣・賢士、能く禁止するもの莫し。是に於て楚王これを聞き、泰阿の劍を引き、城に登りてこれを麾る。三軍破れ敗れて、士卒迷惑し、流血千里、猛獸歐噬し、江水折揚し

て、晋鄭の頭聳く白し。楚王是に於て大いに悦び、曰く、此れ劍の威なるか、寡人の力なるか、と。風胡子対へて曰く、劍の威なるも、大王の神に因る、と。<sup>333</sup>

要約すると次のようになる。晋の鄭王は楚国の宝劍の噂を聞きこれを求めるが得られなかったため、楚の都城を三年間にわたって包圍し撤兵しなかった。城内の食糧は尽き、兵器も無くなつてしまつたが、誰も事態を打開できる者がいなかった。そこで楚王は自ら泰阿劍を持つて城楼に登り軍を指揮したところ、鄭王の大軍は壊滅的な打撃を受け、楚王の軍は大勝した。

これを大いに悦んだ楚王は、風胡子に次のように尋ねた。「これは宝劍の威なのだろうか、それとも私の力なのだろうか」と。風胡子は、「宝劍の威によるものです。しかし大王様の神があつてのことです」と答えた。

様々な事象において我々の前に現出する刀劍觀を理解するにあたり、刀劍の超越性が優先するのか、それとも所有者の超越性が優先するのか、(また、他に何かこれを支配する超越的なものが存在するのか、)という問題が常に持ち上がってくる。これは非常に難解な問題であり、このことについての確に答えてくれる史料は決して多くない。ここに取り上げた一説は、この大問題に明確に答えてくれている。具体的には、王が「これは宝劍の威なのだろうか、それとも私の力なのだろうか」と尋ねたのに対し、「しかし 大王様の神があつてのことです」と王に氣を遣いながらも「宝劍の威によるものです(劍之威也)」と

言い切つている。ここでは完全に泰阿劍の超越性が所有者のそれに優先している。このことは、泰阿劍が単なる武器としての実用性からではなく、それ以上の超越性を有するものとして認識されていたことを物語っている。その証拠に、楚王はこの劍をもつて超人的に多くの人を斬つたというのではなく、「城に登りてこれを麾る」つまり指揮したに過ぎない。ここに至つて、この劍は、単なる武器を脱していると云わざるを得ない。そしてこの劍が有するに至つた超越性を、『越絶書』は「劍の威」という。

## (二) 時代による超越

中国に限らず、そして時代を問わず、たかだか金属の道具に過ぎない刀劍が、何故かくも神聖視されるのかということは、常に我々に発せられる問題である。つづく件で『越絶書』はこの問題にも答えようとする。

楚王曰く、夫れ劍は、鉄のみ。固より能く精神の此くの如きあるか、と<sup>34</sup>。

つまり劍の威などといつて、たかだか鉄にあたかも精神があるがごとく言われるのは何故か、といった問いに対して次のように答える。

時各然らしむる有り。軒轅、神農、赫胥の時、石を以て兵

を為り、断たれし樹木もて宮室を為り、一略一黄帝の時に至りては、玉を以て兵を為り、伐りし樹木を以て宮室を為り、一略一夫れ玉も亦神物なり。一略一禹穴の時、銅を以て兵を為り、以て伊闕を鑿ち、竜門を通じ、江を決して河を導き、東のかた東海に注がしむ。一略一此の時に当たりては、鉄兵を作り、威もて三軍を服せしむ。天下これを聞き、敢えて服せざるもの莫し。これも亦鉄兵の神なるも、大王聖徳有ればなり<sup>(55)</sup>。

ここでは、鉄に精神つまり超越性がある理由を以下のように説明している。「時各然らしむる有り」つまり「時代がそれぞれそうさせるのだ」と。古より当時までを段階的に分け、まず軒轅氏、神農氏、赫胥氏の時代には石を用いて武器を作っており、宮室を作るにも折れた樹木を拾ってきて使っていた。黄帝の時代には、玉(美石)で武器を作り、伐採した樹木で宮室を造営していた。玉も当時としては神物であった。禹王の時代には、銅を用いて武器を作り、そして銅製の工具で伊水を開鑿して竜門に水を通し、長江・黄河の水を導いて東方・東海に注ぐようにさせた。そして今のこの時代では、鉄で武器を作り、この威をもつて大軍をも支配下におき、天下に服従しない者はない。

強調されているのは、材質と技術の問題に集約されているように見える。詰まるところ、「時各然らしむる有り」に尽きるのであるが、石器文明の時代があり、銅器文明の時代があり、そして現在は鉄器文明の時代になっている。各々の時代において

それらは神物、つまり神聖なものであった。言い換えるならば、その時代時代における最先端文明、最先端技術であるが故に超越的ということである。現在、鉄器である剣は最先端技術を駆使した最高の文明そのものであり、それ故に「剣の威」を備え、人々はその剣を神聖視するということである。

至って簡単な理屈のようにみえるが、実はここには一つの問題点が潜んでいる。先にも述べたように、「越絶書」にいう「剣の威」は、単なる武器としての実用性を脱したものである。このことは王が泰阿剣を「麾る」つまり指揮するに用いただけで、実際に人を斬った記述がないことから明確であることも述べた。では、先の文章に続くこの一節が示唆するところの最先端文明・技術とはいかなるものなのか。よく斬れる武器を作るだけの技術とは趣を異にしていなくてはならない。しかし、これに対する答えを『越絶書』の中から見出すことは難しい。これについては、次の『呉越春秋』を扱う際に触れることにする。

### 三 『呉越春秋』にみる刀剣

#### (二) 湛盧劍

ここで『呉越春秋』を取り上げる妥当性については既に述べた。当史料は、後漢の趙曄が著したもので、もとは十二巻から構成されていたが現存するものは六巻(十篇)である。内容は、春秋末期の呉・越の興亡を中心に記し、『越絶書』同様、歴

史と小説の間に位置づけられるものである。

『呉越春秋』にもいくつかの名剣・宝剣がみられるが、その中で湛盧劍<sup>(85)</sup>に注目すると、「闔閭内伝」に「湛盧の劍、闔閭の無道を惡む也。乃ち去出で、水の如く楚に行く。」<sup>(86)</sup>または「一名に湛盧——略——無道を去り以て有道に就く」<sup>(87)</sup>という記述がある。名剣湛盧が、呉の闔閭が王僚を殺したことを憎み、自ら闔閭の元を去り楚に行ったことを述べたものである。ここでは、湛盧劍自身、王が無道か有道かといったことを見定め、自分の意志で移動するなど主体性を持ったものとして描写されている。ここでいう名剣湛盧の超越性は、所有者に絶対的に優先しており、主体性をもって所有者を選択する点において、『越絶書』にみる泰阿劍よりも顕著にその超越的傾向を示している。

『呉越春秋』においても、『越絶書』にみた泰阿劍の場合と同様に、あるいはその超越性においてはより顕著に、刀劍は単なる武器としての実用性の範囲を超えて認識されていた。

では、『呉越春秋』においては、これらの劍の超越性をどのように理解し、また説明しているのだろうか。

## (二) 干将・莫耶の作劍——作劍過程への着目——

中国刀劍観においては、刀劍がそれ自体として神秘的であったり超越的であるとはしない傾向にある。そこには何らかの理由づけがなされており、それが武器としての優れた実用性であったり、制作者であったり、生産地であったりする。ここに取上げている史料も例外ではなく、先の『越絶書』にみた

「時各然しむる有り」といった論理も、「劍の威」つまり劍の超越性を根拠づけたものである。ここで注意を引くのが、中国の史料においては刀劍の超越性を力説するかの如く、作劍過程に着目する場合が非常に多い<sup>(88)</sup>ということである。『呉越春秋』にはかなり詳細な作劍過程が記されている。この作劍の技術自体が最先端文明の一翼を担うものであり、『越絶書』の「時各然しむる有り」との論にみる最先端の技術がいかなるものかを明らかにしてくれる。

『呉越春秋』には作劍過程を述べたものとして、干将・莫耶の鑄劍が記されている。この一節はあまりに著名であり、後世の文献史料に多大な影響を与えたものである<sup>(89)</sup>。以下、呉の王闔閭が干将与莫耶に二枚の劍を作らせた一節である。

干将の劍を作るや、五山の鉄精を采り、六金の英を合し、天を俟い地を伺い、陰陽光を同じくし、百神臨み觀、天氣下降す。而れども金鉄の精銷ず淪流れる。——略——莫耶曰く、神物の化は人を須ちて成る——略——干将曰く、昔、吾が師の冶を作すや、金鉄の類銷ざれば、夫妻俱に冶爐の中に入れり、然る後に物成る。——略——莫耶曰く、師身を爍すを以て物成るを知る。吾何ぞ難からんや。是にて干将妻乃ち髪を断ち爪を剪り爐中に投る。童男童女三百人をして鼓鑿装炭せしめ、金鉄乃ち濡い、以て遂に劍成る。陽に曰く干将、陰に曰く莫耶<sup>(90)</sup>。

干将と莫耶は夫婦であり、夫である干将と妻の莫耶が力を合わせて剣を作る譚である。ここにもみる干将・莫耶の作劍過程では、手順通りやったにもかかわらず「金鉄の精銷ず淪流れ」上手くないかということを前提に話が展開する。

清田圭一氏は、「制作者の生命力を無機質な金属に注入することで、作られる剣に有機的な靈力を付着させようという製法である」<sup>(42)</sup>と述べる。これは「神物の化は人を須ちて成る」(神聖なる物は人によつて成る)ために「干将妻乃ち髪を断ち爪を剪り爐中に投る」(夫妻で髪と爪を切り爐の中に投げ入れた)ことに着目した考察である。この考察には一理あることは確かである。このような觀念が、先にみた湛廬劍が、あたかも生きた人間であるかのように、主体的に動くといった譚へとつながるのである。

しかし、もう一つこの一節で注目すべき点は、剣を作るのに「陰陽光を同じくし」、成らぬ場合は(彼らの師の場合)「夫妻俱に」炉に入り、夫妻の髪と爪を炉に投げ入れ、「童男童女」多数をもつて遂に剣を完成させたことにある。つまり、作劍過程において、陰・陽／夫・妻／童男・童女、といった対立する觀念が関係し、そして出来上がった劍自体も陰と陽に別れる、という点である。ここには、古代中国人の世界觀が大きく関与している。高橋進氏は、次のように述べる。「およそ中国人は、現に存在する世界の事物をすべて対立相においてとらえた。天―地、剛―柔、上―下、尊―卑、男―女、盛―衰、善―悪、正―邪……あらゆるもの・ことは常に互いに対立しながら相待ち

合っている。そのような対立・相待・相依を要素的でないしはひつくるめて、あるいは剛と柔といい、あるいは陰と陽とした。とくに陰と陽は気の働きの両側面であつて、万事万物の生成・変化・消滅は陰陽の二気が変化交換する型に象徴することができるとされた」<sup>(43)</sup>また氏は、「それは、人生や世界についての思想の根底にあり、儒家、道家その他の思想を問わず、思想形成以前から、中国人の地に着いた考え方」<sup>(44)</sup>であつたとも述べる。干将・莫耶は、ここでいう対立・相待・相依の関係にある陰・陽をしても出来なかつた劍に、更に夫・妻・童男・童女といった同様の関係にあるものを次々に注ぎ込んでいき、遂には完成させる。ここでは、単に劍も陰と陽からできていることを説明するのに、ここまで詳細な記述を施したのではないだろう。この記述の特徴は、執拗に対立関係にあるものを注ぎ込むところにある。ここにもみる作劍過程は、対立関係にあるものを觀念的に刀劍に内包させていく過程と理解できよう。「越絶書」にみた最先端技術は、ここにもみる作劍の技術に相通するものである。つまり、単に優れた武器を超える、古代中国人に普遍的な対立觀念を内包する刀劍を制作する技術がここにある。対立する觀念を内包する刀劍は、人々に対をなすものとして認識されるようになる。このことは、この記述において出来上がった劍が陰陽一対になつていくことから窺える。対をなす劍は、後世の刀劍觀において重要な意味を持つようになる。

ここには、完全に単なる武器を脱した刀劍の姿がある。その姿は、神秘的に飾り立てられたものではなく、至つて合理的に

論理づけられたものである。

## おわりに

漢代以前の歴史書・小説にみられる刀剣観を概観してきたが、ここで題材としてきたものは、いずれも王たるものの、あるいはそれにまつわる刀剣観として描写されている。それは固有の王に係わる個人的なものとして理解されるべきものではなく、あくまでも各国家レベルで解釈されるべきものである。このことは、それぞれの記述のモチーフが、覇権争いや権力闘争といった武的・政治的なものに終始していることから考えて当然であろう。ここにみた刀剣観からは、至って国家レベルでの精神性を窺い知ることができるといえよう。

そしてそれは、いずれも武的実用性から出発している。『越絶書』や『呉越春秋』にみる宝剑伝説類の展開も、本を正せば、呉・越や楚の地が戦車戦に不向きな地形から刀剣が重用されたためであり、やはりその根本には武器としての実用性がある。武的認識を出発点として刀剣観が展開する過程は、中国刀剣観の一つの特徴である。本論冒頭において、『史記』が語る高祖死の直前の言をもって、中国刀剣観の原点があると述べたのも、この意味である。日本の刀剣観は、その出発点においては神との関係が強く認識され、武器としての実用性から解釈される観念が発生するのは後のことである。つまり、展開の方向が互いに逆であるということがいえよう。

そしてここにみた刀剣観に盛り込まれているものは、対立する観念を内包させていたことからわかるように、思想形成以前の古代中国人に最も基本的な部分として理解されるものであった。いわば彼らの精神世界の根幹に係わったということでもある。元来武器である刀剣が、人々の精神世界に介入していく契機がここにはあるといえよう。

そして最後に、最も重要な事柄に触れておく必要があるだろう。一般的に「刀剣」の用語は総合名称として使用される。そして更に細かくいえば、諸(西)刃のものを「剣」、片刃のものを「刀」という。後世において、中国の場合も日本の場合も、単なる武器としてではなく尊貴性をもって認識されるのは「剣」に限られる傾向にある。つまり、「剣」を一種神聖視するような「剣」の観念」でもいうべきものが存在しているといえよう。歴史を通じて「刀」の観念」を感じさせられることは殆どない。その証拠に、日本では、刀を使いながら「刀術」「刀道」とはいわず「剣術」「剣道」という。ここで看過してならないのが、本論においては便宜上「刀剣」の総称をもって論を進めてきたが、厳密に言えば取り扱った事柄は全て「剣」についてであるということである。つまり、刀剣観といっても、結果、実は全て「剣」の観念」である。古代中国においては、「剣」は春秋時代の中期から漢にかけてよく使用された。その後、武器としての実用性は、漢代を境に直刀にその地位を取って代わられる。戦場から姿を消した「剣」は、儀仗としてかあるいは信仰や宗教の世界でその地位を獲得するようになる<sup>(45)</sup>。

本論で対象とした時代は、(斬蛇劍のその後の展開を除いて)「劍」が武器として全盛の時代に当たるとする。この時代に「劍」の觀念が展開してきた。「劍」の觀念は、武的美用性を出発点とするものであるため、この時代に發生するべくして發生したといえよう。ここには、「劍」の觀念の萌芽がみられる。その内容については、本論で考察してきた事柄につきるため大要については繰り返しを避けるが、特に対立觀念を内包するところにあるように感じる。このことは「劍」の形態に表裏があり諸刃がついていることの象徴性に起因しているようにも思われるが、この時代、この段階では定かでない。この辺りは、課題として残されるものである。今後、「劍」の觀念は独り歩きをはじめ、その姿を明確に現すこととなり、この課題も必ず解決されるであろう。

## 註

- (1) 酒井利信「刀劍觀にみる日本人の精神性」…身体運動文化学会編『武と知の新しい地平』昭和堂、七六一―九五頁、一九九八年。
- (2) 漢代と六朝期を境に時代を区切った理由については、まづ尾崎正治氏の次の一文に大きく示唆を受けたものである。「漢代においては、知識人たる士大夫は政治に対して強い関心をもっており、儒教思想の全盛時代であった。それに対して、六朝時代に入ると、彼らは哲学・宗教・文

学・芸術などに心をひかれ、老莊思想が全盛を極める。」次に、福永光司氏の論文「道教における鏡と劍」における時代区分。最後に、実際の刀劍の使用が、漢代と六朝期あたりを境に劍から刀に変わっていること。以上が、時代区分の根拠である。

尾崎正治「抱朴子・列仙伝」(鑑賞中国の古典) 角川書店、二二頁、一九八八年。

- (3) 福永光司「道教における鏡と劍―その思想の源流―」…『東方学報』京都第四十五冊、京都大学人文科学研究所、五九―一二〇頁、一九七三年、所収。

…福永光司『道教思想史研究』、岩波書店、一―六九頁、一九八九年、所収。

福永光司『道教と日本文化』人文書院、一九八七年。  
福永光司『道教と古代日本』人文書院、一九八七年。

- (4) 清田圭一「石上松生劍」(伝承考)…福永光司編『道教と東アジア』人文書院、一七一―二四頁、一九八九年。

(5) 三品彰英「建国神話の諸問題」(三品彰英論文集) 平凡社、一九七七年。

- (6) 『史記』高祖本紀第八「吾以布衣提三尺劍取天下此非天命乎」

〔史記〕四部備要本、台湾中華書局

- (7) 『西京雜記』卷第一「漢帝相傳以秦王子嬰所奉白玉璽高祖斬白蛇劍」

〔西京雜記〕四部叢刊本、商務印書館

(8) 『古今刀劍録』「前漢劉季在位十二年以始皇三十四年於南山得一鐵劍長三尺錦曰赤霄大家書及貴常服之此即斬蛇劍也」

(9) 『古今刀劍録』叢書集成初編、中華書局)

(9) 『晉書』晉傅六「武庫火華懼因此變作列兵固守然後救之故累代之寶及漢高斬蛇劍王莽頭孔子履等盡焚焉時華見劍穿屋而飛莫知所向

(10) 『晉書』四部備要本、台灣中華書局)

(10) 『通典』卷第二十一「法駕出、則多識者一人負國璽、操斬白蛇劍、參乘」

(11) 『通典』中華書局)

(11) 『異苑』卷二「晉惠帝元康五年、武庫火、燒漢高祖斬白蛇劍、孔子履、王莽頭等三物。中書監張茂先懼難作、列兵陳衛。成此劍穿屋飛去、莫知所向。

(12) 『異苑』古小說叢刊、中華書局)

(12) 後世の類書にも頻繁に引かれる。主なものをあげると、以下のようなものがある。

『北堂書鈔』卷第一百二十二「史記云高祖令一人前行前者還曰前有大蛇當徑高祖乃前拔劍斬蛇分爲兩道開」史記云高祖曰吾以布衣提三尺劍取天下此非命乎」

(13) 『北堂書鈔』芸文印書館)

『太平御覽』卷第三百四十二「又曰高祖送徒驪山夜徑澤中令一人前行前者還報曰前有大蛇當徑願還高祖曰壯士行何畏乃前拔劍斬蛇……曰吾以布衣提三尺劍取天下此非天命乎」

(14) 『太平御覽』四部叢刊本、商務印書館)

(13) 三品彰英氏は、『建国神話の諸問題』の中で日本古代神話のヤマトノオロチ退治との係わりからこの譚に触れるが、竜蛇伝説としてこれを取り上げたためか、最後のこの一文を重視して考察を加えてはならず、筆者が一番重視する「此れ天命に非ずや」の一句は省略されている。また、福永光司氏は、『道教思想史研究』でこの譚に触れるが、焦点はここに登場する斬蛇劍が皇帝権力の象徴となることだけにあり、この一文を取り上げてはいない。

(三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社、三二四〇頁、一九七七年)

福永光司『道教思想史研究』岩波書店、三四頁、一九八七年。

(14) 高祖以亭長爲懸送徒酈山徒多道亡自度比至皆亡之到豐西澤中止飲夜乃解縱所送徒曰公等皆去吾亦從此逝矣徒中壯士願從者十餘人高祖被酒夜徑澤中令一人前行前者還報曰前有大蛇當徑願還高祖醉曰壯士行何畏乃前拔劍擊斬蛇遂分爲兩徑開行數里醉臥後人來至蛇所有一老嫗夜哭人問何哭嫗曰人殺吾子故哭之人曰嫗子何爲見殺嫗曰吾子白帝子也化爲蛇當道今爲赤帝子斬之故哭人乃以嫗爲不誠欲答之嫗因忽不見後人至高祖覺後人告高祖高祖乃心獨喜自負諸從者日益畏之

(15) 『史記』四部備要本、台灣中華書局)

『漢書』(『前漢書』とも称す)にも、幾つかの字が異なる

のみで内容的には全く同様の記述がみられる。

〔漢書〕四部備要本、台湾中華書局)

(15) 『史記』が時を追うにつれ、権力闘争に係わるモチーフはより明確に立ち現れてくる。これに続く件では、秦の始皇帝が高祖の居る辺りに「天子の氣有り」としてこれを鎮圧しようとする。ここに至って、始皇帝と高祖は完全に敵対関係になる。

『史記』高祖本紀第八「秦始皇帝嘗曰東南有天子氣於是因東游以厭之高祖即自疑亡匿隱於芒碭山澤巖石之間呂后與人俱求常得之高祖怪問之呂后曰季所居上常有雲氣故從住常得季高祖心喜沛中子弟或聞之多欲附者矣」

〔史記〕四部備要本、台湾中華書局)

また、高祖が沛公になった時には、以前に蛇である白帝の子を斬り殺したのは赤帝の子であるという理由から、天下を取るであろう赤の色を尊び旗幟を全て赤で統一する。

『史記』高祖本紀第八「乃立季爲沛公祠黃帝祭蚩尤於沛庭而夔鼓旗幟皆赤由所殺蛇白帝子殺者赤帝子故上赤」

〔史記〕四部備要本、台湾中華書局)

(16) 著名ものをあげると、『列子』巻第五「湯問」に次のような記述がある。「周穆王大征西戎西戎獻鎮鄒之劔火流之布其劔長尺有咫練鋼赤刃用之切玉如切泥焉」

〔列子〕四部備要本、台湾中華書局)

(17) 干将鎮鄒拂鐘不銜試物不知揚刃離金斬羽契鐵斧此至利也。〔說苑〕四部備要本、台湾中華書局)

(18) 福永氏も承知のことではあるが、ここでいう「卯金刀」は刀劔の意ではない。『緯書』(中国古典新書)には、次のように注する。「卯金刀というのは『劉』の字を分解したもので、予言書などではしばしば用いられる方法である。」

安居香山『緯書』中国古典新書、明德出版社、一四〇頁、一九八二年。

(19) 福永光司『道教思想史研究』岩波書店、三四頁、一九八七年。

(20) 炎靈遺二竅璽一

〔文選〕新釈漢文大系、明治書院)

(21) 藤堂明保『漢和大典』学習研究社、八四六頁、一九七八年。

(22) 『文選』新釈漢文大系、明治書院。

(23) 日本において、制度化されて天皇の位を象徴する劔と鏡と玉をいう。草薙劔、八咫鏡、八坂瓊勾玉。

(24) 福永光司『道教と日本文化』人文書院、一九八七年。

福永光司『道教と古代日本』人文書院、一九八七年、参照。

(25) 註(7)に既出。

(26) 『文選』新釈漢文大系、明治書院。

(27) 註(9)に既出。

(28) ここで我々に与えられた課題は、『史記』にみる高祖の斬蛇剣のように刀剣が単なる武器であった状態から、それを脱して何らかの超越性を持つて認識されるに至った過程を埋めることである。ここで扱う『越絶書』や次の『呉越春秋』は、いずれも著されたとされるのが後漢の頃であり、前漢に著された『史記』より後の時代のもので、これについては問題ないように見える。しかし、扱っている内容は、『史記』にみる高祖の件が漢成立直前のことであり、『越絶書』や『呉越春秋』が扱っているものは春秋時代の伝承であつて、高祖の件の方が新しく、時間的にかなり前後する。これについては本文中で述べているように、呉・越の地が刀剣を産するに特に盛んな地であり、必然的に多くの宝剣伝説の類が発生したことから考えて、周圉より早くから刀剣に対する觀念の展開がみられ、かなりの時間差を生じさせながらも、これが全体を引っ張つて行くような現象があつたのではないかと理解している。このことは、例えば、『呉越春秋』にみられる干将・莫耶の伝承が、『搜神記』などの後世の文献史料に大きな影響を与えていることから、あなたがち間違つた理解ではないように思われる。

(29) 鄭之刀。宋之斤。魯之削。吳粵之劍、遷乎其地而弗能為良。地氣然也。

〔周礼〕四部叢刊本、商務印書館)

(30) 夫有干越之劍者押而藏之不敢輕用也寶之至也

〔莊子〕四部備要本、台湾中華書局)

(31) 前掲書(19)、三三頁。

(32) 泰阿劍についても類書に多く引かれる。

『北堂書鈔』第一百二十二「晉鄭聞知興師圍楚三年不解干是口口七命云楚之陽劍歐冶所營指鄭則三軍白首魔晉則千里流血」

〔北堂書鈔〕芸文印書館) 他、『芸文類聚』『初学記』『太平御覽』にも同様の記述がみられる。

(33) 晋鄭王聞而求之不得興師圍楚之城三年不解倉穀粟索庫無兵革左右群臣賢士莫能禁止於是楚王聞之引泰阿之劍登城而麾之三軍破敗士卒迷惑流血千里猛獸歐瞻江水折揚晉鄭之頭畢白楚王於是大悦曰此劍威耶寡人力耶風胡子對曰劍之威也因大王之神

〔越絶書〕四部叢刊本、商務印書館)

(34) 楚王曰夫劍鐵耳固能有精神若此乎

(同前)

(35) 時各有使然軒轅神農赫胥之時以石為兵斷樹木為宮室……至黃帝之時以玉為兵以伐樹木為宮室……玉亦神物也……禹穴之時以銅為兵以鑿伊闕通龍門決江導河東注於東海……當此之時作鐵兵威服三軍天下聞之莫敢不服此亦鐵兵之神大王有聖德

(同前、卷十一)

(36) 『芸文類聚』には、以下のように記される。「湛盧之劍惡其無道乃去如楚」

(一) 『芸文類聚』卷第六十、中華書局)

(37) 湛盧之劍惡閻閻之無道也乃去而出水行如楚

(一) 『吳越春秋』四部叢刊本、商務印書館)

(38) 一名湛盧……無道以就有道

(同前)。

(39) 『抱朴子』『含象劍鑑圖』『雲笈七籤』等に、作劍に関する詳細な記述が見られる。

(40) 『吳越春秋』に記される干将・莫耶の鑄劍はあまりに著名であり、例えば『初学記』には「故使干将造劍二枚干将曰昔吾師之作冶也金鐵之類不銷夫妻俱入冶鑪之中」と記され、他にも『北堂書鈔』や『太平御覽』等の類書に類纂に引かれる。また、『搜神記』に与えた影響は大きい。

(一) 『初学記』中華書局)

(41) 干将作劍采五山之鐵精六合之金英候天伺地陰陽同光百神臨觀天氣下降而金鐵之精不銷淪流……莫耶曰夫神物之化須人而成……干将曰昔吾師作冶金鐵之類不銷夫妻俱入冶冶鑪中然後成物……莫耶曰師知燦身以成物吾何難哉於是干将妻乃斷髮剪爪投爐中使童男童女三百人鼓囊裝炭金鐵之濡遂以成劍陽曰干将陰曰莫耶

(一) 『吳越春秋』四部叢刊本、商務印書館)

(42) 前掲書(4)、一八二頁。

(43) 高橋進『老子』清水書院、一一六頁、一九七六年。

(44) 身体運動文化学会編『武と知の新しい地平』昭和堂、四頁、一九九八年。

(45) 天理大学附属天理参考館編『中国古代の武器』天理大学出版部、一九九六年。

篠原耕一『武器と防具中国篇』新紀元社、一九九二年、参照。

(さかい・としのぶ 筑波大学・体育科学系)