本論文は加筆修正を施し、第一書房より「日本精神史としての刀剣観」として出版されている。

DB
1831
2001
HG

博 士 論 文

刀剣観の日本精神史的研究

―剣術における文化的独自性の探究―

平成１３年度

酒 井 利 信

筑 波 大 学

寄贈
酒井利信氏

03006577

— 目 次 —

序　章
一　研究の目的 …… 7
二　研究対象と時代設定 …… 9
三　研究方法 …… 11
四　先行研究 …… 14
五　文献資料について …… 17

第一章　古代中国・朝鮮における刀剣観について
第一節　序 …… 28
第二節　中国歴史書・小説にみられる刀剣観 …… 32
—漢代以前を中心に—
第一項　『史記』高祖本紀にみる刀剣　—武的認識から帝位の象徴へ— …… 32
（一）高祖と斬蛇剣 …… 32
（二）斬蛇剣のその後の展開 …… 33
第二項　『越絶書』にみる刀剣 …… 36
（一）楚王と泰阿剣　－剣の威－ …… 36
（二）時代による超越 …… 39
第三項　『呉越春秋』にみる刀剣 …… 40
（一）湛盧剣 …… 40
（二）干将・莫耶の作剣　－作剣過程への着目－ …… 41
第四項　「剣の観念」の萌芽 …… 42
第三節　中国の信仰・宗教に関わる刀剣観 …… 51
－六朝時代以後を中心に－
第一項　星辰信仰と刀剣 …… 51
（一）古代中国における星辰信仰 …… 51
（二）星辰信仰と刀剣の結合 …… 53
第二項　道教と刀剣 …… 55
（一）古代中国における道教 …… 55
（二）辟邪の剣 …… 56
（三）尸解と刀剣 …… 59
（四）道教における剣と鏡 …… 62
第三項　仏教と刀剣 …… 66
（一）古代中国における仏教 …… 66
（二）智慧の剣 …… 67
第四節　古代朝鮮における刀剣観 …… 76
第一項　金庾信伝　—剣と星— …… 76
第二項　類利の王位継承　—対をなす剣— …… 80
第五節　結 …… 86

第二章　古代日本における刀剣文化受容の様相
第一節　序 …… 91
第二節　刀剣文化受容に伴う古代信仰の変化 …… 96

第一項　火神と刀剣 …… 96
（一）火神被殺の神話 …… 96
（二）二つのモチーフ …… 97
（三）刀剣制作のモチーフ　－火神信仰の刀剣観への吸収－ …… 99
第二項　蛇神と刀剣 …… 102
（一）大蛇退治の神話 …… 102
（二）三段階の伝承 …… 103
（三）衰退する蛇神　－蛇神信仰の刀剣観への吸収－ …… 104
第三項　雷神と刀剣 …… 106
（一）国譲り神話にみる雷神と刀剣　－タケミカズチと刀剣の関係－ …… 106
（二）衰退する雷神　－雷神信仰と刀剣の融合－ …… 108
（三）融合要因としての「火」「蛇」 …… 109
第三節　古代神話にみられる刀剣の属性について …… 117
第一項　剣による対立相の統合　―原初的超越性― …… 117
（一）犬猪と剣 …… 117
（二）尾羽張の剣　―「火神被殺」再考― …… 118
第二項　天上と地上を繋ぐ刀剣 …… 120
（一）天孫降臨神話 …… 120
（二）神武天皇の東征 …… 122
第四節　結 …… 127

第三章　宗教に関わる刀剣観
第一節　序 …… 133
第二節　刀剣の呪術性 …… 136
第一項　「うけい」の呪術 …… 136
（一）天安河のうけい …… 136
（二）「うけい」における剣の重視　―所有者の属性を表す剣― …… 139
（三）剣と女性的イメージの関連 …… 141
第二項　辟邪の呪術 …… 142
（一）黄泉国 …… 142
（二）天若日子の死 …… 143
（三）「神武東征」再考　―師霊にみる辟邪の呪術― …… 144
（四）『養老令』大祓の儀における祓の刀 …… 145
第三節　神社と刀剣　―神の象徴としての刀剣― …… 150
第一項　熱田神社と刀剣 …… 150
（一）熱田神社と草薙剣の由来 …… 150
（二）熱田大神の象徴としての草薙剣 …… 153
第二項　石上神宮と刀剣 …… 154
（一）布都御魂大神と神剣フツノミタマの由来 …… 154
（二）布都斯魂大神と斬蛇剣の由来 …… 155
（三）石上の神を象徴する剣 …… 156
（四）石上に伝わる原始的超越方向 …… 157
（五）石上における草薙剣 …… 158
第三項　鹿島神宮と刀剣 …… 159
（一）鹿島神宮と神剣フツノミタマの由来 …… 159

（二）二代目としての神剣フツノミタマ …… 160
（三）タケミカズチの象徴としての神剣フツノミタマ …… 161
第四節　修験道と刀剣 …… 166
第一項　修験道思想におけるシャーマニズム …… 166
第二項　不動信仰と刀剣 …… 168
（一）主要な崇拝対象としての不動明王 …… 168
（二）不動明王と調伏の機能 …… 169
（三）調伏の機能を果たす知恵の剣 …… 169
第三項　修験者の呪術宗教活動と刀剣 …… 171
（一）呪術活動としての調伏 …… 171
（二）呪術儀礼における不動明王との合一 …… 171
（三）知恵の剣と柴打・刀印 …… 172
第五節　結 …… 176

第四章　三種の神器にみられる刀剣観
第一節　序 …… 184
第二節　平安朝以前の神器　―祭器から儀仗へ― …… 191
第一項　三種の神器と草薙剣 …… 191
（一）表記・字義の変遷１ …… 191
（二）草薙剣と神器 …… 193
第二項　「天孫降臨神話」再考 …… 194
（一）『古語拾遺』が提起する問題点 …… 194
（二）神器二種説 …… 195
（三）『記紀』における天孫降臨神話の特殊性 …… 197
第三項　神器と天皇 …… 199
（一）神器と皇位 …… 199
（二）天皇像の変質 …… 201
（三）神器への畏怖 …… 202
（四）神器の象徴性と二重構造 …… 203
第三節　鎌倉時代における三種の神器　―『平家物語』を中心に― …… 209
第一項　中世における『平家物語』の位置づけ …… 209
（一）表記・字義の変遷２ …… 209
（二）『平家物語』の転換期としての重要性 …… 210
第二項　皇位の象徴としての三種の神器 …… 211
（一）三種の神器の重視 …… 211
（二）三種の神器の皇位に対する優先 …… 214
第三項　草薙剣の特殊性 …… 216
（一）宝剣入水・紛失 …… 216
（二）「剣」巻 …… 216
（三）『愚管抄』に裏付けされる武的要素の萌芽 …… 219
第四節　南北朝・室町期における三種の神器 …… 222
第一項　三種の神器の一般化　表記・字義の変遷３ …… 222
第二項　皇位と三種の神器 …… 224
（一）三種の神器と天皇の同行 …… 224
（二）三種の神器の皇位に対する顕著な優先 …… 225

第三項　草薙剣の変質 …… 226
（一）新たな意味づけ　―武的要素の展開― …… 226
（二）『太平記』宝剣返還説話にみる草薙剣　―実在なき象徴性― …… 228
第五節　結 …… 234
年　表 …… 238

第五章　近世剣術おける刀剣観
第一節　序 …… 249
第二節　近世剣術において前提となる「剣の観念」 …… 253
第一項　神との関係　―神の象徴としての剣― …… 253
（一）神道系統の神々と刀剣 …… 253
（二）仏教系統の尊格と剣 …… 255
第二項　三種の神器観 …… 256
第三項　前提となる基本的象徴体系 …… 258
第三節　武の象徴としての刀剣　―共通理解の近世的展開― …… 261
第一項　武士の表徴としての刀剣 …… 261
第二項　武器の表徴としての刀剣 …… 262
第三項　治国の表徴としての刀剣 …… 264
第四節　新陰柳生流における「剣の観念」　―心と剣― …… 268
第一項　新陰柳生流について …… 268
（一）新陰柳生流の成立について …… 268
（二）新陰柳生流関係系図 …… 269
（三）『兵法家伝書』について …… 270
（四）沢庵宗彭について …… 270
第二項　技術論における心と剣の関係性 …… 271
（一）手字種利剣 …… 271
（二）神妙剣 …… 273
第三項　倫理・道徳的精神性の象徴としての剣 …… 275
（一）活人剣思想　―流派理念にみる「剣の観念」― …… 275
（二）沢庵『太阿記』にみる心の象徴としての剣　―太阿の名剣― …… 277
第五節　示現流における「剣の観念」 …… 283
―近世剣術が目指した二つの方向性―
第一項　示現流について …… 283
第二項　『示現流聞書喫緊録』にみる技術観 …… 284
（一）行為の主体としての心 …… 284
（二）心の象徴としての剣 …… 285
（三）斬るべき二つの方向性 …… 286
第六節　新当流における「剣の観念」 …… 290
―『兵法自観照』にみる辟邪の呪術―
第一項　新当流について …… 290
（一）新当流の成立について …… 290
（二）新当流関係系図 …… 291
（三）大月関平と『兵法自観照』 …… 292
第二項　『兵法自観照』にみる刀剣観の概要 …… 293
（一）『兵法自観照』の構成 …… 293

(二) 信仰・宗教的内容 …… 294
(1) シャーマニズム的世界観 …… 294
(2) 神話的根拠付け …… 296
(三) 共通理解的内容 —他文化・他領域の吸収— …… 297
(1) 三種の神器 …… 297
(2) 不動信仰 …… 298
(3) 新陰流の影響 …… 299
(四) 技術的内容 …… 301
(1) 技術における二つの方向性 …… 301
(2) 呪術性 …… 302
(五)『兵法自観照』の重要性 …… 303
第三項 呪術性 …… 303
(一)「不開伝霊剣呪振太刀大秘書」原文 …… 303
(二) 師霊剣による辟邪の呪術 …… 306
(三) 辟邪の二つの方向性 …… 308
(四) 呪術の二つの要素 …… 309
第七節 結 …… 313

結 章
一 各章における結果の要点 …… 315
二 日本刀剣観の体系 …… 320
三 剣の観念 …… 323
四 辟邪の呪術 …… 329
五 近世剣術に内在する日本精神史 …… 331
六 今後の課題 …… 333

文 献 目 録 …… 336

凡 例

一、本論における引用文の字体は、原則的に現在通行のものに改めた。

二、引用文の原文に読点がない場合には、適宜、句読点を付した。

序　章

一　研究の目的

本論は、数ある身体運動文化の中で、剣道（剣術）に注目し、これを研究動機の始点とするものである。

実に多くの人々が幼少年から、他の運動領域では考えられないほどの高齢者に至るまで、そして男女を問わず、まさしく生涯を通して何らかのこだわりを持ち、生き甲斐を感じながら真剣に稽古に取り組んでいる。この特異な運動領域において、彼らを実践に駆り立てるものは何だろうか。それは一言でいえば、剣道のもつ文化的独自性といえよう。従来それを漠然と道といい、精神性といい、これらをまとめて伝統性といってきた。しかし、実際には明確に理解されていないことが多い。それを、実践を踏まえた立場で、しかも学問的に明らかにしていくことが我々に与えられた使命であると考える。

中林信二氏は、剣道（術）の文化的独自性について、道の理念、刀剣観、人間観、稽古論、身体論、技法と心法、精神性、等に着目して論じようとしている[(1)]。しかし、残念ながら氏が早世したため、後進に道を示すにとどまり完成されていない研究も多い。本研究は、その内、刀剣観に焦点を当てたものである。

次は、現代剣道においてバイブル的存在である高野佐三郎氏が著した『剣道』の一節である。

> 古来我が国民は刀剣を尊重せり。三種の神器中の宝剣を始め奉り、上は将相より下万民に至るまで戸毎に必ず宝刀を伝へ、以て家の衛り身の守りとなせり。斯く刀剣が最も広く用ひられしを以て剣道も亦最も広く行はれ、独り武士の階級に止らず一般庶民の間に伝はり、如何なる遍陬僻地に於ても竹刀の響を耳にせざるなきに至り維新後の今日に及べり[(2)]。

この一節について敢えて説明するまでもなく、剣道において刀剣に関する観念は重要であるということである。

周知の通り、現代剣道の母胎は近世の剣術であり、文化的独自性として認識されるものは殆どがこの流れを汲む。当然のことながら刀剣観も然りである。本論においては、これを剣術の問題として考えていきたい。

いうまでもなく刀剣に関する研究といっても、刀剣の形態や鍛造方法等について述べる従来の刀剣研究ではなく、刀剣に対する観念についての研究である。つまり、文化的独自性といっても、その文化性は精神文化を指すということになる。

精神とは辞書的[3]に解釈すると、

①（物質・肉体に対して）心。たましい。

②知性的・理性的な、能動的・目的意識的な心の働き。根気。気力。「向上の一」

③物事の根本的な意義。理念。「建学の一」

④個人を超えた集団的な一般的傾向。時代精神・民族精神など。

⑤多くの観念論的形而上学では、世界の根本原理とされているもの。例えばヘーゲルの絶対精神の類。

ということであるが、本論において表題に示された精神は④の「個人を超えた集団的な一般的傾向。時代精神・民族精神など」にあたる。（尚、本文中、①心などのように他意で用いる場合もある。）

刀剣を精神文化の問題として扱い、体系づけて論じる研究は、管見する限りにおいて他にはない。

もう一つ、ここが刀剣観がもつ文化性の深遠なところでもあるが、刀剣に対する観念は、刀剣を振るう術であるところの剣術の領域に限られた観念ではない。結論を先取りするようであるが、簡単に述べると、刀剣は古来信仰や宗教の領域にあって神聖視され、三種の神器のように政治の世界においても重視されてきた。そして中世武士にとって欠くことのできない精神的支柱となり、これらが近世剣術において集約される。刀剣を一種神聖視するような観念は、かくも広範囲にわたりしかも長い歴史を重ねてきたものであり、この悠久の存続を考えると、日本人の精神世界において深く浸透しているものであることは確かである。もはや剣術だけの問題ではなく、日本文化論の問題として広く総合的に把握する必要がある。

また、日本刀剣観が、古代からの流れを汲みつつ全体系が整うのは、武士が台頭した後の武家社会においてである。日本の歴史において武士が主導してきた時間は長い。日本初の武家政権はいうまでもなく鎌倉幕府であり、その始期については寿永二年(1183)あるいは文治元年(1185)と諸説があるが、その後武家主導の社会は慶応三年(1867)第十五代徳川将軍慶喜が政権を朝廷に返上するまで、実に七百年近く続いた。七百年という時間もさることながら、武士がその間日本の歴史を動かしてきたという事実からして、武士の世界の

精神文化が重要であることは言うまでもない。そこに、刀剣観はかなりの比重をもって存在するのである。つまり、武士の刀剣に対する観念は、日本の文化史において欠くことのできない研究課題である。しかし、従来日本文化論の研究において注目されることは少なく、欠落していた部分である。この部分の解明は、この分野においても重要かつ画期的であるといえよう。

本論における問題の所在は、従来の枠組みにおいては二重に存在する。つまり、刀剣に対する観念に注目することによる、身体運動文化領域における剣術の文化的独自性の探求と、もう一つ日本文化論的な意義の探求である。しかし、これは剣術の行使者であるところの武士の精神世界を中核にすることにより同一のものとなる。

まさに身体運動文化領域から日本文化論への提唱という、従来にない新たな方向性が期待されるものである。

本論の目的は、刀剣に対する観念に着目することにより、剣術の文化的独自性を把握すべく、剣術が内包している日本精神史を明らかにすることである。

二　研究対象と時代設定

研究対象を限定する意味でも、まず表題にある語句から把握しておきたい。

本論は、大前提として「刀剣」を対象とした研究であるが、先ず、この「刀剣」の語について確認しておきたい。現在一般的に、諸刃（両刃）のものを「剣」、これを縦に中心線から二つに割ったような形の片刃のものを「刀」という。森浩一氏によれば、この区別は中国においても同様である[4]。刀剣については、歴史的にみれば様々な名称があり、記紀神話においては「剣（つるぎ）」「御刀（みはかし）」「刀（たち）」「大刀（たち）」「横刀（たち）」等の語がみられる。特に、古代神話でいう「たち」の語は「刀」「剣」の総合名称であった。その後、武器としては片刃のものが主流となるが、そのうち古く用いられた片刃の直刀を「大刀（たち）」と記し、平安中期以降の反りのあるいわゆる日本刀を「太刀（たち）」と書き区別する。また、「太刀」とは刃を下にして腰に佩くものをいい、後に登場する刃を上にして腰に差し刀身が二尺（約 60 cm）以

上のものを「打刀（うちがたな）」といって区別する。近世期に武士が帯びていたものがこれである。しかし、この「打刀」も近世武芸伝書においては「太刀」と記す場合が多い。大きくこれら片刃のものを通常「刀」といい「剣」と区別するが、一般的にはこういった「刀」と「剣」全てを包括した総合名称として「刀剣」という語を使用する。本論においていう「刀剣」ならびに「刀」「剣」の語は、以上の意味内容を踏まえて使用することとする。

次に「日本精神史」という語について把握しておきたい。「日本精神史」ということを考えるようになったのは、和辻哲郎氏の『日本精神史研究』[5]に大きく示唆を受けたためである。「飛鳥寧楽時代の政治理想」にはじまり「推古時代における仏教の受容の仕方について」「仏像の相好についての一考察」「推古天平美術の様式」「白鳳天平の彫刻と『万葉』の短歌」「『万葉集』の歌と『古今集』の歌との相違について」「お伽噺としての『竹取物語』」「『枕草紙』について」「『源氏物語』について」「『もののあはれ』について」「沙門道元」「歌舞伎劇についての一考察」まで十二編の論考よりなるこの書は、一般的には雑多にみえるこういった対象を、一刀両断的方法論で簡潔に論旨を述べるといったものではなく、それ故に非常に難解であるが、日本人たるものの精神世界を凄まじい迫力をもって訴えてくるものである。人文科学における研究の粋を垣間見たような気がする。和辻氏は、この後に著した『続日本精神史研究』[6]に収められた「日本精神」なる論文で、前著『日本精神史研究』を振り返って次の様に述べる。「日本における諸種の文化産物を通路としてそこに己を表現せるそれぞれの時代の日本人の『生』を把握しようとする」[7]ものであったと。ここでいう精神はいうなれば時代精神であるが、これを諸種の文化産物を通して把握しようというのである。この精神とは「何らかの形而上的な実体を指す」[8]ものであり、「それが形而上学的であるというまさにその理由によって、直接に認識され得るものでない」[9]という。そしてこれを認識する方法は「その『発露』において捉えようとする」[10]つまり「かく外にあらわにされたものを媒介とし、そこに己を表現するところの主体的なるものを捉える仕方は、我々が精神を把握し得る唯一の仕方であると言ってよい」[11]という。精神は形而上的である故にそのもの自体としては把握できない。この精神が発露した、つまり文化産物のような精神が外に表されたものを媒体として把握するしかない、ということである。これに「日本」という限定詞がついた場合は、この日本的特殊形態ということにほかならず、これの歴史が「日本精神史」である。

本論における「日本精神史」の理解は、この和辻氏の論に準じたものであるが、いうなれば既存の思想史よりも広い意味で、それぞれの時代において日本民族にゆきわたってい

た「気づき」や「気持ち」「考え方」「行動の仕方」等を取り込んだ「形而上的な実体」つまり慣習や雰囲気といったものとして捉えておきたい。

本論においては、研究対象を主に日本人の刀剣観に設定する。しかし、精神史の日本的特殊形態、言い換えれば日本的独自性について考える際には、何をもって特殊であり独自であるかということを考えなくてはならない。周知の通り刀剣を含む金属文明は、弥生時代初期にあたる紀元前三世紀末に中国大陸から朝鮮半島経由で日本に伝わったものである。刀剣に対する観念もこれに伴って伝わってきた。ここには東アジアを舞台にした大きな流れが存在する。しかし、当然のことながら、伝播の過程で日本的な焼き直しが行われていたであろうことは充分に考えられる。これが日本的独自性ということになろう。日本刀剣観の源流を把握する意味でも、その流れの中での変化つまり日本的特殊性、独自性を見出すためにも、特に古代においては考察対象を日本・中国・朝鮮の東アジア三国に広げる必要があると考えられる。

研究対象とする時代については、古代より近世までかなり広範囲にわたる。それ故、全てを網羅することは不可能であるため、各時代に特徴的な事柄を抽出しての考察となる。古いところでは、古代中国に関して B.C.91 に書された『史記』を論の始点とする。その後、中国に関しては六朝期の宗教書まで、古代朝鮮に関しては三国時代を扱った歴史書。日本については古代記紀神話にはじまり、近世における剣術までを対象とした。本論に着手した動機は先にも述べたように剣道の文化的独自性への着目に発するが、現代剣道における精神性はその母胎である近世剣術を踏襲したものであり、特に刀剣観に関しては理念上それ以上でも以下でもない。従って、あまりに近い時代については客観性を欠くことからも、刀剣が敵を斬るという実用性を残していた時代、つまり近世までを考察の対象とした。

三　研究方法

日本精神は形而上的実体であるがために直接認識され得るものではなく、和辻氏の言葉をかりれば「外に発してあらわにされたものを媒介とし」、つまり何らかの文化産物を介

した「発露」において把握することが唯一の方法である。本研究においては、日本精神の発露が刀剣観にあり、これが剣術の文化的独自性に繋がるという前提で論を進めていくことになる。

これに対するアプローチの仕方としては、一部考古学的知見も用いるが、特定の神話や伝説、物語、宗教書、そして剣術伝書類などを取り上げて、これを正確に読み込み解釈することにより、そこに窺われる刀剣に対する観念を導き出す、いわゆる文献研究の方法をとる。

特に、神話や伝説などに描かれている事象は、当時の人々の精神世界を重層的に表現していると考えられ、単発的・個別的な事柄であったならば、永く語り継がれることはなかったであろうことから、本論においては、特殊にみえる個人的描写であっても、そこから当時の人々の集合的心性を読みとろうとするものである[12]。

本論においては、最終的に刀剣を象徴として捉えることにより論理構成を行っていく部分がある。この方法論は何人かの先学に示唆を受けた。まず竹沢尚一郎氏は、「宗教人類学における象徴概念の再検討」[13]という研究で、儀礼象徴についてレヴィ＝ストロースなどの構造人類学の理論を用いながら、象徴の内容、象徴関係、象徴の作用について論じている。その中で氏は、象徴について「象徴は多くの事物や行為を『凝縮して』表わすことができ、これによってそれはことなる意味や、時には相反する意味を『連結する』ことができる」[14]と述べる。また野口隆氏は象徴について、その著『レヴィ＝ストロースとその周辺』において「構造分析の基本概念」として、「かくて、象徴は、記号のように、意味される事物を的確に表わすのではなく、曖昧に表わしながらも、時に存在しないものをも、存在するものを越えて表すことのできる、恐ろしい魔術的力をもった表現だということになる」[15]と述べる。また、宮家準氏は、宗教的象徴について、「民俗宗教の象徴分析の方法ー秘められた意味を求めてー」なる論文で、「象徴(symbol)は一般にはある意味内容をあらわす媒体(vehicle)となる記号・言語・動作・事物などをさしている。『意味されるもの』(signified,所記とも訳す)を示す『意味するもの』(signiers,能記とも訳す)をさすということもできよう。その際、抽象的なものを具体的に、形態のないものに形態をあたえて、複雑なものを単純な形で、未知のものを既知のものによって、特別なものをより一般的な形で、目に見えない神秘的なものを目に見うるすでに知られているもので表現するという形がとられている」[16]と述べる。この研究は特に「象徴」というものを的確に捉えたものであり、ここにあげた一文はこれを言い得たものである。

これら先学の理論を踏まえて、刀剣観を考察するに適した方法論として、象徴を以下のように解釈しておきたい。象徴とは、人々が把握しようとする、抽象的な、形態のない、複雑な、未知の、特別な、目に見えない神秘的なものを表現するものである。人々は、本来的には、その表現対象を、ある意味で自己を超越しているが故に把握できずにいる。しかし、象徴が何ものかを表現する故に、象徴を介することによって、人々はそれを認識することができる。その際の象徴の表現方法の種類として、隠喩(metaphor)と換喩(metonymy)がある。この表現方法が成り立つ前提条件として、象徴と表現対象の属性（そのものが有する特徴、性質）において類似性あるいは隣接性といった共通性があることがあげられる。象徴を用いることにより何らかの作用が期待されるが、これを象徴効果という。

しかし、こういった方法論を原理的に詰め過ぎて前面に押し出すような考察は、対象を無機質なものにしてしまう恐れがある。本論においてアプローチの対象となるものが、特に和辻氏がいうところの日本人の「生」に対する事柄であることからすると適当であるとは言い難い。従って、本質的には象徴論的思考が根底には含まれているものの、ここでは言葉の概念を一応把握するにとどめ、基本的には初めに理論ありきでその理論構築の枠に当てはめるような考察は行わないことにする。

本論の構成は、五章立てになっており、まず第一章においては日本刀剣観の源流として古代中国・朝鮮における刀剣観について考察する。中国に関しては、漢代以前の歴史書・小説と、六朝期以後の信仰・宗教に関する文献について、朝鮮については『三国史記』や『三国遺事』といった文献を中心に、そこに窺われる刀剣観を考察する。

第二章では、古代日本における『古事記』『日本書紀』『風土記』などを題材として、中国大陸から伝わった刀剣文化の受容の様相、つまり元来日本人の精神世界を支配していた原始信仰がいかに変化したかを明らかにする。

第三章においては、古来の信仰・宗教にかかわる刀剣観の把握と、この領域における中世的展開を修験道思想に代表させて考察する。

第四章においては、軍記物語等の記述から、三種の神器にみる刀剣観の中世的展開を明らかにする。三種の神器はある意味で日本刀剣観の中核にあるものであり、これを題材とすることで、日本刀剣観における中世という時代の重要性が浮かび上がるものと考えられる。

第五章においては、近世剣術における刀剣観を明らかにする。このことが本論における

大きなテーマの一つであるが、これは四章以前で考察した結果を踏まえた上でなければ理解できない内容である。近世剣術をもって刀剣観の全体系が整うため、一応は第五章をもって日本刀剣観の全体像が把握し終えることになる。

尚、各々の章において、古代から近世まで順に主題となる時代を設定しているが、日本の精神史自体非常に複雑な様相を呈しており、中近世においては個々の事柄について古代との係わりで論じていかなくては明確にならない部分が多い。従って、特に中世が主題となる章においては、扱う内容の時代が古代に戻らざるを得ない場合がある。つまり、本文を通してみた場合、時代が前後するということであり、歴史を追いにくい感もあるが、これについては各章において得られた結果をもとに、最後の結論において特徴的な精神史を時間軸に沿って明らかにすることに努めることとする。

四　先行研究

日本における刀剣に対する観念を総合的に論じた研究は、管見する限りにおいて殆ど無いといってよいだろう。唯一、中林信二氏の研究「伝統文化としての剣道の研究ー日本人の刀剣観についてー」[17]があるが、残念ながらこれについても学会発表の抄録が残されている程度であり、前述したように氏が早世したため今となってはその詳細は窺い知ることができない。これについては、遺作集刊行会が発行した『武道論考』[18]なる書に掲載されている。箇条書きの部分が多くここから細かい論理構成についてまでは理解できないが、我々に示唆する事柄は多い。以下、氏の研究の概要を把握しておきたい。

○中林信二：「伝統文化としての剣道の研究ー日本人の刀剣観についてー」[19]

（日本武道学会第二回大会発表抄録）

氏の場合、現代剣道をその問題意識の出発点としている。剣道の特性を捉えようとしたとき、日本の伝統的文化である剣道が歴史の中でどういう文化的特性をもって変遷してきたか、また他の諸文化からどういう影響を受け、どういう思想をもってきたかを研究する必要性から、こういった剣道の思想史に関する一連の研究に着手している。そのひとつと

して、日本人の刀剣観に関する研究が位置づけられている。

当研究においては、日本人の刀剣に対する意識を解明することを目的とし、その研究方法としては、まず古代からの刀剣に対する思想を素材とする文献などから、その刀剣観を五つの性格に分けて検討している。続いて、剣術の免許・目録・伝書などに現れた刀剣思想を抽出し、考察を試みている。

氏は、先ず諸文献にみられる刀剣思想を、次の五つに分類している。

・邪悪・邪霊を払い、清明・正義を表す。

・威厳・威徳・任務・地位等を象徴する。

・起請・誓約を意味する。

・集団（国・部族・家）の統治、平和を象徴する。

・武士階級を象徴する。

続いて剣術伝書類に現れた刀剣思想として、次のようなものを抽出している。

・刀剣以外の武器（鑓・長刀・棒・杖等）を「外の物」とする。

・秘伝の技術名は非常に抽象的で、何か、刀剣を神聖視したような名で呼ばれている。

・諸流の伝書に刀剣思想に関する記述が多数ある。

・起請文の形成。

・無刀思想。

そして最後に次のようにまとめる。

刀剣を神器として、あるいは神霊の宿るものとして見る意識の深層には、人間の意識の奥に、何か全宇宙を主宰する統一的な生命があるものと考え、そしてその象徴を完全にとらえることによって私心、我欲が消し得るという考え方があったといえそうだ。したがって、刀剣に対する思想は、刀剣を器物であるよりは、その機能を発揮する流動的な生命体としての働きを持ったものとして見、神格化さえした。そしてそれが剣術に、ある点においては、現代剣道にまで強く影響している。剣術（道）が理念的に私心を去って、正しさ、美しさを追求したことに、この刀剣に対する思想との著しい共通性がある。

しかし、剣術（道）において、ただ観念的な面ばかりでなく、切る、打つ、などの現象面を無視できない。したがって、事実、剣術というものは、理念として常に前述のような思想を志向しつつ、その現象面との間に存在したといえるのではないか。

その他、各論的に述べたもので先行研究としてあげられるものについては、各章の「序」

において「先行研究」の項を設けて必要に応じ詳細に触れることにする。従って、ここでは主なものを列記しておくに止める。

第一章

福永光司：「道教における鏡と剣－その思想の源流－」[20]

福永光司：『道教と日本文化』[21]

福永光司：『道教と古代日本』[22]

清田圭一：「『石上松生剣』伝承考」（『道教と東アジア』[23]所収）

三品彰英：『建国神話の諸問題』[24]

第二章

池田源太：『古代日本民俗文化論考』[25]

上田正昭：『日本神話』[26]

大林太良：吉田敦彦：『剣の神・剣の英雄』[27]

金子國吉：「神話伝説に表徴される剣術（刀剣）についての考察(1)」[28]

川口　陟：『日本刀剣全史１』[29]

西郷信綱：『古事記の世界』[30]

高木敏雄：『比較神話学』[31]

松前　健：『大和国家と神話伝承』[32]

松村武雄：『日本神話の研究』[33]

三品彰英：『建国神話の諸問題』[34]

守屋俊彦：『記紀神話論考』[35]

湯浅泰雄：『神々の誕生』[36]

湯浅泰雄：『日本人の宗教意識』[37]

湯浅泰雄：『日本古代の精神世界』[38]

湯浅泰雄：『歴史と神話の心理学』[39]

横田健一：『神話の構造』[40]

第三章

川口陟『日本刀剣全史』[41]

福永光司：『道教と古代日本』[42]

宮崎市定：『謎の七支刀』[43]

和歌森太郎『山岳宗教の成立と展開（山岳宗教史研究叢書１）』[44]

宮家準：『修験道思想の研究』[45]

宮家準：『修験道儀礼の研究』[46]

第四章

津田左右吉：「日本古典の研究」[47]

吉田敦彦：『ギリシア神話と日本神話』[48]

村上重良：『天皇の祭祀』[49]

水野祐：『勾玉』[50]

福永光司：『道教と日本文化』[51]

福永光司：『道教と古代日本』[52]

福永光司：『道教と古代の天皇制』[53]

福永光司：『タオイズムの風』[54]

第五章

中林信二：「伝統文化としての剣道の研究ー日本人の刀剣観についてー」[55]

（尚、章ごとに先行研究を列記したため、同一の研究が重複して記されている場合がある。）

五　文献資料について

扱う資料としては、関係するもの全てを網羅することは不可能であるため、考察の対象を特定の資料に限らざるを得ないが、資料の選別に際しては特殊なものをもって理論化することのないよう、その時代において対象とする事象を表徴するような資料を扱うよう留意した。

先行研究にあげられているものを中心に扱う資料を決定するのが確実であるが、特に古代中国に関しては福永光司氏の研究以外に特筆すべきものが少ないため、『北堂書鈔』、『芸文類聚』、『太平御覧』等の類書[56]を参考に取り上げる資料を選定した。

古代朝鮮に関しては、古いものが現存しておらず 12・13 世紀に著された『三国史記』や『三国遺事』に頼らざるを得ない事情があるが、三品彰英氏の優れた研究などもあり、

これらの資料を用いての古代朝鮮史研究は学会においては暗黙の了解になっている感もあるため、今回は敢えてこれらの資料を用いた。

古代日本を対象とする先行研究は膨大な数にのぼるが、殆どの場合扱う資料としては『古事記』『日本書紀』『風土記』等に限られる。本論においてもこれらの資料を中心に論を展開する。

宗教に関する事柄を対象とする場合、神道関係のものはその由来を記紀神話に求める場合が殆どであり、古いものに関してはこれらを取り扱い、時代が下がったものについては神道大系あるいは各社務所発行の資料集等を扱うこととする。修験道については、宮家準氏の優れた研究があり、本論のこの部分に関しては氏の研究に依るところが大きい。従って、宮家氏の扱う資料の再構築ということになる。

三種の神器に関してはおびただしいほどの先行研究があるが、これらの研究において中心的に取り扱われるのが、古代に関しては記紀神話に加えて『古語拾遺』であり、中世においては『平家物語』『太平記』といった軍記物語や史論『神皇正統記』等である。本論においてはこれに加えて、三種の神器と神道が密な関係にあることから、中世神道関係で史実に言及するものを全体の傾向を捉えるためにこれに加えて考察した。

近世剣術に関しては、まとまった先行研究が無く、資料の選別に際して先行研究を参考にすることは出来ない。従って、検討することのできる資料については可能な限り網羅的に当たり、その結果として、刀剣観を強く窺わせる神道流系統と陰―新陰流系統の流派の伝書類を中心に考察を加えた。

本論において用いた文献資料の書誌学的価値を確認しておきたい。各章ごとに扱った主な文献資料は、以下の通りである。

第一章

『史記』四部備要本，台湾中華書局，1970.（前漢 B.C.91 年、太史談・司馬遷父子）

『西京雑記』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明（東晋、葛洪）

『古今刀剣録』叢書集成初編本，中華書局刊行本,1991.（六朝時代、陶弘景）

『晋書』四部備要本，台湾中華書局，1971.（唐、官撰）

『通典』中華書局刊行本，1988.（唐 801 年、杜佑）

『異苑』古小説叢刊本，中華書局刊行本，1996.（南朝宋、劉敬叔）

『北堂書鈔』芸文印書館刊行本，1970.（隋、虞世南）

『太平御覧』四部叢刊本，商務印書館，1985.（北宋、李昉）

『漢書』四部備要本，台湾中華書局，1966.（後漢、班固）

『列子』四部備要本，台湾中華書局，1966.（戦国時代、列子）

『説苑』四部備要本，台湾中華書局，1966.（前漢、劉向）

『文撰』四部叢刊本、商務印書館，出版年不明.（南朝梁、蕭統）

『周礼』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.（周代、周公担の作と伝えられるが、後世に編纂された。）

『荘子』四部備要本，台湾中華書局，1972.（現存の『荘子』のうち、内編７編は戦国時代の思想家である荘子の作であり、外編、雑編は後の人の作品ではないかとされている。）

『越絶書』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.（後漢、袁康・呉平）

『芸文類聚』，中華書局刊行本，1965.（唐、欧陽詢）

『呉越春秋』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.（後漢、趙曄）

『初学記』中華書局刊行本，1962.（唐、徐堅他）

『搜神記』和刻本漢籍随筆集・第十三集，汲古書院，1981.（東晋、干宝）

『抱朴子』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.（東晋 317 年、葛洪）

『含象剣鑑図』道蔵本，文物出版社，1988.（唐、司馬承禎）

『淮南子』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.（前漢、淮南王劉安他）

『雲笈七籤』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.（北宋、張君房）

『太平広記』文友堂書房刊行本，1934.（北宋、李昉）

『周易』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.（西周前期）

『大智度論』昭和新纂國譯大蔵経，論律部第三巻，東方書院，1930.（クマーラジーヴァ（鳩摩羅什）漢訳）。

『維摩詰所説経』巻下，昭和新纂國譯大蔵経，経典部第六巻，東方書院，1929.（クマーラジーヴァ（鳩摩羅什）漢訳）

『大法広仏華厳経』巻第四十三，昭和新纂國譯大蔵経，経典部第十一巻，東方書院，1929.（漢語訳本には、東晋の仏馱跋陀羅訳、唐の実叉難陀訳、唐の般若訳の三種類がある。）

『三国史記』 筑波大学附属図書館所蔵貴重図書集成，1981.（1145 年、金富軾）

『三国遺事』天理図書館所蔵今西博士蒐集朝鮮本（朝鮮史学会編刊），1928.（1289 年、一然）

上記のように、本章においては、出来うる限り四部叢刊本、四部備要本を用いるようにした。

四部叢刊とは、張元済が編集した 504 種の中国の古典を収録した叢書であり、初編は 1922 年に、続編は 1934 年に、後編は 1936 年に刊行され完成した。商務印書館の蔵書館および私的蔵書家の蔵書から精選したものを４部に配列して商務印書館から影印で出版したもの。本書は中国の文化遺産の保護と整理に大きく貢献したものであり、本文の正確さに定評がある。

四部備要とは、中華書局が 1924 年から出版した叢書であり、古書 336 種を収録し、四部叢刊にならって４部に配列してある。収録書の多くは学者の必読書となっている。

第二章

倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』（日本古典文学大系１）岩波書店，1958.（和銅５年（712）、太安万侶）

坂本太郎他校注『日本書紀 上』（日本古典文学大系 67）岩波書店，1967，1987（第 22 刷）.（養老４年(720)、舎人(とねり)親王）

坂本太郎他校注『日本書紀 下』（日本古典文学大系 68）岩波書店，1965，1984（第 21 刷）.

秋本吉郎校注『風土記』（日本古典文学大系２）岩波書店，1958.（和銅６年(713)、元明天皇の詔によって選出）

上記のように、本章においては、主に『古事記』『日本書紀』『風土記』を題材とするが、テキストとしては岩波書店版日本古典文学大系を用いた。

第三章

倉野憲司他校注『古事記　祝詞』（日本古典文学大系１）岩波書店，1958.

坂本太郎他校注『日本書紀 上』（日本古典文学大系 67)岩波書店，1967，1987（第 22 刷）.

坂本太郎他校注『日本書紀 下』（日本古典文学大系 68）岩波書店，1965，1984（第 21 刷）.

秋本吉郎校注『風土記』（日本古典文学大系２）岩波書店，1958.

岩佐正他校注『神皇正統記 増鏡』（日本古典文学大系 87）岩波書店，1965.

『神皇正統記』（延元４年(1339)執筆・興国４年(1343)修訂、北畠親房）

『増鏡』（南北朝期、二条良基説が有力）

渡辺綱也他校注『宇治拾遺物語』（日本古典文学大系 13）岩波書店，1971.（13 世紀初、作者未詳。）
横山萬里雄他校注『謡曲集 下』（日本古典文学大系 41）岩波書店，1969.
西宮一民校注『古語拾遺』岩波書店，1985，1997（第 11 刷）.（大同二年(807)頃、斎部広成）
虎尾俊哉校注『延喜式（上）』（神道大系古典編十一）神道大系編纂会，1991.（延長 5 年(927)撰進、康保 4 年(967)施行）
小嶋鉦作他校注『熱田』（神道大系神社編十九）神道大系編纂会，1990.
上田正昭・佐伯秀夫校注『大神・石上』（神道大系神社編十二）神道大系編纂会，1989.
石上神宮社務所『石上神宮略記』
鹿島神宮社務所『鹿島神宮文書』続群書類従完成会，1997.
鹿島神宮社務所『鹿島神宮文書』続群書類従完成会，1997.
高楠順次郎他編『大正新脩大蔵経第二十一密教部』大正新脩大蔵経刊行会，1928，1968（再刊）.
高楠順次郎他編『大正新脩大蔵経第三十九経疏七』大正新脩大蔵経刊行会，1929，1964（再刊）.
高楠順次郎他編『大正新脩大蔵経第七十六続諸宗部七』大正新脩大蔵経刊行会，1931，1968（再刊）.
日本大蔵経編纂会『修験道章疏 一』名著出版，1985.
日本大蔵経編纂会『修験道章疏 二』名著出版，1985.
日本大蔵経編纂会『修験道章疏 三』名著出版，1985.

以上本章においては、岩波書店版日本古典文学大系の他、神社関係については神道大系ならびに各神社社務所発行の文献を用い、修験道関係については高楠順次郎次郎・渡辺海旭・小野玄妙らが刊行した『大正新脩大蔵経』、中野達慧らの日本大蔵経編纂会が編集した『修験道章疏』を用いた。

第四章

倉野憲司他校注『古事記 祝詞』（日本文学大系 1）岩波書店，1958.
坂本太郎他校注『日本書紀 上』（日本古典文学大系 67）岩波書店，1967，1987（第 22 刷）.
坂本太郎他校注『日本書紀 下』（日本古典文学大系 68）岩波書店，1965，1984（第 21 刷）.

松村博司校注『大鏡』（日本古典文学大系 21）岩波書店，1960.（11 世紀末、作者未詳）

大隅和雄校注『中世神道論』（日本思想体系 19）岩波書店，1977.

高木市之助他校注『平家物語 下』（日本古典文学大系 33）岩波書店，1960.（鎌倉初、原平家物語の作者は中山行長説が有力）

岡見正雄他校注『愚管抄』（日本古典文学大系 86）岩波書店，1967.（鎌倉時代初、慈円）

岩佐正他校注『神皇正統記 増鏡』（日本古典文学大系 87）岩波書店，1965.

後藤丹治他校注『太平記 一』（日本古典文学大系 34）岩波書店，1960.（南北朝時代、小島法師説が有力）

後藤丹治他校注『太平記 二』（日本古典文学大系 35）岩波書店，1961.

後藤丹治他校注『太平記 三』（日本古典文学大系 36）岩波書店，1962.

西宮一民校注『古語拾遺』岩波書店，1985，1997（第 11 刷）.

虎尾俊哉校注『延喜式（上）』（神道大系古典編十一）神道大系編纂会，1991.

『屋代本平家物語』（貴重古典籍叢刊９）角川書店，1978. 國學院大学蔵、複製本。

高橋貞一校訂『平家物語』思文閣，1973. 京都府立総合資料館蔵、百二十句門の翻印。

慶応義塾大学付属研究所軌道文庫編校『平家物語：四部合戦状本』汲古書院，1976. 慶応義塾図書館蔵本の影印。

『延慶本平家物語』古典研究会，1964-1965. 大東急記念文庫所蔵本の影印。

以上本章においては、岩波書店本の他、『平家物語』の異本については、. 國學院大学蔵の屋代本の複製本、京都府立資料館蔵の百二十句門の翻印（写本・刊本を底本として木版または活版で刊行したもの）、慶応義塾図書館蔵の四部合戦状本の影印、大東急記念文庫所蔵の延慶本の影印を用いた。

第五章

『兵法家伝書』、柳生宗矩、寛永九年(1632)、新陰柳生流、天理図書館蔵

『五輪書』、宮本武蔵、天保二年(1645)写、二天一流、講談社本

『理方童子教』、今枝左仲良台、貞享四年(1687)、理方一流、岡山大学蔵

『本朝武芸小伝』、日夏弥助繁高、正徳四年(1714)刊、天道流、筑波大学附属図書館

『武士訓』、井沢蟠竜子、正徳五年(1715)刊、武芸随筆、岡山大学蔵（池田文庫）

『示現流聞書喫緊録』、久保七兵衛紀之英、天明元年(1781)写、示現流、鈴鹿家文書

『水月問答』、古月真光、文化八年(1811)、武芸随筆、渡辺一郎氏蔵

『先天旧武古事兵術記伝』、大月関平、文化十四年(1817)、新当流、吉川家文書

『鹿嶋新当流剣術正当略伝』、吉川常香、文政十二年(1829)、 新当流、吉川家文書

『兵法自観照』、大月関平、天保十三年(1842)、新当流、鹿島・吉川家文書

『芸術二葉始』、古萱軒緑水、天明七年(1747)刊、武芸随筆、渡辺一郎編『武道書影印集』

(写:写本、 刊:刊本)

以上は本章で扱った原書（第一次資料）である。近世剣術を扱う際、岩波版日本古典文学大系などのように厳選された専門家による史料の考証がなされた資料集等というものはまだまだ少ない。そのため必然的に原典に当たる必要が多くなるが、総論的に多くの史料をもって論証する場合、全て原典にあたることは不可能に近い。剣術伝書類を叢書としてまとめたものは現在のところ、代表的なものとして今村嘉雄が編した『日本武道全集』人物往来社(1967)と『日本武道大系』同朋舎出版(1982)があげられる。しかし、『日本武道全集』は脱字・誤植の箇所が多い。従って、本論においては下記の伝書類については『日本武道大系』から引用した。

『タイ舎流秘書』、丸目蔵人佐、元亀三年(1572)

『外の物の事』、柳生宗矩、寛永三年(1626)、

『月の抄』、柳生十兵衛三厳

『朏問集』、柳生十兵衛三厳

『御家中武芸はしり廻』、鈴木英益、文政十三年(1830)

『剣攷』、松浦静山

尚、沢庵宗彭著の『太阿記』については、澤庵和尚全集刊行会『澤庵和尚全集』巻五，巧芸社(1929)を用いた。

---

(1) 中林信二『武道論考』中林信二先生遺作集刊行会，1988.

(2) 高野佐三郎『剣道』島津書房，p.11，1915，1986（復刻）.

(3)　新村出編『広辞苑』岩波書店，p.1470，1955，1998（第５版）.

(4)　森浩一『甦る古代への道』徳間書店，1984，1986（第２刷）.

(5)　和辻哲郎『日本精神史研究』岩波書店，1992，1996（第７刷）.

(6)　和辻哲郎『和辻哲郎全集』第四巻，岩波書店，1962.

(7)　同前，p.281.

(8)　同前，p.294.

(9)　同前，p.294.

(10) 同前，p.294.

(11) 同前，p.295.

(12) こういった解析の手法は湯浅泰雄氏などにみられ、特に氏が著した『歴史と神話の心理学』思索社(1984)には大いに示唆を受けた。

(13) 竹沢尚一郎『象徴と権力ー儀礼の一般的理論ー』勁草書房，1987.

(14) 同前，p.20.

(15) 野口隆『レヴィ＝ストロースとその周辺ー構造分析批判ー』晃洋書房，p.37，1986.

(16) 藤田富雄編『講座宗教学 第四巻 秘められた意味』東京大学出版会，pp.193-194，1977，1987（第４刷）.

(17) 前掲書(1)pp.139-143.

(18) 同前

(19) 同前

(20) 福永光司「道教における鏡と剣－その思想の源流－」

:「東方学報」京都第 45 冊，京都大学人文科学研究所，1973.所収

: 福永光司『道教思想史研究』，岩波書店，1989.所収

(21) 福永光司『道教と日本文化』人文書院，1982，1987（第９刷）.

(22) 福永光司『道教と古代日本』人文書院，1987，1987（第３刷）.

(23) 福永光司編『道教と東アジア』人文書院，1989.

(24) 三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社，1971，1977（第２刷）.

(25) 池田源太『古代日本民俗文化論考』学生社，1979.

(26) 上田正昭『日本神話』岩波書店，1970，1987（第 23 刷）.

(27) 大林太良・吉田敦彦『剣の神・剣の英雄』法政大学出版部，1981.

(28) 金子國吉「神話伝説に表徴される剣術（刀剣）についての考察(1)」,『慶應大学体育研究所紀要』17, 1977.

(29) 川口陟『日本刀剣全史』1, 歴史図書社, 1973.

(30) 西郷信綱『古事記の世界』岩波書店, 1967, 1988（第23刷）.

(31) 高木敏雄『比較神話学』武蔵野書院, 1924.

(32) 松前健『大和国家と神話伝承』雄山閣出版, 1986.

(33) 松村武雄『日本神話の研究』培風館, 1955, 1958（第2刷）.

(34) 前掲書(24)

(35) 守屋俊彦『記紀神話論考』雄山閣, 1973.

(36) 湯浅泰雄『神々の誕生』以文社, 1972

(37) 湯浅泰雄『日本人の宗教意識』名著刊行会, 1999.

(38) 湯浅泰雄『日本古代の精神世界』名著刊行会, 1990.

(39) 湯浅泰雄『歴史と神話の心理学』思索社, 1984.

(40) 横田健一『神話の構造』木耳社, 1990.

(41) 川口陟『日本刀剣全史2』同朋舎, 1973.

(42) 前掲書(22)

(43) 宮崎市定『謎の七支刀』中央公論社, 1983.

(44) 和歌森太郎編『山岳宗教の成立と展開』(山岳宗教史研究叢書1)名著出版, 1975, 1977（第3刷）.

(45) 宮家準『修験道思想の研究』春秋社, 1985, 1999（増補決定版第1刷）.

(46) 宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社, 1970, 1999（増補決定版第1刷）.

(47) 本研究は、大正13年(1924)に「神代史の研究」として発表されたものを補訂・改編したものである。

津田左右吉『日本古典の研究 上』(津田左右吉全集第一巻) 岩波書店, 1963.

(48) 吉田敦彦『ギリシア神話と日本神話』みすず書房, 1974, 1979（第5刷）.

(49) 村上重良『天皇の祭祀』岩波書店, 1977, 1988（第6刷）.

(50) 水野祐『勾玉』学生社, 1992, 1996（重刷）.

(51) 前掲書(21)

(52) 前掲書(22)

(53) 福永光司『道教と古代の天皇制』徳間書店，1978.

(54) 福永光司『タオイズムの風』人文書院，1997，1997（第２刷）.

(55) 前掲書(1)

(56) 部類に編集して検索の便を図った事典・百科全書に似た性質のもので、文人が詩文を作る際や科挙の試験を受ける際に用いた。

第一章　古代中国・朝鮮における刀剣観について

第一節　序

（一）問題の所在と構成

日本人の意識といったものは、古来、神話的なイメージによって統合され方向づけられるような傾向が多分にある。こういった傾向も関与してか、刀剣に対する観念も、古代神話にみられる神聖性が原点であり、あたかもそこから発展した日本独自の思想であるかのような錯覚に陥りがちである。しかし、金属文化自体が大陸から伝来したものであることを考えれば、これに対する観念も大陸の影響を受けて展開してきたであろうことは容易に予想がつく。刀剣に関することに限った場合、次にみる先行研究から、中国・朝鮮における刀剣伝説の類と日本のものは、譚のフレームということにおいて、確かに類似性が多い。このことから考えると、刀剣に関する文化の伝播ルートとして、中国・朝鮮・日本の経路が浮かびあがってくる。ここに、日本刀剣観の源流として、古代中国・朝鮮のものを検討する必要性が生じてくる。このことが、刀剣観の日本的独自性を明らかにすることにもつながると考えられる。

本章の構成は、大部分において古代中国の刀剣観に関してであり、その後に朝鮮のものが付け加わる。中国のものは、時代的に漢代と六朝時代の間で二つに分けて考えていきたい。この時代区分については、福永光司氏の論文「道教における鏡と剣」と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、儒教思想関係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、老荘思想が全盛を極める」[(1)]。福永氏[(2)]も指摘することころであるが、儒教思想の文献に刀剣を単なる武器以上の価値をもって記述しているものは管見する限り見あたらない。従って、漢代以前については俗にいう宝剣伝説を載せている歴史書・小説の類を中心に論を構成する。六朝時代以後については、知識人が多くの関心を寄せただけのことはあり、信仰・宗教に関する文献史料が豊富に存在するため、これについて検討を加える。尚、六朝時代に著された小説集で特筆すべきものとして『搜神記』があげられるが、これについては論旨の都合上、古代朝鮮における刀剣観を述べる際に取り上げることとする。

尚、古代中国や朝鮮における刀剣観といっても、それを窺わせる文献史料は膨大な数にのぼる。その中で、古代日本との関係を考えた場合、譚のフレームの類似性から重要と思われるものに限っても、かなりの事例があげられよう。これら全てをここで取り上げ、体系づけて論じるのは不可能である。譚のフレームの類似性については、本論文全編に亘って折に触れ述べていくこととして、本章では古代中国・朝鮮において本質的に重要であると思われる部分についてのみ検討していくこととする。

（二）先行研究

関連する先行研究の詳細な内容については、本文中で折に触れ取り上げていくが、その主な研究を紹介すると以下のものがあげられる。

○福永光司：「道教における鏡と剣－その思想の源流－」[3]

『道教と日本文化』[4]、『道教と古代日本』[5]

数少ない大陸の刀剣観に関する研究の中で、特に中国に関係して洗練された理論を展開するものとして、福永光司氏の研究をあげることができる。ここでは、著書・論文の中で代表的なものをあげた。

氏は特に道教思想に精通しており、これを基盤に論を展開する。「道教における鏡と剣」においては、唐代の道士である司馬承禎が著した『含象剣鑑図』を取り上げ、古代・六朝時代における鏡や剣の思想をも含めて詳細に検討することにより、当史料が「剣や鏡〔鑑〕を単なる実用の器物とは見ず、それらのもつ神霊性を強調し、霊妙な威力を力説することにおいて、またその神霊性や威力を天の上帝〔星の精気〕に根拠づけ、地上の帝王に結びつけることにおいて大きな特徴をもつこと」[6]を論証しようと試みている。氏の刀剣に関する論考は、ほとんど全てここで展開されている論旨に基づいている。

『道教と日本文化』『道教と古代日本』の中で、福永氏は、従来の研究では道教は日本の古代史にほとんど影響を与えなかったとされているのに対し、中国道教が日本に与えた思想的影響について力説する。その論拠の一つとして、司馬承禎『含象剣鑑図』において剣と鏡が天帝の権威を象徴するものであったことが、日本に受容されて、天皇の地位を象徴する二種の神器－剣と鏡－（後に三種の神器となる）となったことをあげている。

福永氏の研究は、道教そのものについて、あるいは中国道教が古代日本に与えた影響についてを明らかにしようとするものであり、筆者とは立場を異にするものである。しかし、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受けた

ことを明記しておきたい。

○清田圭一：「『石上松生剣』伝承考」（『道教と東アジア』[7]所収）

本論で氏は、「石上松生（下）剣」伝承を、古代の東アジアに普遍的であった説話の一つとして取り上げている。この伝承は、中国後漢に著された『呉越春秋』にみる干将・莫耶の鋳剣、中国六朝時代に著された『捜神記』にみる干将・莫耶の雌雄剣、朝鮮の『三国史記』にみる類利の王位継承譚、日本の『古事記』『日本書紀』にみられる素戔嗚尊（すさのお）の大蛇退治、神武天皇の東征、日本武尊（やまとたける）の東国平定、などに見られるとし、これらを一連の伝承として検討を加えている。それぞれの伝承には譚のフレームに共通性があり、伝播的事象と考えられる可能性を秘めたものである。筆者自身、論旨については考えを異にするが、刀剣に対する観念を、東アジア（中国・朝鮮・日本）全体の問題として取り上げたことについては評価されるべきであると考える。

○三品彰英：『建国神話の諸問題』[8]

氏は、中国に関する史料についても随所に検討しているが、中心になるのは『古事記』『日本書紀』にみられる伝承を朝鮮『三国史記』『三国遺事』にみられる伝承と比較し、そこに共通性と相違点を見出すことによって論を構築している。各伝承を段階的に分類して各々の特徴を浮き上がらせるなど、論理展開が明確であり参考となる部分は非常に多い。特に、朝鮮における金庾信伝や類利の王位継承譚については緻密な考察を加えている。本書は、主に次章以降の古代日本における刀剣観を考察する際に多くの示唆を受けたものであるが、大陸における刀剣観、その中でも特に朝鮮関係を検討する上で欠かすことの出来ない研究である。

(1)　尾崎正治『抱朴子・列仙伝』(鑑賞中国の古典) 角川書店，p.22，1988.

(2)　福永光司氏は次の様に述べる。「孔子を始祖とする儒家の経典、たとえば『詩経』や『書経』、『論語』などには、剣に関する記述は全く見えていず、その他の経典にも剣を神秘化し神霊化する思想は皆無といってよい」。

(福永光司『道教思想史研究』岩波書店，p.31，1989.)

(3)　福永光司「道教における鏡と剣－その思想の源流－」

:「東方学報」京都第45冊，京都大学人文科学研究所，p.59-120，1973.所収

:福永光司『道教思想史研究』，岩波書店，p.1-69，1989.所収

(4)　福永光司『道教と日本文化』人文書院，1982，1987（第9刷）.

(5)　福永光司『道教と古代日本』人文書院，1987，1987（第3刷）.

(6)　福永光司『道教思想史研究』岩波書店，p.14，1989.

(7)　福永光司編『道教と東アジア』人文書院，p.171-214，1989.

(8)　三品彰英『建国神話の諸問題』(三品彰英論文集) 平凡社，1971，1977（第2刷）.

第二節　中国歴史書・小説にみられる刀剣観
—漢代以前を中心に—

第一項　『史記』高祖本紀にみる刀剣　—武的認識から帝位の象徴へ—

（一）高祖と斬蛇剣

吾、布衣を以て、三尺の剣を提げて天下を取れり。此れ天命に非ずや[1]。

この一節は『史記』が語る漢の高祖(B.C.256 ～ B.C.195)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うに思われる。

『史記』は、前漢の太史談(たいしたん)・司馬遷(しばせん)父子により[2]、B.C.91 年に成された中国最初の通史である。全 130 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剣の譚である。この譚は、『西京雑記』[3]、『古今刀剣録』[4]、『晋書』[5]、『通典』[6]、『異苑』[7]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[8]。そこでは、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[9]。

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、懸の為に徒を酈山に送る。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。豊西の沢中に到り、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。徒中の壮士、従はんと願ふ者、十余人。高祖、酒を被り、夜、沢中を径し、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、径に当る。願はくは還れ、と。高祖酔ひて曰く、壮士行く、何ぞ畏れん、と。乃ち前みて剣を抜き、撃ちて蛇を斬る。蛇遂に分れて両と為る。径開く。行くこと数里、酔ひて因つて臥す。後るる人来り、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、何為れぞ殺されたる、と。嫗曰く、吾が子は白帝の子なり。化して蛇と為り道に当れり。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為し、之を笞たんと欲す。嫗因つて忽ち見えず。後るる人至る。高祖覚む。後るる人、高祖に告ぐ。高祖乃ち心に独り喜び自ら負む。諸々の従ふ者、日に益々之を畏る[10]。

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った時、酈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ったが、先行する者が戻っ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「壮士行く、何ぞ畏れん」と述べ、剣を抜いて蛇を斬った。これが俗にいう斬蛇剣である。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っ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で老婆に出会う。老婆は夜の暗がりの中で泣いているのでその理由を尋ねると、子供が殺されたと言う。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っていると赤帝の子に斬られた、と言う。でまかせを言う者として笞で打とう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」、すなわち自負するところがあり内心独り喜んだ。ここの描写には、中国の五行思想[11]が潜在している。木（青）・火（赤）・土（黄）・金（白）・水（黒）の五元素が一定の法則に従って循環交代するという説である。この思想において相克の理というものが考えられたが、これによると「火剋金」つまり火（赤）が金（白）にうちかちつつ現れるということになる。つまり、赤帝の子（＝高祖）が白帝の子（＝蛇）を斬ったという状況は五行思想でいう相克の理に適うものであり、高祖は秦を滅ぼし天下を取るのは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[12]があり、五行思想を背景に白帝の化身である蛇を斬ることへの意味づけがなされていると考えて良いだろう。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、斬蛇剣にまつわる記述のモチーフは理解出来る。しかし、剣自体に注目した場合、この剣の認識のされ方といったものは浮かび上がって来にくい。つまり、この剣がどの程度まで超越的なものであったか、極端に言えば高祖が天下を取れたのはこの剣のなせるわざか、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、三尺の剣を提げて天下を取れり」（私は無位無官の平民から身をおこし、三尺の剣をもって天下を取った）。ここでは、高祖の持つ斬蛇剣は、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ように感じる。また、他に武器があるにもかかわらずわざわざ「三尺の剣」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いたようである。しかし、『史記』が語る斬蛇剣は、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った。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ったのは天命、天の意志によるものであり、この剣の超越性によるものではなく、斬蛇剣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ったといえる。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』にみる刀剣観を決定づける非常に重要な一句である。

時の王たるものが天命に従うということは、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である。『史記』においては、斬蛇剣も当たり前の理解の範囲内でしかない。原伝承と思われる『史記』にみる高祖の斬蛇剣は、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）斬蛇剣のその後の展開

高祖の斬蛇剣に限らず刀剣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[13]。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。「干将鏌鋣（かんしょうばくや）は鐘を払へば錚せず、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」[14]（名剣干将鏌鋣は、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で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。全くよく斬れる剣である）。この時点に限って考えた場合、高祖の斬蛇剣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剣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、例えばこの剣が他の名剣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かったと考えられる。しかし、件の物語から時間を経ることによって、高祖の斬蛇剣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、この剣が皇帝の地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。

「(斬蛇剣は) 緯書にいわゆる『人有り卯金刀[15]、天鏡を握る』の鏡と同じく、漢王朝の皇帝権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、この斬蛇の剣と伝国の璽とは、六朝時代には『剣璽』という言葉に定着して帝王の権力を象徴する一般的な用語となる。たとえば南斉の謝眺の詩に、『炎霊〔漢の王朝〕、剣璽を遺(す)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(まこと)にし、剣璽は華を増す』と歌っているのなどがそれである。そして梁の陶弘景が『古今刀剣録』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霊剣の鋳造を細やかに記述しているのも、このような宝剣神剣を帝王権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」[16]。

福永氏は、斬蛇剣が帝王の権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「炎霊(えんれい)、剣璽(けんじ)を遺(す)て」[17]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、漢の王が帝王の地位をすてたと解するのが妥当であろう。「璽」が「しるし」[18]の意を持ち、『新釈漢文大系』で内田泉之助・網祐次両氏らが「剣璽」に「帝位」と注している[19]ことからも、あながち間違った解釈ではないと思われる。従って、後に触れる日本における三種の神器[20]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、ここでは斬蛇剣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後に考察するが、福永氏[21]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剣と鏡をセットにして考えたいようである。しかし、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(かっこう)が著した『西京雑記』には、「漢

帝相伝ふるに、秦王子嬰奉る所の白玉璽、高祖白蛇を斬りし剣を以てす」[22]と記されている。ここには明らかに、斬蛇剣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、氏の引く南斉の謝眺の詩の「(剣) 璽」について、『新釈漢文大系』で内田泉之助・網祐次氏らは「たま」と注する[23]。これらのことから考えると、(実はこれは道教的事象に限られたことではあるが) 後世においては確かに道教思想において剣を鏡とセットにする傾向はあるが、帝位を象徴する場合、原初的にはむしろ玉とセットに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。

斬蛇剣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は、この剣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剣が独りでに飛んで行ったりする[24]。ここまで極端になると話が飛躍し過ぎるが、既に斬蛇剣は他の剣との交換が不可能なまで超越的であるということは言えよう。

斬蛇剣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ての検討になったが、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剣が、時間の経過に伴って、帝位の象徴にまでなる過程がある。

第二項　『越絶書』にみる刀剣

(一) 楚王と泰阿(たいあ)剣　－剣の威－

これまでに、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、斬蛇剣に特有のものではなく、刀剣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ての、中国刀剣観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、刀剣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[25]、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（えんこう）・呉平（ごへい）が著したといわれるもので、もとは 25 編から構成されていたが現存するものは 15 巻（19 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。古代中国の刀剣観においては刀剣の生産地が重視される場合が多く、特に呉・越の地は優れた刀剣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、呉粤の剣、其の地を遷せば、良為ること能わず。地気然るなり」[26]と述べ、生産地の重要性と優秀な剣を産する呉粤（呉・越）の地について記している。また、『荘子』刻意篇は、「夫れ干越の剣を有つ者は、柙（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」[27]と述べ、宝剣としての干越（呉・越）の剣を讃えている。福永氏もこれらの史料を引いて「中国古代の剣に関する記述、とくに剣を神秘化し神霊化する思想は、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」[28]と述べるように、『越絶書』は次に扱う『呉越春秋』と共に、中国刀剣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ったため、歩兵による接近戦が行われた。そのため、剣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剣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剣伝説の類は、その後いかに展開しようとも、元来は刀剣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っておきたい。

『越絶書』には宝剣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、つまり刀剣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、泰阿剣[29]に注目してみたい。

楚の風胡子（ふうこし）（剣の鑑定士）は、鋳剣の名匠である欧冶子（おうやし）と干将の二人に龍淵・泰阿・工市という三つの鉄剣を作らせた。晋の鄭（てい）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、泰阿の剣を引き、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、猛獣欧瞻し、江水折揚して、晋鄭の頭畢く白し。楚王是に於て大いに悦び、曰く、此れ剣の威なるか、寡人の力なるか、と。風胡子対へて曰く、剣の威なるも、大王の神に因る、と[30]。

要約すると次のようになる。晋の鄭王は楚国の宝剣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囲し撤兵しなかった。日本的にいえば城攻めである。城内の食糧は尽き、兵器も無くなってしまったが、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剣を持っ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。「これは宝剣の威なのだろうか、それとも私の力なのだろうか」、と。風胡子は、「宝剣の威によるものです。しかし大王様の神があってのことです」と答えた。

様々な事象において我々の前に現出する刀剣観を理解するにあたり、刀剣の超越性が優位するのか、それとも所有者の超越性が優位するのか、（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、このことについて的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「これは宝剣の威なのだろうか、それとも私の力なのだろうか」と尋ねたのに対し、（「しかし　大王様の神があってのことです」と王に気を遣いながらも）「宝剣の威によるものです（剣之威也）」と言い切っている。ここでは完全に泰阿剣の超越性が所有者のそれに優位している。このことは、泰阿剣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、楚王はこの剣をもって超人的に多くの人を斬ったというのではなく、「城に登りてこれを麾（ふ）る」つまり指揮したに過ぎない。ここに至って、この剣は、単なる武器を脱していると言わざるを得ない。そしてこの剣が有するに至った超越性を、『越絶書』は「剣の威」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剣が、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、夫れ剣は、鉄のみ。固より能く精神の此くの如きあるか、と[31]。

つまり剣の威などといって、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、　－略－　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、　－略－　夫れ玉も亦神物なり。　－略－　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。　－略－　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[32]。

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（おのおのしか）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、この威をもっ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、青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(ふ)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も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。

第三項　『呉越春秋』にみる刀剣

(一) 湛盧(たんろ)剣

ここで『呉越春秋』を取り上げる妥当性については、既に述べたので繰り返す必要はないだろう。当史料は、後漢の趙曄が著したもので、もとは 12 巻から構成されていたが現存するものは6巻（10 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、その中で湛盧剣[33]に注目すると、「闔閭内伝」に「湛盧の剣、闔閭の無道を悪む也。乃ち去出で、水の如く楚に行く」[34]または「一名に湛盧　－略－　無道を去り以て有道に就く」[35]という記述がある。名剣湛盧が、呉の闔閭(こうりょ)が王僚(りょう)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、湛盧剣自身、王が無道か有道かといったことをも見定め、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位しており、主体性をもって所有者を選択する点において、『越絶書』にみる泰阿剣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』にみた泰阿剣の場合と同様に、あるいはその超越

性においてはより顕著に、刀剣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、これらの剣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（かんしょう）・莫耶（ばくや）の作剣　－作剣過程への着目－

中国刀剣観においては、刀剣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。ここに取り上げている史料も例外ではなく、先の『越絶書』にみた「時各然らしむる有り」といった論理も、「剣の威」つまり剣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剣の超越性を力説するかの如く、作剣過程に着目する場合が非常に多い[36]ということである。『呉越春秋』にはかなり詳細な作剣過程が記されている。この作剣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「時各然らしむる有り」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』には作剣過程を述べたものとして、干将・莫耶の鋳剣が記されている。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[37]。以下、呉の王闔閭が干将と莫耶に二枚の剣を作らせた一節である。

> 干将の剣を作るや、五山の鉄精を采り、六金の英を合し、天を候い地を伺い、陰陽光を同じくし、百神臨み観、天気下降す。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、夫妻倶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橐装炭せしめ、金鉄乃ち濡い、以て遂に剣成る。陽に曰く干将、陰に曰く莫耶[38]。

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。ここにみる干将・莫耶の作剣過程では、手順通りやったにもかかわらず「金鉄の精銷（とけ）ず淪（しずみ）

流れ」上手くいかないことを前提に譚が展開する。

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霊力を付着させようという製法である」[39]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って成る）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。このような観念が、先にみた湛盧剣が、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ろう。

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（とも）に」炉に入り、夫妻の髪と爪を炉に投げ入れ、「童男童女」多数をもって遂に剣を完成させたことにある。つまり、作剣過程において、陰・陽／夫・妻／童男・童女、といった対立する観念が関係し、そして出来上がった剣自体も陰と陽に別れる、という点である。ここには、古代中国人の世界観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・相依を要素的にないしはひっくるめて、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って、万事万物の生成・変化・消滅は陰陽の二気が変化交替する型に象徴することができるとされた」[40]。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」[41]であったとも述べる。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った剣に、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、単に剣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。ここにみる作剣過程は、対立関係にあるものを観念的に刀剣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、ここにみる作剣の技術に相通ずるものである。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観念を内包する刀剣を制作する技術がここにある。対立する観念を内包する刀剣は、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剣が陰陽一対になっていることからも窺える。対をなす剣は、後世の刀剣観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剣の姿がある。その姿は、神秘的に飾り立てられたものではなく、至って合理的に論理づけられたものである。

第四項　「剣の観念」の萌芽

漢代の歴史書・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。それは固有の王に関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』にみる宝剣伝説類の展開も、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。本節冒頭において、『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。

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もわかるように、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（両）刃のものを「剣」、片刃のものを「刀」という。この名称は、中国においても当てはまる。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」と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ことがある。本節においては便宜上「刀剣」の総称をもって論を進めてきたが、注意深くこれをみると、取り扱った事柄は全て「剣」についてである。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[42]。本節で対象とした時代は、(斬蛇剣のその後の展開を除いて)「剣」が武器として全盛の時代に当たる。この時代に「剣の観念」が展開してきた。「剣の観念」は、武的実用性を出発点とするものであるため、「剣」が武器として全盛であったこの時代に発生するべくして発生したといえよう。ここには、「剣の観念」の萌芽がみられる。

その内容については、本節で考察してきた事柄に尽きるため大要については繰り返しを避けるが、特に対立観念を内包するところにあるように感じる。ここには古来中国に伝統的なものの見方・考え方つまり世界観が顕現している。ここでいう対立する観念は、ただ対立しているのではない。高橋進氏が言うように、対立しながら相い待ち合っている。これは「対待」の論理に基づく「相待観的世界観」[43]とでもいうもので、対立する概念は前があるから後があり、後は前があるから成立する。あるいは、内がなければ外はなく、外がなければ内はない、内があるから外が、外があるから内がある。「人をも含めて、もの・ことは、たがいに相待ち合って存在し、ひとつとして孤立しては存在しない」[44]のである。これらを包括的にいった場合、陰だけ陽だけでは成立せず、陰陽互いに「相待ち合って」陰と陽になるという論理になる。これを「易的論理」ともいう。対立だけでは分裂のみになるのだが、相い待ち合うことによってある意味で統合されている。このことを剣は象徴的に表しているともいえる。作剣過程において、対立観念は剣というものにおいて統合されている。つまり剣は対立観念が相い待ち合っていることの顕現であり、相待観的世界観を表徴していると言ってよいだろう。剣の超越性はこのことにおいて認識されていた。これは、対立相の統合という意味において、相待的超越性とでも言うべきものであろう。

こういった現象は、「剣」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、「剣の観念」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。

(1)　吾、以布衣、提三尺剣取天下、此非天命乎、(『史記』高祖本紀第八)

(2)　『史記』は、一般的には司馬遷一人の業績と理解されている場合が多いが、高橋進氏は、太史談・司馬遷父子の業績であることを指摘する。氏は、父談が自ら着手していた修史事業を子である遷に託し、遷が完成させたものが『史記』であることを論証している。これは、司馬家が先祖代々史官であったことに注目した論であり、筆者もこれに賛同するものである。

高橋進『老子』清水書院，1970，1976（第7刷）.

(3)　漢帝相伝、以秦王子嬰所奉白玉璽、高祖斬白蛇剣、(『西京雑記』巻第一)

(4)　前漢劉季、在位十二年、以始皇三十四年於南山得一鉄剣、長三尺銘曰赤霄、大篆書、及貴、常服之、此即斬蛇剣也、(『古今刀剣録』)

(5)　武庫火、華懼因此変作、列兵固守、然後救之、故累代之宝、及漢高斬蛇剣、王莽頭、孔子履等、尽焚焉、時華見剣穿屋而飛、莫知所向、(『晋書』晋傳六)

(6)　法駕出、則多識者一人負国璽、操斬白蛇剣、参乗、(『通典』巻第二十一)

(7)　晋恵帝元康五年、武庫火、燒漢高祖斬白蛇剣、孔子履、王莽頭等三物、中書監張茂先懼難作、列兵陳衛、咸見此剣穿屋飛去、莫知所向、(『異苑』巻二)

(8)　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。

「史記云、高祖令一人前行、前者還曰、前有大蛇、当径、高祖乃前抜剣、斬蛇、蛇分為両道開、」「史記云、高祖曰、吾、以布衣、提三尺剣取天下、此非命乎、」(『北堂書鈔』巻第一百二十二)

「又曰、高祖、送徒驪山、夜径沢中令一人行前行、前者還報曰、前有大蛇、当径、願還、高祖曰、壮士行、何畏、乃前抜剣、斬蛇、……曰、吾、以布衣、提三尺剣取天下、此非天命乎、」(『太平御覧』巻第三百四十二)

(9)　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タ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おらず、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剣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，pp.32-40，1971，1977（第２刷）、

福永光司『道教思想史研究』岩波書店，p.34，1987.）

(10) 高祖、以亭長、為縣送徒酈山、徒多道亡、自度、比至、皆亡之、到豊西沢中、止飲、夜乃解縦所送徒曰、公等皆去、吾亦従此逝矣、徒中壮士、願従者、十余人、高祖、被酒、夜、径沢中、令一人行前、行前者還報曰、前有大蛇、当径、願還、高祖醉曰、壮士行、何畏、乃前抜剣、撃斬蛇、蛇遂分為両、径開、行数里、醉因臥、後人来、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、何為見殺、嫗曰、吾子白帝子也、化為蛇当道、今、為赤帝子斬之、故哭、人乃以嫗為不誠、欲笞之、嫗因忽不見、後人至、高祖覚、後人、告高祖、高祖乃心独喜自負、諸従者、日益畏之、（『史記』高祖本紀第八）

『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。

(11) 中国陰陽五行思想では、原初唯一絶対の存在である太極から派生した陰と陽の二気が交合した結果、地上には木火土金水の五元素が生じた、と考えられた。この五元素は色彩・方角・季節などを象徴するものであった。

五　行	木	火	土	金	水
五　色	青	赤	黄	白	黒
五　方	東	南	中央	西	北
五　時	春	夏	土用	秋	冬
⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮

この五元素は一定の法則に従って循環交代するとされ、相生と相克の二つの理が考えられた。そのうち相克の理においては「木剋土」「土剋水」「水剋火」「火剋金」「金剋木」であり、各々の関係は以下のようになる。

木（青）→金（白）→火（赤）→水（黒）→土（黄）→木（青）

それぞれ前者にうちかちつつ現れるということである。

吉野裕子『陰陽五行と日本の民俗』人文書院，pp.25-37，1983，1988（第８刷），参照。

吉野裕子『陰陽五行思想からみた日本の祭』人文書院，pp.67-83，2000，参照。

日原利国編『中国思想辞典』研文出版，p.131，1984，1992（第３刷），参照。

(12) 『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「天子の気有り」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。

秦始皇帝常曰、東南有天子気、於是因東游以厭之、高祖即自疑、亡匿、隠於芒碭山沢巖石之間、呂后、与人俱求常得之、高祖怪問之、呂后曰、季所居上、常有雲気、故従住常得季、高祖、心喜、沛中子弟、或聞之、多欲附者矣、(『史記』高祖本紀第八)

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。

乃立季為沛公、祠黄帝、祭蚩尤於沛庭、而釁鼓、旗幟皆赤、由所殺蛇白帝子殺者赤帝子、故、上赤、(『史記』高祖本紀第八)

(13) 著名なものをあげると、『列子』に次のような記述がある。「周穆王大征西戎、西戎獻錕鋙之剣、火浣之布、其剣長尺有咫、練鋼赤刃、用之切玉、如切泥焉、」(『列子』巻第五湯問)

(14) 干将鏌鋣、払鐘不錚、試物不知、揚刃離金、斬羽契鉄斧、此至利也、(『説苑』)

(15) 福永氏も承知のことではあるが、ここでいう「卯金刀」は刀剣の意ではない。『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）明徳出版社，P.140，1969，1982（第３版）.

(16) 福永光司『道教思想史研究』岩波書店，p.34，1987.

(17) 炎霊遺=剣璽-（『文選』雑詩下）

(18) 白川静『字通』平凡社，p.690，1996，2001（第８刷）.

白川静『字統』平凡社，p.385，1994，2001（新装版第５刷）.

白川静『字訓』平凡社，p.406，1995，2001（新装版第３刷）.

(19) 内田泉之助・綱祐次『文選』詩編下（新釈漢文大系)，明治書院，p.655，1964，1978（第16版）.

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

(21) 福永光司『道教と日本文化』人文書院，1982，1987（第９刷）.

福永光司『道教と古代日本』人文書院，1987，1987（第３刷）.参照

(22) 註(3)に既出。

(23) 前掲書(19)

(24) 註(5)に既出。

(25) 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っ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って、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ていたことから考えて、周囲より早くから刀剣に対する観念の展開がみられ、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って行くような現象があったのではないかと理解している。

呉・越における宝剣伝説の主導性については、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も、あながち間違った理解ではないように思われる。

(26) 鄭之刀、宋之斤、魯之削、呉粤之剣、遷乎其地而弗能為良、地気然也、(『周礼』巻第十一考工記)

(27) 夫有干越之剣者、柙而藏之、不敢軽用也、宝之至也、(『荘子』刻意編)

(28) 前掲書(24)，p.32.

(29) 泰阿剣についても類書に多く引かれる。

『芸文類聚』第一百二十二「晋鄭聞而求之、不得、興師圍楚、於是王引泰阿之剣、登城而麾之、三軍破敗、士卒迷惑、流血千里、」(『北堂書鈔』)

他、『北堂書鈔』『初学記』『太平御覧』にも同様の記述がみられる。

(30) 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、引泰阿之剣、登城而麾之、三軍破敗、士卒迷惑、流血千里、猛獣歐瞻、江水折揚、晋鄭之頭畢白、楚王於是大悦、曰、此剣威耶、寡人力耶、風胡子對曰、剣之威也、因大王之神、(『越絶書』巻第十一外伝宝剣第十三)

(31) 楚王曰、夫剣、鉄耳、固能有精神若此乎、(同前)

(32) 時各有使然、軒轅、神農、赫胥之時、以石為兵、断樹木為宮室、……至黄帝之時、以玉為兵、以伐樹木為宮室、……夫玉、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、……当此之時、作鉄兵、威服三軍、天下聞之、莫敢不服、此亦鉄兵之神、大王有聖徳、(同前)

(33) 『芸文類聚』には、以下のように記される。

「湛廬之剣悪其無道、乃去如楚、」(『芸文類聚』)

(34) 湛廬之剣、悪闔閭之無道也、乃去而出、水行如楚、(『呉越春秋』闔閭内伝第四)

(35) 一名湛廬……無道以就有道 (同前)

(36) 後に触れるが、『抱朴子』『含象剣鑑図』『雲笈七籤』等に、作剣に関する詳細な記述が見られる。

(37) 『呉越春秋』に記される干将・莫耶の鋳剣はあまりに著名であり、例えば『初学記』には「故使干将造剣二枚、干将曰、昔吾師之作冶也、金鉄之顆不銷、夫妻俱入冶鑪之中、」と記され、他にも『北堂書鈔』や『太平御覧』等の類書に頻繁に引かれる。また、『搜神記』に与えた影響は大きい。(『初学記』)

(38) 干将作剣、采五山之鉄精、六合之金英、候天伺地、陰陽同光、百神臨観、天気下降、而金鉄之精不銷淪流、……莫耶曰、夫神物之化、須人而成、……干将曰、昔吾師作冶、金鉄之類不銷、夫妻俱入冶爐中、然後成物、……莫耶曰、師知爍身以成物、吾何難哉、於是干将妻乃断髪剪爪、投爐中、使童女童男三百人鼓橐装炭、金鉄之濡、遂以成剣、陽曰干将、陰曰莫耶、(『呉越春秋』闔閭内伝第四)

(39) 清田圭一「『石上松生剣』伝承考」(福永光司編『道教と東アジア』人文書院 p.182, 1989.)

(40) 高橋進『老子』清水書院, p.116, 1970, 1976 (第7刷).

(41) 身体運動文化学会編『武と知の新しい地平』昭和堂, p.4, 1998.

(42) 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, 1996.

篠原耕一『武器と防具 中国篇』新紀元社，1992.参照

(43)「相待観的世界観」の語は、原富男氏がその著『人性論』の中で用いた概念である。

原富男『人性論』大明堂，p.152，1978.

(44) 前掲書(41)，p.4.

第三節　中国の信仰・宗教に関わる刀剣観
―六朝時代以後を中心に―

第一項　星辰信仰と刀剣

（一）古代中国における星辰信仰

古代中国において刀剣は、星辰（星と星座）と密接な関係を持つ。本項はこれについて論を進めようとするものであるが、ある程度の背景があっての理論構築であるため、ここでは古代中国における星辰信仰について概ね把握しておきたい。詳細については定かでないというのが実状のようであるが、ごく一般的に言われるのは以下の様である。

星辰の信仰を「天」の思想をもって理解しようとする立場がある。吉田光邦氏[1]や橋本敬造氏[2]などは、これにあたると考えてよいだろう。この見方は、古代中国における星辰信仰を概観するに極めて理解しやすい。ここでは「天」の思想との関係から星辰信仰について理解しておきたい。

「天」の思想の成立については、佐藤貢悦氏の『古代中国天命思想の展開』[3]に詳しい。氏によれば、「もともと各氏族のもつ祖先神が存在し、氏族ないし部族間の抗争を経て唯一神が確立し、漸次上帝（帝）あるいは天において一元化されたものと考えられている」[4]と述べる。いま少し詳しく説明すると、「天」の思想は「帝」の思想からの展開であり、「帝」は殷王朝において当初は祖先神であったが自然神的至上神[5]へと展開し、殷代か殷と周の境に「天」と同視されるようになり、そして「天」は「人間を含むこの世界の一切を生み出し、主催する」[6]絶対者となるに至った。つまり、殷から西周に移るにつれ、「帝」から「天」への思想的展開があったということである[7]。

一般的に言われるところでは、「天」はまさしく人事の禍福を左右するものであり、たとえ地上の権力者であろうとも天命に逆らうことはできず、天の意志に従って行動あるいは政治さえも行わなくてはならないとされた。古代中国における権力者、支配者にとっては、この天の意志を知ることが最も重要なことであった。古代においては占いによって天の意志を判断していたが、吉田氏[8]や橋本氏[9]は、その方法は、殷代においては甲骨によ

る卜占によって行われていたが、西周になると天文を観測する方法に変わっていったことを指摘している。つまり、ここに「天」の意志を判断する方法として天文観測が歴史の表舞台に登場するのだが、これは「帝」から「天」への思想的展開と軌を一にする。福永光司氏[10]によれば、天文占星の術は戦国末かあるいは漢初のころから次第に盛んになる。現在、当時の天文占星術を知り得る史料としては、前漢に記された『淮南子』「天文訓」と少し遅れて成る『史記』「天官書」があげられる。両書は、天文学の諸相をまとまって記述する最古のものであり、天文学のテキスト的存在として位置づけられている。

ここに至って星辰は、中国思想において大きな位置を占めるようになる。そして、天体観測の基準となる北極星や、天の中央を巡る北斗七星をはじめあらゆる星辰は、必然的に神格化されることとなる。『搜神記』にみる北斗星と南斗星の譚[11]は、このことを如実に著している。

この北斗信仰は次第に道教思想の中に組み込まれていく。例えば、道教においては、北極星を神格化してこれを北極紫微大帝や天皇大帝といい、北斗七星を神格化して北斗真君や天罡といった。これについて、吉田氏はその著『星の宗教』の中で興味深い指摘をしている。「『史記』天官書に描かれた天界と地上界の関係は、つねに国家レベルの立場にあるものだった。星と国家の関連がいつも重視された。それが儒教的世界である。これに対して個人の救済のために、天界から降下してくる星は道教のものであった」[12]。つまり、従来国家レベルでしか捉えられていなかった星辰は、道教に組み込まれることによって個人に働きかけ得るものへと展開した。遊佐昇氏は、道教における北斗が、人間の生命をつかさどる司命神的性格を持つことを指摘している[13]。至って個人レベルでの星と人間の関係がここにある。

ここで概観したものは、あくまでも星辰に対する信仰が、天文観測として表に顕現化され、そして道教に組み込まれてきた過程についてであり、潜在的にはもっと古くからあったであろうことが予想される。しかし、いつ頃からこの信仰が存在していたのかは定かではなく、今となっては考古学的大発掘でもない限り知る術もないため、これについては他の研究に譲り多くを語らない方が適当であろう。ここでは、古代中国において、星辰信仰がかくも重要視されていたことを、「天」の思想から確認したに過ぎないことを断っておく。

（二）星辰信仰と刀剣の結合

以後考察するように、刀剣には、古代中国人の精神世界において重要な位置をしめていた星辰信仰との密接な関係が確かに認められる。これも刀剣の超越性についての一つの認識の仕方なのであろうか。ここでは、星辰と刀剣が結合した時期的なものも考慮しつつ、主にその結合の仕方について論を進めていきたい。

星辰と刀剣の関係を窺わすもので、古い時代の事柄を扱っているものに、『古今刀剣録』にみられる記述がある。当史料の成立自体は比較的新しく、六朝時代、梁の道士である陶弘景（とうこうけい）が著したものである。ここには、夏王朝（紀元前 21 世紀頃～前 16 世紀）の啓（創始者と伝わる禹王の子）の剣について、次のような記述がある。

> 夏の禹の子帝啓、在位十年、庚戌八年を以て一銅剣を鋳す、長さ三尺九寸、後に之を泰望山に蔵す、腹上に二十八宿の文を刻み、背と面と有り、面の文を星辰と為し、背に山川日月を記す[14]、

これは素直に読めば、夏の禹王の子である啓が星辰を刻した剣を鋳造したというものであり、夏の時代に既に星辰信仰と刀剣が結合していたことを物語るものである。しかし、この一文については慎重を要するべきであろう。先に述べたが天文観測が歴史の表舞台に登場するのは周の頃であるが、橋本氏[15]は、天文観測に関する知識自体はもう少し前の殷代（紀元前 16 世紀頃～前 11 世紀）までに成立していたということも指摘している。従って、殷朝直前の夏王朝の人物である啓が、星辰を刻した剣を鋳造し所持していた可能性は否定できない。しかし、夏王朝の創始者といわれる禹王と同様に、啓もまた伝説上の人物であることからすると、この一文の史実としての信憑性は薄く、星辰信仰と刀剣の結合を時代的にここまで遡って考えてよいものかどうかは疑問である。星辰信仰自体が潜在的に古くからあったであろうことは十分に考えられるが、この一文については、ここから史実を見るのではなく、陶弘景の思想を反映するものとして読むのが妥当であろう。従ってここにみる星辰と刀剣の結合は、当史料が著された六朝期の刀剣観として捉えておきたい。

春秋末期の事柄を扱った『呉越春秋』には呉国の名将、呉子胥（ごししょ）が持つ剣について、「此吾が前君の剣、中に七星有り」[16]と記されている。天文占星術が盛んになるのは戦国末あるいは漢初のころであり今少し時間が必要であるが、占星術が表だって行われはじめた周

王朝からはかなりの時間が経過している。また、呉の地が刀剣に関する観念が優れて早くから展開していたことなどから考えて、この記述自体は素直に受け取って差し支えないと考えられる。つまり、この時代に、呉の地においては、星辰信仰と刀剣が結合していたことは確かと考えてよいだろう。また、これは、儒教や道教といった思想以前の、中国人に基本的な信仰の部分が刀剣と結合したものと理解できる。

次に、星辰信仰と刀剣の結合の仕方について検討してみたい。例えば、『抱朴子』[17]にみられるように、呪文の中で刀剣と星辰を結合さるような例もある。しかし、これは特殊な事例といって大過ないだろう。ここでは、古代中国において、星辰と刀剣の最も典型的な結合の仕方の例として、次の『含象剣鑑図』[18]をあげておきたい。『含象剣鑑図』は、唐の道士である司馬承禎が著したものである。この図に示された剣の陽（景）面には、北斗七星をかたどった文様と、また「日月歳星春熒惑星夏鎮星李太白星秋辰星冬」[19]という銘文が刻まれている。ここに刻まれた銘文は占星術のテキスト的存在である『淮南子』「天文訓」[20]にある記述と同様である。ここには確かに、星辰信仰と刀剣の結合がある。繰り返しになるが、古代中国において刀剣はそれ自体として神秘的であったり超越的であったりはしない。先にみたように、当時の中国人は、占星術との絡みからも星辰そのものを神聖視し、時には神格化さえしてその超越性を認識していた。これと刀剣を結合させることによって、その超越性を認識あるいは説明しようとする。この図（第二項（四）に掲載）はこのことを顕著に著している。ここで特徴的なことは、その結合のさせ方である。つまり、刀剣に直接刻象しているところである。抽象的、観念的な結びつきでは決して飽き足らず、至って具体的に刻み込むことによって結合させる。この現象からは、単に刀剣の超越性を星辰をもって把握あるいは説明しているというよりは、むしろ意図的に星辰の超越性を刀剣に付与しようとしているように感じられる。

『含象剣鑑図』を著した司馬承禎は道士であり、この史料が道教に関わるものであることは確かである。（当史料の道教思想における解釈は次項において試みる。）ここで扱った星辰信仰は、既に道教思想の中に組み込まれたものであり、至って個人レベルで人々に働きかけるものである。

ここでは、刀剣の超越性は、星辰信仰との結合からも捉えられていたことを確認したに過ぎない。そして、その結びつき方はというと、ここで取り上げた『含象剣鑑図』の他に、先の『古今刀剣録』や『呉越春秋』においても、刀剣に星辰を直接刻象するといったものであった。特に、『呉越春秋』にみられるものは、儒教や道教といった思想以前の中国人

に基本的な観念に関わるものである。このことから考えると、以上検討してきた星辰と刀剣の結合は、古代中国人に普遍的なものであったといっても過言ではないだろう。

第二項　道教と刀剣

（一）古代中国における道教

道教と刀剣の結びつきは、福永光司氏の一連の道教研究により明らかであるが、本論においては刀剣そのものに焦点を当て直し、氏よりも時代を遡ったところから考察をしてみたい。

まず、古代中国における道教を概観することからはじめてみたい。従来の研究では、道教とは何か、といった問いに対して、明確な答えが出されていないのが現状のようである。予め断っておくが、ここでは、この壮大な課題に答えようと試みるものではなく、本論における立場を確認しようとするに過ぎない。

石井昌子氏は、道教思想の源流について論を起こすに際し、次のように述べる。「道教が、原始道教とよばれる時代をふくめて考えても、宗教として社会活動を開始したのは仏教の伝来以後のことである。原始道教教団として考えられる最初のものは、後漢の順帝の頃、相前後して出現した太平道と五斗米道との二つの宗教結社の社会活動からといわれる」[21]。この捉え方は、教団組織をもつ成立道教を念頭に入れ、解釈の起点において、はじめから道教を確立された宗教として捉えようとするものである。しかし、本論においては、今少し範囲を広げて考える立場をとっておきたい。福永氏は道教について、「中国固有の土着的な宗教思想信仰のすべてをさす」と述べる。かなり広い範囲で捉えているが、本論における立場を多少補足すると、キリスト教のキリストや仏教の釈迦などのようにカリスマ性をもつ天才的人物が創始した他の宗教とは異なり、はじめは民衆一般の土着的信仰の中から自然発生的に形成され、神仙方術などにみるシャマニズム的呪術信仰を含んだいわゆる民間信仰として古代からの命脈をもち、後に中国に固有の民族宗教に発展したもの、と捉えておきたい。

道教を述べる際、儒教との比較において論じられる場合が非常に多い。例えば、吉田光

邦氏[22]によると、星辰の信仰は儒教においては国家レベルで捉えられるが、道教においては個人レベルで捉えられる。また、石井氏[23]によると、儒教は中国人の社会性を示し、道教は個人性を示す。また、福永氏[24]によると、儒教は神（上帝）を否定する思想であるが、道教は神を肯定する思想である。いずれも儒教と道教を対立する関係として捉えている。次にみる金谷治氏の論述は、中国思想の中での道教の位置づけについて考える際、特に注目に値する。「孔孟の教えが中国の正統思想として、社会的政治的に表だって生きてきたのに対して、老荘の思想はその裏側でひそかに、しかし力強く、人生についての深い思索をいざなうものとして生きてきた」[25]。ここでいう老荘の思想は、本論でいう広義の道教と考えて差し支えない。ここでも儒教と道教は正反対の性格を有するものとして論じられているが、それに止まらず、社会的政治的に表舞台を歩む儒教に対して、その裏側でひそかに息づく道教の姿がここにはある。村上嘉実氏[26]も指摘するところであるが、これは一つの史実に起因する。前漢の B.C.130 年、董仲舒の儒教的国家を再建すべしとの主張が第七代皇帝の武帝に採用され、儒教は国家の教学となる。これにより以後儒教は華々しく表舞台を歩みはじめ、反対に道教は徐々に裏方にまわることになる。甚だしい論説になると、儒教が正統であり道教は異端であるとまで主唱する傾向がある[27]。信仰・宗教に優劣をつけることには同意しかねるが、まさしく表裏一体となって中国思想を形成していたにせよ、「表」の儒教に対して「裏」の道教といった関係は否めない。

（二）辟邪（へきじゃ）の剣

石井氏をして「道術道教の根本聖典」[28]とまで言わしめたように、『抱朴子（ほうぼくし）』の道教における位置は非常に重要である。まずはこれを中心に論を進めていきたい。

『抱朴子』は、東晋の道教理論家である葛洪（かっこう）が 317 年に著したものであり、内篇 20 巻と外篇 50 巻から成り、内容的には内篇では道教に関わる事柄が、外篇では儒教に関わる事柄が記されている[29]。刀剣を武器以上の価値観をもって論じるのは主に道教においてであるため、ここでは内篇を中心に考察を加えていきたい。

永遠の生命は、程度の差こそあれ、人類に普遍的な願望であろう。古代中国においてはそれが顕著であり、不老不死を強く求めた。この不老不死を獲得し、変幻自在に神通力を駆使するのが仙人である。『抱朴子』は初期の神仙思想を集大成したものであり、まずこの仙人が実在することを力説する。そして、その仙人は最初から存在するものではなく、

あくまでも成るものであり、また成り得るものである。その方法としては、「皆還丹金液を以て大要と為さざる者莫し。然らば則ち此の二事は、蓋、仙道の極なり、此を服して仙たらざれば、則ち古来仙無からん」[30]（金丹篇）と述べられているように、金丹[31]と呼ばれる仙薬の服餌が至要であるとされる。金丹を服用して不老不死を獲得するのが基本であるが、その他に、この効果を速める方法としての呼吸法[32]や房中術[33]をも説く。仙薬を使用せずにこれを行うだけで延命や養生につながるとも述べる。また、仙薬は良師に学んで自ら山に入りその材料を採取し調合するものであるが、「凡そ道を為め薬を合せ、及び乱を避けて隠居する者は、山に入らざること莫し。然して山に入るの法を知らざる者は、多く禍害に遇ふ」[34]（登渉篇）と述べられるように、これには常に危険が付きまとう。『抱朴子』は、こういった災難から身を守る方術をも述べている。以上が『抱朴子』内篇において説くところの概ねであるが、ここには至ってシャマニズム的呪術信仰に彩られた世界が繰り広げられている。

『抱朴子』において、刀剣は呪術行為に関与する場合が多い。例えば、以下がそれにあたる。

> 或ひと五兵を辟くるの道を問ふ。
>
> 鄭君云ふ、但、五兵の名を誦するのみにても亦験有り。刀は大房と名づけて、虚星之を司り、弓は曲張と名づけて、氐星之を主り、矢は彷徨と名づけて、熒惑星を主り、剣は大傷と名づけて、角星之を主り、　－略－　戦に臨む時、常に細に之に祝り、－略－　亦明なる効有りと。今世の人も、亦五兵を禁じ辟くることの道を得る有るもの、往往にして之有り[35]。（雑応篇）

『抱朴子』は全て問答形式で論述されているが、ここではある人が、五兵（古代中国における武器の総称）を避ける方法を問うたところ、呪文を唱えることの効用を教えたものである。その呪文の中に、星辰信仰と結びつけられた刀剣に関する事柄が含まれている。ここから、呪術的効果が期待されるものとして捉えられていたことがわかる。しかし、ここに述べられているのは刀剣のみではなく、弓矢その他の武器も同様に扱われており、刀剣のみが特別に扱われているわけではないので、ここから際立った刀剣観を見出すことは難しい。

『抱朴子』にみる呪術行為に関連する刀剣観が浮かび上がってきやすい事例として、登

渉篇にみられる次の記述をあげておきたい。

或ひと問ふ、道を為す者は、多く山林に在るも、山林には虎狼の害多し。何を以て之を辟けん。

抱朴子曰く、　ー略ー　又の法は、左手を以て刀を持ち、気を閉ぢ、地に画して方を作り、祝りて曰く、恒山の陰、太山の陽、盗賊起らず、虎狼行かず、城郭完からざるも、閉づるに金関を以てすと。因りて刀を以て横ふること旬日なれば、白虎の上に中りて、亦畏るる所無きなり[36]。（登渉篇）

山に入った際の害を避ける方法を問うたところ、抱朴子が答えて言うには、左手で刀を持ち呪文を唱えてから横に振れば畏れることは無いというものである。一種の呪術であるが、これに刀が用いられていたということである。ここにみる呪術行為において、刀剣は災いをもたらすものを辟けるものとして、特別な位置を獲得しているといって過言ではないだろう。ここには邪を辟(さ)ける、つまり辟邪の刀剣の姿がある。

例に漏れず、この辟邪の刀剣も、そのもの自体で超越的であることを容認されず、それなりの理由付けがなされている。

或ひと江を渉り海を渡りて、蛇龍を辟くるの道を問ふ。

又金簡記に云ふ、五月丙午の日を日中を以て五石を擣きて其銅を下すべし。五石とは、雄黄、丹砂、慈石、礬石、曾青なり。皆之を粉にして金華池を以て之を浴し、六一神爐の中に内れて之を鼓下し、桂木を以て焼きて之を為り、銅成れば、剛炭を以て之を錬り、童男童女を令て火を進めしめ、牡銅を取りて以て雄剣と為し、牝銅を取りて以て雌剣と為し、各長さを五寸五分として、土の数を取りて以て水精を厭ふ。之を帯びて以て水を行けば、則ち蛟龍、巨魚、水神も、敢て人に近づかざるなり。銅の牝牡を知らんと欲せば、當に童男童女をして俱に水を以て銅に灌が令むべし。銅に灌ぐには、當に火の中に在りて赤に向ふ時を以てすべきなり。則ち銅自ら分れて両断と為り、凸起有る者は牡銅にして、凹陥有る者は牝銅なり。各名を刻して之を識し、水に入らんと欲せば、雄者を以て左に帯び、雌者を以て右に帯ぶべし。但、船に乗りて身の水を渉らざる者は、其陽日には雄を帯び、陰日には雌を帯ぶ、又、天文の大字に北帝の書有り。帛に寫して之を帯ぶるも、亦風波、蛟龍、水蟲を辟くるなり[37]。（登渉

篇）

ここでも作剣過程の詳細なる記述であるが、「之を帯びて以て水を行けば、則ち蛟龍、巨魚、水神も、敢て人に近づかざる」ところの剣、つまり辟邪の剣の作り方を述べている。ここで本質的な問題として浮かび上がって来るのは、やはり童男童女をして牡銅と牝銅を取りこれから雄剣と雌剣を作るといったように、童男・童女／牡銅・牝銅／雄剣・雌剣といった対立関係にあるものを、作剣技術に執拗に関連づけるところである。これら対立する観念は、単に対立するのみではなく、対立しながら相い待ち合っている。これが剣に内包されていく、つまり統合される。ここにも、剣の対立観念を統合するような相待的超越性が確認できる。この辺りは『呉越春秋』にみた干将・莫耶の作剣に酷似しており、同様の思想が両者の根底に流れていることは確かである。ここには、古代中国における大きな流れを見て取ることができる。

では、このような辟邪の剣の、道教思想において果たす役割はいかなるものであったのだろうか。『抱朴子』は「凡そ道士と為りて、長生を求めば、志薬中に在るのみ。符と剣とは以て鬼を却け邪を辟く可きのみ」[38]（遐覧篇）と述べる。道教における目的といったことを考えた時、その一つを神仙に求めることが出来るであろう[39]。特に『抱朴子』にはその傾向が強い。その方法は、「薬中に在るのみ」、つまり仙薬の服用以外にない。辟邪の剣は、その仙薬を山岳などにおいて採取あるいは調合する際に伴う災厄を払いのける役割を果たしている。従って、あくまでも『抱朴子』にみる辟邪の剣に限って考えた場合だが、道教思想の根幹に関わる方術としてではなく、付随する呪術においてのみ存在価値があったと言えよう。然るに、「鬼を却け邪を辟く可きのみ」であったということである。

（三）尸解（しかい）と刀剣

『抱朴子』にみる刀剣について、看過できないものがもう一つある。それは次の一節に窺える。

列仙傳に云く、黄帝は自ら亡日を択び、七十日にして去り、七十日にして還れり。橋山に葬るに、山陵忽ち崩れしが、墓空しうして尸無く、但剣と舄とのみ在りきと。此諸説は、異なると雖も、仙と為りたるに要ふものなり。黄帝仙すと言ふ者、道書及び

百家の説に見えたる者甚だ多し[40]。(極言篇)

ここに述べられていることは、以下の様である。黄帝は、自らが死ぬ日を選び、その通りに亡くなった。橋山に葬られたが、後に山が崩れた際、墓は空になっており、剣と舄のみが残されていた。これは黄帝が仙人になったことを示す。

道教には、仙道を得た者がこの世を去る方法として、尸解というものがある。ここにみる記述は、この尸解仙の顕著な事例である。尸解については、松村巧氏に詳しい。氏は次のように述べる。「『尸解』とは、不死を実現した仙人が、通常の人間と同様の死に方に仮託してこの世を去ることである。その場合、まず仮の死を遂げて、あたかも蝉や蛇が脱皮するかのように、魂が肉体から脱け去り、その後、しばらくして、魂は後に残した肉体を取り戻し、再度肉体を帯るのである」[41]。そして仙人が尸解によって他界する際、「死骸が消え去った後に衣冠が残るだけでなく、それ以外に仙人は、さまざまな形見を残している」[42]。この形見が剣の場合を、特に剣解という。上にみた黄帝は、剣解を果たしたということである。

尸解仙にみる刀剣は、道教において付随的側面ではなく、その目的の一つであるところの神仙になること自体に係わって存在する。

しかし、『抱朴子』においては、尸解仙自体、仙道の根幹に係わってはいるものの、その中ではあまり高く評価されてはいないようである。

仙経に云ふ、上士は形を挙て虚に昇る、之を天仙と謂ひ、中士は名山に遊ぶ、之を地仙と謂ひ、下士は先づ死して後に蛻く、之を尸解仙と謂ふと[43]。(論仙篇)

肉体を虚空に昇らせる天仙を最上位におき、名山に遊ぶ地仙を中位におき、死んでから肉体を抜ける尸解仙を最下位に位置づける。ここに明らかなように、『抱朴子』において尸解は、仙人になる方術のランクとしては高く評価されるものではない。尾崎正治氏は、「尸解仙は死の現実を何とか不死であると主張するために考え出されたものである」[44]と述べる。確かにその感は否めない。このことが『抱朴子』をして尸解を仙術としては高く評価しない所以ではなかろうか。

しかし、時の流れに伴い、多少様相は異なってくるようである。時代的にはかなり下がるが、視線を『雲笈七籤(うんきゅうしちせん)』に移してみたい。『雲笈七籤』は、北宋の張君房が勅命により

編纂した類書であり、従来道教研究の重要史料として扱われてきたものである。

これによれば、「仙法、老いて仙を得る者、尸解を上と為す」[45]、つまり、老いてから尸解する者という条件がつくものの、尸解が最上であるとする。「下士は先づ死して後に蛻く、之を尸解仙と謂ふ」[46]とする『抱朴子』とは、尸解自体の扱いが違ってきていることがわかる[47]。

そして尸解する際に残す品物について、「凡そ尸解する者、皆一物に寄せて後に去る、或は刀、或は剣、或は竹、或は杖、及び水火兵刃」[48]と様々を列記するが、その中でも「真人の宝剣を用いて以て尸解する者は、蟬化の上品なり」[49]と記し、剣による剣解を最上位に位置づけている。

更に、『雲笈七籤』においては、剣は尸解に係わりながらも、単なる形見以上の扱いをされる。このことは、「諸の剣を以て尸解する者、剣を身に代え五百年之後、此の剣皆自然に其の処に還る也」[50]（剣解をする者は剣を形見とするが、この剣は五百年後に皆元の持ち主のところに戻っていく）の一文からも窺える。ここでは剣は、単に昇仙する際に形見として残されるものではなく、まさしく「剣を以て」尸解し、更に五百年の後に元の仙人に戻されなくてはならないものである。すなわち、仙人が尸解するにも他の道術を行うにも必須の品として扱われていたと理解できる。

では、尸解の他にいかなる道術で必要であったか。「常に身から離さず以て自らを衛る也、既に以て邪魔を逐い辟うに足る」[51]（常に身から離さずに帯ていれば、邪魔を追い払うことができる）と記されるように、辟邪の呪術に不可欠であった。『抱朴子』においては、尸解における剣は単なる形見の感が強いものであり、かつ辟邪の剣とは異質のものであった。当然、両者に接点は見出せなかった。しかし『雲笈七籤』に至っては、『抱朴子』において付随的要素であった辟邪の剣が、尸解という道教の根幹に関わる呪術に入り込んでいる。このことは、ここで取り上げた辟邪の剣に関する一文が、「造剣尸解法」[52]なる件の一節であることからも確かである。

詰まるところ、刀剣の果たしていた役割と、認識されていた超越性の程度の問題であるが、ここには、道教思想の根幹にある呪術に係わり、なおかつ、その中でも重視されていた刀剣の姿がある。

（四）道教における剣と鏡

「凡そ道術を学ぶ者は皆須らく好き剣と鏡との身に随うことあるべし」[53]とは、北宋の李昉（りほう）らが編集した類書『太平広記』の一文であるが、道教における刀剣を考える際、もう一つ、剣と鏡を対にして重用していたことに注目しておく必要があるだろう。時代的には少し戻るが、唐の道士である司馬承禎が著した『含象剣鑑図』[54]はこのことを顕著に物語る。

当史料は、主に、鏡と剣の図とそれが神聖なものであることを解説する「含象鑑序」「景震剣序」なる文章とから成る。『含象剣鑑図』の鏡と剣に関するものとしては、福永光司氏の「道教における鏡と剣」[55]と題する優れた研究があり、まずはこれを紹介、検討することからはじめてみたい。

福永氏は、その論説の冒頭で当史料について「鑑と剣との道教の宗教哲学における重要性、またその重要性をふまえた現世の帝王の支配権力ないしは権威の象徴としての神聖性を最も簡潔に記述するものである」[56]と言い切る。そして鏡と剣、個々についても論ずるが、まず鏡について「彼（司馬承禎）の鏡の宗教哲学の特徴は、彼みずからも強調しているように、鏡のもつ霊妙な威力－『象を尚び霊に通ずる』宗教的な神霊性を明らかにするとともに、その鏡がまた霊妙な威力をもつことにおいて、この世界の全能的な支配者－天帝およびその精気を稟けた地上の帝王たち－の霊威を象徴しうることを明らかにすることにあった」[57]と述べる。そして「『相契う』というのは、剣の貞質が鏡の貞質と一致するの意」[58]である、つまり同じ材質から出来ていることを根拠に、鏡と剣の共通性を述べ、剣については「彼が剣のもつ帝王の威霊の象徴としての機能を強調していることも鏡の場合と同様であるが、彼によれば、剣が帝王の霊威の象徴としての機能をもちうるのは、その形制や刻象が『陰陽に合し、天地に法る』すなわち道教の「道」の在り方にかなうからであった」[59]と述べる。

氏による『含象剣鑑図』の解釈を要約すると概ね以下の三つにまとめられるようである。

・（鏡と剣の）道教哲学における重要性

・（鏡と剣の）天帝の霊威をあらわす象徴性

・（鏡と剣の）地上の帝王の霊威をあらわす象徴性

はじめの鏡と剣の道教哲学における重要性については、当史料に扱われている言語表現を検討し、原典を細かく引いてくるなど、非常に緻密な論理展開がなされており、大いに納得させられるものである。この部分に関しては非常に感銘を受ける論説である。

次の天帝の霊威をあらわす象徴性については、この鏡と剣における超越性（氏の言葉を借りれば神霊性）の根拠づけられ方を考えたとき、こういった解釈の可能性があることはある程度は理解ができる。ここにおいては様々な宗教哲学が混在して述べられているが、その中で星辰信仰に焦点を当てると、「含象鑑序」は、鏡について「星緯五行は七曜に通ずるなり」[60]と記す。五緯は火星（熒惑星）、水星（辰星）、木星（歳星）、金星（太白星）、土星（鎮星）の五星、七曜はこれに日月を併せたものである。ここでは鏡の超越性は星に

根拠づけられている。また、「景震剣序」は剣について「乾は魁罡を以て杪と為し、坤は雷電を以て鋒と為す。而して天罡の加うる所、何物か伏せざらん」[61]と記す。この場合の魁罡は氏によれば「北斗の星の霊威を指す」[62]ものであり、また天罡は「北斗の杓の部分に当る三星」[63]を言う。また、図においては北斗七星の刻象が施されていることが明記されている。ここにおいて剣もまた、その超越性は星に根拠づけられている。氏は、天の上帝を「星の精気」と理解しているが[64]、鏡と剣の超越性の根拠が星にあることからすると、その意味で天帝との関係は認められ、ある種これの象徴としての機能を果たしていたと考えられないことはない。しかし、道教に関わる人々が、これを通して天帝を見るあるいは把握する必要から象徴化したというものでもないようである。これはやはり、「何物か伏せざらん」剣の神聖性を、魁罡や天罡といった星によって説明していると理解すべきであろう。

最後の地上の帝王の霊威をあらわす象徴性についてであるが、これについては明確な論拠を見出すことができない。氏は、地上の帝王が（先に鏡と剣が象徴した）天帝の精気を受けたものであることから述べるが、これは強引に結びつけた感がなきにしもあらずである。また、高祖の斬蛇剣が皇帝権力（皇位）の象徴となっていたことを引き合いに出しているが、これについては異論を唱えておきたい。斬蛇剣がステイタス・シンボルとなっていたことは前節でも触れた。これは古代中国の刀剣観において確かに重要なことではある。しかし、これと道教思想における刀剣の問題は、同日の論ではないように感じる。つまり、董仲舒の儒教的国家を再建すべしとの主張が採用されて以来、裏方にまわった道教において鏡と剣が皇帝権力を象徴する必要があったのだろうか。更に言えば、そのような現象が起こり得たのだろうか。筆者の考えは否である。皇帝権力や皇位の問題は、社会的政治的には最も表層に立ち現れてくる現象であり、かつ国家レベルで考えられるものである。道教が担っていたものは、そのようなものではない。至って個人レベルのものであり、また表に対してやはり裏とでも言うべきものであろう。現に、「含象鑑序」にも「景震剣序」にも、それに関する記述は見あたらない。氏の膨大な知識量と緻密な理論構成については敬意を表するものであるが、唯一この論説については理解しかねる。

以上が福永論の検討であるが、ここからは筆者の自論である。

冒頭に引いた『太平広記』の「凡そ道術を学ぶ者は皆須らく好き剣と鏡との身に随うことあるべし」[65]との一文が述べるところも、あくまでも「道術を学ぶ者」つまり道教における道士が剣と鏡を重用していたことである。道教書である『含象剣鑑図』から見出せる

ものも、政治社会におけるステイタス・シンボルではなく、あくまでも道教において特に剣と鏡がセットとして扱われ重用されていたことであろう。

そしてもう一つ特筆しておきたいことは、やはりその呪術性である。鏡に関する呪術性は『抱朴子』[66]などにも確認できる。ここでは特に剣に注目すると、「景震剣序」に次のような記述がある。

> 乾は魁罡を以て杪と為し、坤は雷電を以て鋒と為す。而して天罡の加うる所、何物か伏せざらん。雷電の怒する所、何物か摧かざらん。之を身に佩ぶれば則ち内外の衛り有り、之を物に施せば則ち人鬼の用に随わん矣[67]。

ここには、剣による「何物か伏せざらん」「何物か摧(くだ)かざらん」ところの辟邪の呪術が窺える。この剣は、鏡と一対となって、その呪術性から、古代における日本人の精神世界に多大な影響を与えることになる。これは後の論であるため、ここではひとまず措いておく。

そして最後に、次の一節に注目しておきたい。

> 夫れ陽の精なる者、名を景に著わし、陰の気は震に発揮す。故に景震を以て名と為し、式て精気の義を備う。是れ知る、貞質相契い、気象の通ずる攸、運用の機に威霊の応ずる有ることを。神を撝い形に代うるの義は、已に真規に覩るも、鬼を収め邪を摧くの理は、未だ奇制に聞かず、此れ剣面の陰陽に合し、刻象の天地に法る所以なり[68]。

ここでは「鬼を収め邪を摧く」ところの剣、つまり辟邪の剣としての呪術性が述べられているのであるが、看過できないのが、陰・陽／気・精／震・景といった対立観念をもってこれが論じられているところである。これらの観念も中国の伝統的思考からして、単に対立しているのではなく相い待ち合っている。つまり、またしても刀剣は、対立観念の統合、つまり相待的超越性をもって認識されている。更に、この件に続き、剣の陽（景）面と陰（震）面に刻まれた銘文の記述もある。つまり剣に陽面があり陰面があることが重要であり、表裏一体の形態そのものが、まさしく「剣面の陰陽に合し」ていることになる。従って、対立関係にある観念を統合する象徴性は、表裏一体を強く意識させる剣の形態そのものに起因するように考えられる。

ここで思い出されるのが、漢代以前にみられた対立観念を統合し相待的超越性を有する「剣の観念」である。つまり、ここには漢代以前に萌芽した「剣の観念」が息づいており、更に当時の史料からは定かでなかったところの、剣の形態に表裏があることに起因する象徴性が浮き彫りにされている。剣の表裏自体が対待の関係とも理解できる。

第三項　仏教と刀剣

（一）古代中国における仏教

中国における信仰宗教は、儒教、道教、仏教の三本柱によって成ることは周知の通りである。（本論においてはこれらの他に、思想形成以前の根本的な信仰として星辰信仰を取り上げている）。儒教において刀剣を武器としての実用性それ以上のものとして扱うことは殆どない。道教における刀剣が、その思想そのものに様々な形で関係することは、既に検討した通りである。仏教において、刀剣を重視して取り上げることは少ないが、やはり最後にこれについて触れておく必要はあるだろう。

まずは、古代中国における仏教について概ね把握しておきたい。中国仏教の源流はインド西域に求められる。ここに流行していた仏教が、西暦紀元頃に中国に伝わり、後漢の王侯貴族の間に浸透していったのがはじまりである。当初はインド仏教の模倣にすぎなかったが、次第にこれに飽き足りず本格的なものへの要求が強まり、仏典の漢訳が盛んに行われた。これについて特筆すべきは、クマーラジーヴァ（鳩摩羅什）の漢訳事業である。彼は 401 年に到来し、『法華経』『維摩経』『阿弥陀経』などの漢訳事業を行った。これらは現在の日本においても読まれるものである。その後、六朝期、魏においては 452 年に文成帝が即位すると仏教を奨励し、梁の武帝は 502 年に斉の皇帝権力を奪取するとその後の治世において自ら率先してこれに帰依するなど、仏教は躍進的に中国に定着した。そして、隋・唐期には最盛期を迎え、天台宗、律宗、浄土宗、法相宗、華厳宗、禅宗、密宗などの多くの宗派を形成するに至った[69]。

文化の受容のされ方には様々な形があるが、仏教の場合にはどうであったのだろうか。儒教と道教は対立する性格を持つものであったが、これと仏教との関係について少し触れ

ておきたい。このことについては、諸氏様々な説を唱えるものの[70]ある程度一致した傾向があるようであり、石井昌子氏が言うところの次の一文をもって十分に説明し得ると思われる。氏の論には、儒教の社会性に対して道教の個人性といった前提があることを踏まえ、少し長くなるがこれを引用しておく。「仏教は出家方式を中心とするのであるから、家族主義ではない。脱家族主義とでもいうべきものであろうが、その点では道教と密接である。仏教と道教とが交流の場をもったことについては、もとより、このような根本思想の類似性があげられなくてはならない。仏教は本来出家主義であるといっても、その出家仏教をささえるための在家者の社会的意義を積極的に認める。したがって、中国に伝来した仏教は、儒教主義にも同調して、これを教団勢力の中に組み入れたし、あるいは逆に儒教主義に奉仕する姿勢をもとった。この点では道教よりもより広い宗教的寛容の立場をとることができたのであるから、中国人の多くは、儒教性と道教性の両面をたくみにとり入れて、開かれた宗教として展開した仏教に、より親密な共感をもったといえよう。このような内容の仏教ができあがったとき、インドからの仏教がはじめて中国人の仏教として成立したといえる。その時期を中国の歴史の中でいえば、随唐の統一国家が出現した七世紀初期としておさえることができよう」[71]。仏教は、儒教と道教のどちらかに偏ることなく、双方と自然にしかも穏やかに融合していったということである。このことが中国仏教の大繁栄につながるのであろうが、その思想体系の細部において、儒教的性格へも道教的性格へも、どちらの方向へも、如何様にも展開が可能な性格を有するものであったとも言える。

（二）智慧の剣

仏教においては刀剣を重視して取り上げることは少なく、その刀剣観は唯一「智慧の剣」に集約されているといっても過言ではあるまい。ここでは「智慧の剣」に注目することで十分に仏教の刀剣観を理解することができるであろう。

尚、日本の場合、「智慧の剣」は不動信仰との関係において述べられる場合が非常に多い。不動信仰は、神道的山岳信仰と最澄・空海がもたらした密教とが融合して成立したものである。本来であればここで、密教系統の教典を取り上げて不動明王と「智慧の剣」についても考察するべきであるが、密教自体が中国に本格的に伝えられたのが八世紀頃であり、比較的新しい事柄でもあることから、これについては日本における修験道思想を扱う際に触れることとして、ここではそれ以前の教典にみられる「智慧の剣」についてのみ検

討していきたい。

かのクマーラジーヴァ（鳩摩羅什）が405年に漢訳した『大智度論』には、次のような記述がある。

> 飢渇寒熱は是れ外の魔軍なり、結使煩悩は是れ内の魔賊なり。当に此二軍を破りて、以て仏道を成すべし。若し爾らずんば仏道は成ぜず。　―略―　菩薩言はく、「我今当に汝が大力の内軍を破るべし、何に況んや外軍をや」と。　―略―　菩薩は此に於て、諸軍未だ破る能はずと雖も、忍辱の鎧を著て、智慧の剣を捉り、禅定の楯を執りて、諸の煩悩の箭を遮る。是を内忍と名く[72]。

この一節においてはまず、飢えや渇き寒さや暑さは「外の魔軍」に喩えられるものであり、結使（煩悩の異名）煩悩は「内の魔賊」に喩えられ、この二軍を破ってはじめて仏道を成就することができる、といったことを述べる。ここには仏道を成就するに必要な条件として、撃破するべき二つの方向性が明確に示されている。一つは外（外的要因）であり、一つは内（内的要因）である。そして、内軍を破ろうとするのに、まして外軍を破ることなどなおさらであろう、と述べる。つまり、内軍を破れるのに外軍が破れないはずがないということである。ここには、内軍を破ることの難しさが述べられており、特にこれを重視していることが窺われる。この内軍とは人々の心の内にある煩悩のことである。そして、この煩悩に立ち向かうものとしての「智慧の剣」が記されている。この記述では「忍辱の鎧」や「禅定の楯」などと同日に語られており、「智慧の剣」そのものの重要性は特に浮かび上がってこないように思われる。しかし、同じクマーラジーヴァ（鳩摩羅什）が漢訳した『維摩経』（詳しくは「維摩詰所説経」）に「智慧の剣を以て煩悩の賊を破り」[73]と明記されていることからして、煩悩を打ち破るものとしての「智慧の剣」は仏教において定着した観念であったことは間違いないようである。

同様の記述は、『華厳経』（詳しくは「大法広仏華厳経」）にもみられる。

> 清浄の心を盾と為し、明利なる智慧の剣もて
> 諸の煩悩と、外道と衆の魔怨とを摧滅す[74]

この記述においても、摧き滅する方向は、内なる煩悩と外道・諸々の魔怨の二方向であ

り、そしてこれを摧滅するものとしての「智慧の剣」が明記されている。ここで看過してならないのが、特に内なる煩悩に向かっている場合、実際に刀剣をもってこれを斬ることは当然のことながら不可能である。相手は自己の内にある煩悩であり、「智慧の剣」によってこれを観念的に斬るのである。自己の心（煩悩）に対処し得るものは最終的にはこれも自己の心である。それ故、この記述において、盾となるのも「清浄の‘心’」なのであろう。このことから考えると「智慧の剣」自体が煩悩を断ち切る「心」を象徴的に表現したものであるとも解釈できる。この「智慧」の意味自体が「一切の現象や、現象の背後にある理法を知る‘心作用’」[75]（傍点筆書）であることからすると、あながち間違った解釈ではないように思われる。ここでは「心」という語を一般的な用語として使用したが、この「心」が仏教的表現においては「智慧」ということになる。

これまでの記述において、「智慧の剣」によって破り摧滅されるべきものは、「魔軍」「魔賊」「魔怨」などと表現されており、至って邪悪な印象を受けるものである。これを斬る「智慧の剣」は、道教思想にみた「辟邪の剣」に共通する要素を持ち合わせており、更にここで取り上げた事象が至って個人的なものであったことからしても道教との類似性が窺われる。

しかし、既に明らかなように、刀剣観における仏教的特徴は、「智慧の剣」をもって向かうべき方向が内と外との二方向にあること。そして、特に注目すべきはその一つの方向が煩悩、つまり自己の内面に向かっているということである。

---

(1) 吉田光邦『星の宗教』淡交社，1970.

(2) 橋本敬造『中国占星術の世界』ディグ，1993.

(3) 佐藤貢悦『古代中国天命思想の展開』学文社，1996.

(4) 同前，p.23.

(5) 氏は、自然神的至上神たる「帝」について、「人事の禍福を左右する力を有する人格神的性格において捉えられる」ものとも述べる。後に信仰されるようになる北斗が道教において司命神的存在として崇拝されていたことは後述するが、北斗信仰自体が「天」の思想から説明されるべきものであり、「天」に展開した「帝」が氏のいうところの性格を有するものであることは、ここに一つの流れを想起させるものがある。

北斗が司命神的性格を有するのも必然であったと言えよう。

同前.

(6) 同前，p.24.

(7) 佐藤氏は、この天の思想そのものを、周王朝の存在および王権を正統化するために意図的に構築された理論体系であると主張する。また卜問も同様に捉えている。実に興味深い論理であるが、我々の遙か先を歩んでいる感があり、ここではひとまず措いておくことにする。

(8) 前掲書(1)，pp.155-156.

(9) 前掲書(2)，pp.21-22.

(10) 福永光司『道教思想史研究』岩波書店，p.7，1987.

(11) 『搜神記』第三巻には、北斗星と南斗星の譚が記されている。北斗は、特にこの場合は死を司るものとしてであるが、司命神として描かれており、人々はこれに延命を祈願する。ここからは、当時の北斗信仰を如実に伺い知ることができる。

北辺ノ座人ハ是北斗、南辺ノ座人ハ是レ南斗、南斗ハ注シレ生ヲ、北斗ハ注スレ死ヲ、凡ソ人ノ受ルレ胎ヲ、皆従ニ南斗一、過ニ北斗ノ所ニ一、有ハ祈求スル一、皆向ヲニ北斗ニ一（『搜神記』）

(12) 前掲書(1)，p.181.

また、より詳細に次のようにも述べる。

「『史記』をはじめとする歴史書や、儒教の経典の中に記された人間と星との相関関係は、すべて天下、あるいは国家の運命を物語るものばかりであった。集団としての人間、組織体としてある人間についてのみ、それらの星は現在を語り、未来を語るのだった。

そうした集団に対立する個人の独立した生を語ることは儒教のカテゴリーには存在しなかった。儒教は本質的に政治哲学であり、社会の倫理と道徳を語るものであったのだから。そして純粋に個人の生について語り、個人の救いについて人びとに語りかけたのは道教であった。」 p.171.

(13) 遊佐昇「道教と文学」：福井康順他監修『道教』第二巻，平河出版社，p.335，1983.

(14) 夏禹子帝啓、在位十年、以庚戌八年鋳一銅剣、長三尺九寸、後蔵之泰望山、腹上刻二十八宿文、有背面、面文為星辰、背記山川日月、（『古今刀剣録』）

(15) 前掲書(2)，p.68.

(16) 此吾前君之剣、中有七星、(『呉越春秋』王僚使公子光伝第三)

(17) 但、五兵の名を誦するのみにても亦験有り。刀は大房と名づけて、虚星之を司り、……剣は大傷と名づけて、角星之を主り、

(石島快隆校注『抱朴子』岩波書店，p.260，1997.)

但、誦五兵名亦有験、刀名大房、虚星主、……剣名失傷、角星主之、(『抱朴子』雑応編)

(18) 『含象剣鑑図』

(19)

同前

(20) 執規而治春、其神為歳星、……執衡而治夏、其神為熒惑、……執絇而制四方、其神為鎮星、……執矩而治秋、其神為太白、……執權而治冬、其神為辰星、(『淮南子』)

(21) 石井昌子『真誥』明徳出版社，p.7，1991.

(22) 前掲書(1)，p.181.

(23) 石井昌子『道教学の研究－陶弘景を中心に－』国書刊行会，p，8，1980.

(24) 前掲書(10)，p.50.

(25) 金谷治『荘子』岩波書店，p.7，1983，1992（第13刷）.

(26) 村上嘉実『抱朴子』(中国古典新書)，明徳出版社，p.18，1967，参照。

(27) M.ウェーバー『儒教と道教』(木全徳雄訳) 創文社，289-375，1971，1975（第3刷)，参照。

(28) 前掲書(21)，p.8.

(29) 『抱朴子』外篇「自叙」には、「其の内篇は、神仙、方薬、鬼怪、変化、養生、延年、禳邪、却禍の事を言うて、道家に属し、其外篇は、人間の得失、世事の臧否を言うて、儒家に属す。」と記す。

自体のモチーフは異なる。片方は王位継承譚であり、他方は仇討ちの譚である。従来、この二つの件はストーリーの型における共通性をもって同系列の宝剣伝説として扱われてきた感があるが、むしろ特筆すべきは、剣が対をなしているということではないだろうか。そして、これらの剣は単に対をなしているのではなく、二つ揃っていることに意味が持たされている。つまり、相い待ち合っているということであり、このことにおいて共通の刀剣観が存在するということである。

ここで直ちに思い出されるのが、古代中国における「剣の観念」である。これは対立する観念を統合するものであり、またこの剣自体がしばしば陰剣と陽剣、雄剣と雌剣などのように対をなして存在していた。「剣の観念」は主に呉越の地にみる宝剣伝説に窺うことができたが、その中でも顕著な例が『呉越春秋』にみる干将・莫耶の作剣である。『搜神記』の記述が干将と莫耶の作剣を題材にしているのも偶然ではないだろう。ここには、『呉越春秋』から『搜神記』に至るまでの、一つの流れを想起させるものがある。そして、「剣の観念」は、一方で道教思想の中に入り込み、他方でここにみられる「類利の王位継承譚」に繋がり、朝鮮をも含めた中国大陸の刀剣観における大きな流れを形成していたと言えよう。

これらの伝承の細部に目を向けると、中国の場合が常に二本の剣から譚が構成されているのに対して、類利の場合は一本の剣が二つの断剣に分かれている。類利の譚が中国大陸における刀剣観の流れの中にあるとすれば、ここで多少のねじれを生じていることになる。しかし、ここに何らかの意味を見出す必要性は今のところ感じない。重要なのは二つの剣が単に対をなしていることではなく、（類利は二つの断剣が合わさることによって王位を継ぎ、干将は一対の剣を揃えて献上しなかったために殺される、といったように）二つ揃っていることが重視されている点である。

この『呉越春秋』から『搜神記』そして『三国史記』に繋がる一連の伝承について、清田圭一氏は「東アジアに普遍的」な説話であるとする。（氏の場合は、日本の伝承をも含めて述べているが。）確かにここにあげた宝剣伝説には、東アジアに普遍的な道筋が描かれている。しかし、これについての氏の論説は、個々の伝承の類似性（譚のフレームにおける類似性）のみに目を奪われ、これら全てが一連の伝承であるとする論拠がみられないように感じる。やはり、諸伝承を貫くものは、剣が対をなし、その剣が相い待ち合っていることであり、これに表徴されるところの「剣の観念」である。「剣の観念」は中国人において思想形成以前の純粋な観念であり、いわばこのベーシックな部分がこれらの伝承の

根底に流れている。その意味で普遍的であると言えよう。

---

(1) 本論で扱う史料としては、筑波大学附属図書館所蔵貴重図書集成『三国史記』（写）と任東権他編『韓国漢籍民俗叢書』東方文化書局，1971、を校合し、句点については筆者が施した。

(2) 本論で扱う史料としては、天理図書館所蔵今西博士蒐集朝鮮本『三国遺事』（昭和３年朝鮮史学会編刊）と任東権他編『韓国漢籍民俗叢書』東方文化書局，1971、を校合し、句点については筆者が施した。

(3) 金思燁は、『三国史記』を『日本書紀』に、『三国遺事』を『古事記』に譬える。（金富軾著・金思燁訳『三国史記』上，六興出版，p.1，1980.）

(4) 三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社,1971，1977（第２刷）.
三品彰英『神話と文化史』平凡社,1971.
三品彰英『日鮮神話伝説の研究』平凡社,1972.
三品彰英『古代祭政と穀霊信仰』平凡社,1973.
三品彰英『新羅花郎の研究』平凡社,1974.

(5) 舒玄庚辰之夜夢熒惑鎮二星降於己。万明亦以辛丑之夜夢見童子衣金甲乗雲入堂中。尋而有娠。二十月而生庾信。是真平王建福十二年。隋文帝開皇十五年乙卯也。及欲定名。謂夫人曰。吾以庚辰夜吉夢得是児。宜以為名。然礼不以日月為名。今庚与庾字相似。辰与信声相近。況古之賢人有名庾信。蓋以命之。遂名庾信焉。　－略－
公年十五歳為花郎。時人洽然服従。號龍華香徒。真平王建福二十八年辛未。公年十七歳。見高句麗百濟靺鞨侵軼国疆。慷慨有平寇賊之志。独行入中嶽石崛。斎戒告天盟誓曰。敵国無道。為豺虎以擾我封場。略無寧歳。僕是一介微臣。不量材力。志清乱。惟天降監。假手於我。居四日。忽有一老人。被褐而来。曰。此処多毒蟲猛獣。可畏之地。貴少年爰来独処何也。答曰。長者従何許来。尊名可得聞乎。老人曰。吾無所住。行止隨縁。名則難勝也。知非常人。再拝進曰。僕新羅人也。見国之讐。痛心疾首。故来此。冀有遇耳。伏乞長者憫我精誠。授之方術。老人黙然無言。公涕涙懇請不倦。至于六七。老人乃言曰。子幼而有并三国之心。不亦壮乎。乃授以秘法曰。慎勿妄伝。若用之不義。反受其殃。言訖而辞行二里許。追而望之不見。唯山上有光。爛然若五色焉。建福二十

九年。鄰賊轉迫。公愈激壯心。独携宝剣入咽薄山深壑之中。焼香告天。祈祝若在中嶽。誓辞仍祷。天官垂光。降礼於宝剣。三日夜。虚角二星芒赫然下垂。剣若勳揺然。(『三国史記』巻第四十一列傳第一)

(6) 庾信公以真平王十七年乙卯生。禀精七曜。故背有七星文。(『三国遺事』巻一紀異第一)

(7) 三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社，p.257，1971，1977（第２刷）.

(8) 三品彰英『新羅花郎の研究』平凡社，pp.183-184，1974.

(9) 同前，pp.72-73.

(10) 刀名大房、虚星主之、……剣名失傷、角星主之、(『抱朴子』雑応篇)

(11) 観其鈔、爛如列星之行、観其光、渾渾如水之溢於塘、(『越絶書』巻第十一)

(12) 開匣抜鞘、輒有風気、光彩射人、(『西京雑記』)

(13) 光似流星、名曰飛景、(『北堂書鈔』)

(14) 琉璃明王、立。諱類利。或云孺留。朱蒙元子。母礼氏。初朱蒙在扶余。娶礼氏女有娠。朱蒙帰後乃生。是為類利。幼年出遊陌上弾雀。誤破汲水婦人瓦器。婦人罵曰。

此児無父。故頑如此。類利慙。帰問母氏。我父何人、今在何処。母曰。汝父非常人也。不見容於国。逃帰南地。開国称王。帰時謂予曰。汝若生男子、則言。我有遺物。蔵在七稜石上松下。若能得此者。乃吾子也。類利聞之。乃往山谷索之。不得。倦而還。一旦在堂上。聞柱礎間若有声。就而見之。礎石有七稜。乃捜於柱下。得断剣一段。遂持之与屋智、句鄒、都祖等三人。行至卒本。見父王。以断剣奉之。王出己所有断剣合之。連為一剣。王悦之。立為太子。至是継位。(『三国史記』巻第十三「高句麗本紀第一」)

(15) 前掲書(7)pp.295-299.

(16) 楚干将、莫耶為楚王作剣、三年乃成。王怒、欲殺之。剣有雌雄。其妻重身当産、夫語妻曰、吾為王作剣、三年乃成。王怒、往必殺我。汝若生子是男、大、告之曰、出

戸望南山、松生石上、剣在其背。於是即将雌劍、往見楚王。王大怒、使相之、剣有二、一雄一雌。雌来、雄不来。王怒、即殺之。莫耶子名赤比、後壮、乃問其母曰、吾父所在、母曰、汝父為楚王作剣、三年乃成。王怒、殺之。去時嘱我、語汝子、出戸望山、松生石上、剣在其背。於是子出戸南望、不見有山、但覩堂前松柱、下石低之上、即以斧破其背、得剣。日夜思欲報楚王。(長沢規矩也『和刻本漢籍随筆集 第十三集』

汲古書院，1974.）

第5節　結

・全刀剣観における枠組み

これは、刀剣観が何に関わって存在していたかに関することであるが、古代中国の場合、論の構成からもわかるように大きく二つに分けられる。

その一つが、『史記』、『越絶書』、『呉越春秋』などの漢代以前の歴史小説にみられるものである。これは覇権争いや武力闘争といった至って武的・政治的色彩の強いものであり、集団に関わる国家・社会レベルでの刀剣観である。ここにみられたものは、思想が形成され幾つかの宗教に分かれる以前の、中国人の精神世界に基本的な部分に関わるものとして顕現していた。

今ひとつが、六朝期以降の文献に顕著に現れてくる信仰・宗教に関わる刀剣観である。これ自体が幾つかに分かれるが、本論では先ず宗教以前の信仰として、星辰信仰を取り上げ、これに刀剣が係わっていたことを確認した。中国における思想宗教が、主に儒教、道教、仏教の三つからなることはよく言われるところであるが、その中で刀剣は特に道教思想に係わってその存在意義が認められた。これは国家・社会レベルでその特徴が述べられるところの儒教に対して、至って個人的レベルにおいて述べられるものであり、儒教の「表」に対して「裏」とでも称されるものである。仏教については、一部刀剣に対する観念を窺うことができ、これは極めて特徴的ではあるが、古代中国全体からみると至って特殊の感は拭えない。

古代朝鮮についても思想的には殆ど同じ文化圏内にあり、同様の枠組みが認められると言って大過ないであろう。

本論において繰り返し述べてきたように、中国の刀剣観は武的実用性から出発したものであり、このことから考えると、国家・社会レベルでの刀剣観が先だって成立し、これに遅れて信仰・宗教に関わる刀剣観が展開したと考えるのが妥当であろう。このことは、国家・社会レベルでの刀剣観が、宗教形成以前の精神世界に関わるものであることからも大過ないものと考えられる。ここには発生・成立の順序はある。しかし、どちらかがどちらかに依拠するといった関係ではないことも確認しておきたい。

・象徴構造の存在

ここで確認できた象徴構造は、極めて限られている。

まずあげられるのが、高祖の斬蛇剣が皇位を表現していた象徴構造である。これについてはどの程度まで制度化されていたかについては定かでないが、この象徴構造が存在していたことは明らかである。

次にあげられるのが、仏教において「智慧の剣」が「心」を表現するのに象徴的に用いられていたことである。それまで取り上げた中国刀剣観において刀剣が対峙する対象は、武的敵対関係にあるものや、宗教行為における災厄であったりといったように自己の外にある外敵であったのに対し、ここでは内外二つの方向性を明示し、特に自己の内にある煩悩を対象化することを強調する。これは、刀剣の捉え方自体に大きな変化をもたらした事例といえよう。

この他にも象徴性の稀薄なものは存在するのであろうが、特徴的なものは以上の二つに限られる。

・刀剣の超越性の程度

超越性の程度についてであるが、これはその刀剣自体が交換可能かどうか、刀剣の超越性が優位するのか所有者の超越性が優位するのか、宗教に係わっては宗教体系全体の中での位置づけられかたによって明らかになった。重複を避けるため敢えて繰り返さないが、特に信仰・宗教においては呪術性、特に辟邪の呪術において存在価値が認められていたことが重視されるべきであろう。

・刀剣の超越性についての根拠づけ

超越性の根拠づけについてであるが、ここが古代中国・朝鮮における刀剣観でもっとも注目すべきところである。

まずあげられる特徴は、中国においては極めて合理的・具体的に根拠づけられているということがある。刀剣それ自体で超越的であったり神秘的であったりは決してしない。最初にあげた『越絶書』にみる「時各然らしむる有り」の論などは、至って理路整然と合理的に論理立てようとする姿勢が強く、他もまた同様である。そして、星辰信仰と刀剣の関係について明らかなように、その結びつきは実際に星を刻象するといったように極めて具体的である。このような傾向が、中国において象徴構造が多く認められない所以であろう。

象徴構造は、人々が抽象的で把握しがたいものを事物に仮託して認識しようとするものである。物事を具体的・合理的に理解しようとする中国人にとって、象徴的解釈は好むところではなかったのであろう。それが証拠に、信仰・宗教の分野においても天や神といった超越者を明確に象徴したりはしない。朝鮮においては多少趣を異にするが、これについては本編に譲る。

端的に述べると、刀剣の超越性の根拠づけられ方、説明の仕方には、大きく二つのものが認められた。一つは対立相を統合することによるものであり、もう一つは星辰との結合によるものである。前者は、特に『呉越春秋』や『搜神記』、『抱朴子』等に記された作剣過程にみられ、陰陽に代表される対立する観念を剣一点に統合することにその超越性をみていた。この対立する観念は相い待ち合っており、剣の超越性はこういった相待観的世界観を背景にするものであり、思想形成以前の中国人の精神に基本的な部分と関わりを持つものであった。後者は、特に刀剣に星辰を直接刻象するといったものであった。

これらはいずれも古代中国人の世界観の反映と理解することができる。

・剣の観念

そして我々にとっての大きな発見は、「剣の観念」の存在である。内容的には、上にみたように剣というものにおいて対立観念を統合するような認識である。これは、対立しながら相い待ち合っているという、陰陽に代表される「対待の理論」の顕現と理解できるものである。「剣の観念」は、『呉越春秋』に初出し、春秋時代の呉・越の地やその周辺に、この発生を窺うことができる。その後『抱朴子』、『含象剣鑑図』、『搜神記』、『三国史記』など随所にみられるが、この範囲では内容的に大きく変わることはないようである。しかし、剣の形態にみる象徴性からこの観念が認識されていたことは、『含象剣鑑図』においてはじめて示唆された。

純粋に武器としての実用性から出発し、まず政治闘争に係わって国家・社会レベルでその観念が形成され、次いで信仰・宗教に関わる観念が全面に現れてくる。そこにみられる刀剣観は、天と係わりながらも天を象徴することもなく、至って合理的に構築されていたかのように見える。刀剣が元来武器である以上、自律的な発展においては、至極自然であると言えるが、後に日本と比較した場合、これが大きな中国的特徴として浮かび上がることになる。中国大陸における刀剣文化は、「剣の観念」に代表される刀剣観をもって、文

化的未発達な自然児たる古代日本に上陸する。

第二章　古代日本における
刀剣文化受容の様相

第一節　序

（一）古代日本における刀剣　－金属文明の伝播と受容－

金属文明が日本列島に伝来したのは、弥生時代初期にあたる紀元前三世紀末頃といわれる。その伝播ルートについては諸説様々であるが、前章でみてきたように古代中国及び朝鮮に多くの類似する宝剣伝説の類がみられることから、中国を源流とするものが朝鮮半島において成熟し、それが日本列島に伝わってきたものと考えられる[1]。

紀元前三世紀の中国といえば、日本とは比較にならないほど高度な文明が既に成立していた。このことは、例えば、始皇帝が秦王朝を樹立したのが B.C.221 年であり、高祖が前漢王朝を創始したのが B.C.202 年であることからも十分に察することができるであろう。その当時日本は、縄文時代から弥生時代への移行期であった。それまで異文明と遮断されていた日本列島に、遙かに高度な文明が大挙して押し寄せてきたのである。これらのことからして、自律的な文明の発達にはみられない歪みが現れたであろうことが予想される。

一般的な文明の進行の仕方は、石器時代に続き青銅器時代を経て鉄器時代へと移行するのが普通である。しかし、日本に金属文明が伝来した時には中国大陸においては既に鉄器時代にはいっており、朝鮮半島において青銅器文明と鉄器文明は一体となって足止めをされていた。これが日本に伝わったのであるから、当然のことながら青銅器文明と鉄器文明は大きな時間差を生じずに相前後して伝来した[2]。しかし、その後数世紀の間は、依然として石器が頻繁に使用されていたようであり、金石併用時代が続く。つまり、何百年もの間、金属器を使いこなしていないということである。

刀剣に目を向けると、これも伝わった刀剣は武器として使用されていたのではなく、祭事の道具つまり祭器として使われていたようである。弥生中期になると国産の刀剣を作りはじめるが、これは甚だしく巨大であったり、とても実戦に耐えられる作りでなかったりといったもので、やはりはじめから祭器として作られていたようである。具体的な事例としては、神庭荒神谷遺跡から出土した 358 本の銅剣（弥生時代中期末から後期初頭に埋納）が、武器として使える細形銅剣よりかなり大きく、祭器として使用されていたであろうことがあげられる[3]。弥生時代に伝来した刀剣が、特に銅剣において、祭器として使用され

ていたことは、多くの先学が指摘するところである[4]。

（二）問題の所在と構成

古代における日本人の精神世界は、至ってアニミズム的色彩の強いものであり、木や石、山などあらゆるものが神聖視され、神であり、祀られる存在であった。古代の君主は、これらの神々を祀る祭司であり、祭事によって民衆を統治していった。これを全国規模で完成させたのが、大和朝廷である。この過程で信仰の対象、つまり神観念も変化する。神々自体が変容しうるものであることについて、西郷信綱氏や上田正昭氏は、オオヒルメムチからアマテラス[5]、皇祖神タカミムスビからアマテラス[6]への変容を指摘している。記紀神話の中で、高天原の最高神として機能するアマテラスでさえ、変容してきた過程がある。その理由としては、大和朝廷が各地の神々を政治的に統治していく過程であるとしている。これらの説は、古代における信仰そのものが、時間の経過に伴い、刻々変化することを示唆するものである。

信仰、神観念が変化するものであるということを念頭において考えた場合、大陸より刀剣文化が輸入されたことによって、本来日本にあった原始的な信仰に何らかの変化があったのではないかということが予想される。刀剣が祭器として祭事に係わっていたという事実からして、このことは十分に考えられる。本章における第一の課題は、神々を政治的に統治していく過程のもう一つ前段階にある最も根本的な問題として、刀剣文化が輸入されそれが受容される過程において、元来人々の精神世界を支配していた原始的信仰がいかに変化したかということを検討していくことである。

次なる課題は、古代人が刀剣それ自体にいかなる属性を感じていたかといったことである。遙かに高度な金属文明であるところの刀剣が古代人の原始生活に突如入り込んでくれば、相当のインパクトをもって彼らの精神世界に影響を与えたであろうことが予想される。当然のことながらそれに匹敵するだけの感覚をもって刀剣を捉えていたであろう。この属性を原初的超越性といっておく。また、時間の経過にともなって（神話の中から読み取れる時間軸に限ってだが）、更にそれに付随して政治的意図も介入することによって、こういった原初的超越性がいかに発展したかについて検討を加えていきたい。

時代的に古代を対象とする場合、現存するものとして取り扱う史料は、『古事記』（以下、『記』という）、『日本書紀』（以下、『紀』という）、『風土記』などに限られる。ここ

に記されるものは、いわゆる神話と呼ばれるもので、元来、口頭伝承として人々の間に語り継がれてきたものであり、古代における民衆の精神世界を反映したものである。従って、個々の記述は至って個人的なものとして描写されてはいるものの、その背後にある集団的精神世界を如実に表している。古代人の生きた世界は、未だ意識と無意識、夢と現実の区別がはっきりと成されていない混沌としたものであったという。このような中、神話の世界には、人々の精神の最も基本的な形態が残存していた。しかし、特に記紀神話については、その編纂過程において大和朝廷の正当性を強調すべく政治的意図が介入しており、元来語られてきた神話とは異質のものであるということが頻繁に指摘される[7]。このことをも含めて、これらの史料を相互に照らし合わせながら慎重に論を進めていきたい。

（三）先行研究

古代における先行研究は膨大な数にのぼり、その詳細についてここで紹介することは不可能に近い。必要なものについては本文中でその都度触れることとし、以下その主なものを列記するに止めておきたい。

池田源太：『古代日本民俗文化論考』[8]

上田正昭：『日本神話』[9]

大林太良：吉田敦彦：『剣の神・剣の英雄』[10]

金子國吉：「神話伝説に表徴される剣術（刀剣）についての考察(1)」[11]

川口　陟：『日本刀剣全史１』[12]

西郷信綱：『古事記の世界』[13]

高木敏雄：『比較神話学』[14]

松前　健：『大和国家と神話伝承』[15]

松村武雄：『日本神話の研究』[16]

三品彰英：『建国神話の諸問題』[17]

守屋俊彦：『記紀神話論考』[18]

湯浅泰雄：『神々の誕生』[19]

：『日本人の宗教意識』[20]

：『日本古代の精神世界』[21]

：『歴史と神話の心理学』[22]

横田健一：『神話の構造』[23]

---

(1) 森浩一『甦る古代への道』徳間書店，1984，1986（第２刷），参照。

(2) 通常、古代先進文明においては段階的に青銅器時代に次いで鉄器時代が成立したとされているが、日本の場合これがほぼ同時に入ってきたと考えられている。このことについては、宮崎市定氏らが指摘するところである。

宮崎市定『中国古代史論』平凡社，pp.6-9，1988，参照。

(3) 『荒神谷遺跡銅剣発掘調査概報』島根県教育委員会，1985.

『荒神谷遺跡発掘調査概報(2)』島根県教育委員会，1986.

岩永省三『金属器登場』講談社，pp.49-50，1997，参照。

(4) 小林行雄『日本考古学概説』東京創元社，p.139，1951，1988（第 28 刷）.

岩永省三『金属器登場』講談社，pp.49-65，1997.

(5) 西郷信綱『古事記の世界』岩波書店，p.88，1967，1988（第 23 刷）.

上田正昭『日本神話』岩波書店 p.99，1970，1987（第 23 刷）.

(6) 上田正昭『日本神話』岩波書店 pp.115-122，1970，1987（第 23 刷）.

(7) これについて三品彰英氏はその著『建国神話の諸問題』において、次のように述べる。「いうまでもないことながら、『記紀』の神話体系は宮廷の修史家が構想したもので、まず高天原神話を中核として、それに出雲神話・日向神話を結び合せ、しかもそれぞれの神話が歴史的時間の流れに沿って展開するように、まことに手際よくまとめられている歴史神話である。神話の源流やそれぞれの神話本来の意味とはまた別に、そこには『記紀』の体系が目指す新しい国史的意味が盛り込まれている。」

また、上田正昭氏は記紀神話の特徴を、「高天原の神々による中つ国の平定という構想を主軸に、すこぶる政治性をおびた神話として定着している」と述べる。

（三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社，p.18，1971，1977（第２刷）.

前掲書(5)，p.4.）

(8) 池田源太『古代日本民俗文化論考』学生社，1979.

(9) 上田正昭『日本神話』岩波書店，1970，1987（第 23 刷）.

(10) 大林太良・吉田敦彦『剣の神・剣の英雄』法政大学出版部，1981.

(11) 金子國吉「神話伝説に表徴される剣術（刀剣）についての考察(1)」,『慶應大学体育研究所紀要』17, pp.1-18, 1977.

(12) 川口陟『日本刀剣全史』1, 歴史図書社, 1973.

(13) 西郷信綱『古事記の世界』岩波書店, 1967, 1988（第23刷）.

(14) 高木敏雄『比較神話学』武蔵野書院, 1924.

(15) 松前健『大和国家と神話伝承』雄山閣出版, 1986.

(16) 松村武雄『日本神話の研究』培風館, 1955, 1958（第2刷）.

(17) 三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社, 1971, 1987（第2刷）.

(18) 守屋俊彦『記紀神話論考』雄山閣, 1973.

(19) 湯浅泰雄『神々の誕生』以文社, 1972.

(20) 湯浅泰雄『日本人の宗教意識』名著刊行会, 1999.

(21) 湯浅泰雄『日本古代の精神世界』名著刊行会, 1990.

(22) 湯浅泰雄『歴史と神話の心理学』思索社, 1984.

(23) 横田健一『神話の構造』木耳社, 1990.

第二節　刀剣文化受容に伴う古代信仰の変化

第一項　火神と刀剣

（一）火神被殺の神話

ここではまず、記紀神話にみられる刀剣に関する記述の初出であり、原始的なアニミズム的信仰を思わせるものとして、火神被殺の一節を取り上げてみたい。以下は『記』の記述である。

> 次に火之夜芸速男神を生みき。亦の名は火之炫毘古神と謂ひ、亦の名は火之迦具土神と謂ふ。此の子を生みしに因りて、美蕃登炙かえて病み臥せり。多具理邇生れる神の名は、金山毘古神、次に金山毘売神。　－略－　故、伊邪那美神は、火の神を生みしに因りて、遂に神避り坐しき。
>
> 是に伊邪那岐命、御佩せる十拳剣を抜きて、其の子迦具土神の頸を斬りたまひき。爾に其の御刀の前に著ける血、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、石拆神、次に根拆神、次に石筒之男神。次に御刀の本に著ける血も亦、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、甕速日神。次に樋速日神。次に建御雷之男神。亦の名は建布都神。亦の名は豊布都神。次に御刀の手上に集まれる血、手俣より漏き出でて、成れる神の名は、闇淤加美神。次に闇御津羽神。
>
> 上の件の石拆神以下、闇御津羽神以前、并せて八神は、御刀に因りて生れる神なり。殺さえし迦具土神の頭に成れる神の名は、正鹿山上津見神。次に胸に成れる神の名は、淤縢山津見神。云々　－略－　故、斬りたまひし刀の名は、天之尾羽張と謂ひ、亦の名は伊都之尾羽張と謂ふ[1]。

この一節は、国生み・神生み神話に属するものである。イザナギとイザナミの二神は様々な神々を生むが、最後に火の神を生んだことによりイザナミは焼かれて死ぬことになる。死んだイザナミの体から様々な神々が化生する。イザナミの死を悲しみ怒ったイザナギは

持っていた十拳剣(とつかのつるぎ)で、火の神を斬り殺す。この刀剣から様々な神々が化生する。また、殺されたカグツチの体からも様々な神々が化生する、といったものである。

この神話に関する解釈は、諸説様々である。例えば、高木敏雄氏は、祭祀において二つの木を摩擦して火を鑽り出す鑽火法に関するものであるとし、イザナミの死は火切杵と火切臼によって切り出された火がその一方に燃えつくことを表現しているとしている[(2)]。また、守屋俊彦氏は、野焼き農法あるいは鎮火法との関連で解釈している[(3)]。松村武雄氏は、火に対する畏怖の念の表れとして、この一節を火山現象との係わりから解釈している[(4)]。湯浅泰雄氏も、細部においては異論を唱えるものの基本的には松村氏の考え方に従っている[(5)]。高木氏と守屋氏の解釈は、いずれもこの一節を文化的要素の強いものとして解釈している。しかし、その前提として火の破壊的性格に対する原始的な畏怖の念を認めていることも確かである。それに対して松村氏と湯浅氏は、火に対する畏怖の念をストレートに解釈したものである。以上を踏まえた上で考えるに、この神話が原始的な火に対する信仰に関わるものであることは確かであり、その根本には火に対する畏怖の念が存在していたようである。火は畏怖の対象であるがゆえに、鎮められるべきものであり、それゆえに祀られる対象でもあった。火に対する信仰を出発点として、この神話に対する新たなる角度からの解釈を試みてみたい。

尚、『記』における記述は、古くから伝えられてきた多くの伝承を一つの物語にまとめあげたものであり、元来の個々の伝承とは多少異なった趣をもつものである。それに対して、『紀』は神代に限って「一書(あるふみ)に曰(い)はく」という形で多くの別伝を記すことに努めている。従って、神話の構造を考察するには『紀』の別伝をも含めて比較検討する必要があるだろう。

(二) 二つのモチーフ

火の神の件は、(A)火神出生、(B)伊邪那美の死、(C)伊邪那美から化生する神、(D)火神の斬殺、(E)十拳剣から化生する神、(F)火神から化生する神、という要素から成り立っている。これに関する『記紀』の記述の有無をまとめたものが、表1にあたる。

表 1　火神被殺

	(A) 火神出生	(B) 伊邪那美の死	(C) 伊邪那美から化生する神	(D) 火神の斬殺	(E) 十拳剣から化生する神	(F) 火神から化生する神
紀第二	○	○	土神埴山姫 水神罔像女	×	×	稚産霊
紀第三	○	○	土神埴山姫 水神罔像女 天吉葛	×	×	×
紀第四	○	△	金山彦 罔像女 埴山媛	×	×	×
紀第五	○	○	×	×	×	×
記本文	○	○	金山毘古神 金山毘売神 波邇夜須毘古神 波邇夜須毘売神 彌都波能売神 和久産巣日神 豊宇気毘売神	○	石拆神 根拆神 石筒之男神 甕速日神 樋速日神 建御雷之男神 建布都神 豊布都神 闇淤加美神 闇御津羽神	正鹿山上津見神 淤縢山津見神 奥山上津見神 闇山津見神 志芸山津見神 羽山津見神 原山津見神 戸山津見神
紀第六	○	○	×	○	五百箇磐石 甕速日神 熯速日神 武甕槌神 磐裂神 根裂神 磐筒男命 磐筒女命 闇龗 闇山祇 闇罔象	△ 此各神と化成る
紀第七	×	×	×	○	磐裂神 根裂神 兒磐筒男神 磐筒女神 兒経津主神	雷神 大山祇神 高龗
紀第八	×	×	×	○	×	大山祇 中山祇 麓山祇 正勝山祇 雛山祇

＊紀本文・紀第一・紀第九・紀第十・紀第十一は、記述なし。

この表からもわかるように、(D)から(F)に関する記述は、『記』本文、『紀』第六ノ一書、『紀』第七ノ一書、『紀』第八ノ一書にしかみられない。このことを理解するに、こ

の部分の伝承が、(A)から(C)までの前半部分の伝承に新たに付加されたか、あるいは古来別個に存在していた伝承が前半部分と結合したということになる。つまり、前半部分でのみ語られる場合とは別の新たなるモチーフが存在するということである。この一節が前後二つに分かれていることは、湯浅氏も指摘するところである[6]。

前半部分については、火の神が母親であるイザナミを焼き殺すといった描写から、火の破壊的性格を物語るものであり、その根底には火に対する畏怖の念が存在することは確かであろう。湯浅氏が「『畏怖の信仰』そのものは弥生時代に新しく発生したものとみる蓋然性は乏しく、縄文時代以来の伝統が保存されていると考えるべき公算が多い」[7]と述べるように、この前半部分は比較的古い伝承であると考えられる。問題は次にみる後半部分である。

(三) 刀剣制作のモチーフ　－火神信仰の刀剣観への吸収－

ここでは特に、(E)十拳剣から化生する神、に着目してみたい。ここに記されている神々はほとんど『記』本文と重複するものである。これらの神々の解釈にも様々なものがあるが、主なものを列記すると以下のようになる。

石拆神
- 岩石を裂くほどの威力のある神（雷神）【『記』(岩波日本古典文学大系) 校注】[8]
- 強力堅固な刀剣神【『記』(新潮日本古典集成) 校注】[9]
- 雷神が岩を裂くによる命名【『紀』(岩波日本古典文学大系) 校注】[10]
- 岩石【守屋】[11]
- 「石」（磐）に関わるもの【松村】[12]

根拆神
- 木の根をさくほどの威力のある神（雷神）【『記』(岩波日本古典文学大系) 校注】
- 強力堅固な刀剣神【『記』(新潮日本古典集成) 校注】
- 雷が木の根を裂くによる命名【『紀』(岩波日本古典文学大系) 校注】
- 岩石【守屋】
- 「石」（磐）に関わるもの【松村】

石筒之男神
- 強力堅固な刀剣神【『記』(新潮日本古典集成) 校注】
- 岩から散る火花を名づけたものと思われる

【『紀』（岩波日本古典文学大系）補注】
・岩石【守屋】
・「石」（磐）に関わるもの【松村】

甕速日神
・厳めしく迅速な太陽神【『記』（岩波日本古典文学大系）校注】
・火の根源である強烈な雷神の表象であり、刀剣を鍛える火力を意味する【『記』（新潮日本古典集成）校注】
・火の活き【守屋】
・「火」や「雷」に関わるもの【松村】

樋速日神
・燃えさかる太陽神【『記』（岩波日本古典文学大系）校注】
・火の根源である強烈な雷神の表象であり、刀剣を鍛える火力を意味する【『記』（新潮日本古典集成）校注】
・ここのヒは熱によって物を乾かすことの早い意であろう。または火の意とも考えられる【『紀』（岩波日本古典文学大系）校注】
・火の活き【守屋】
・「火」や「雷」に関わるもの【松村】

建御雷之男神
・勇猛な雷の男神【『記』（岩波日本古典文学大系）校注】
・火の根源である強烈な雷神の表象であり、刀剣を鍛える火力を意味する【『記』（新潮日本古典集成）校注】
・タケは武。ミカはミイカ（御厳・雷）の約【『紀』（岩波日本古典文学大系）校注】
・「火」や「雷」に関わるもの【松村】

闇淤加美神
・谿谷の水を掌る神【『記』（岩波日本古典文学大系）校注】
・水神【『記』（新潮日本古典集成）校注】
・谷の竜神。水を司る【『紀』（岩波日本古典文学大系）校注】
・水の神【守屋】
・「水」や「雨」に関わるもの【松村】

闇御津羽神
・谿谷の水を掌る神【『記』（岩波日本古典文学大系）校注】
・水神【『記』（新潮日本古典集成）校注】
・水の神【守屋】
・「水」や「雨」に関わるもの【松村】

以上を踏まえて考えるに、石筒之男神（いはつつのを）は「岩」、石拆神（いはさく）・根拆神（ねさく）は「岩」及び「雷」（古代においては火の根源を天つ日とし、これを地上に運ぶものが雷であるとした（『記』・岩波日本古典文学大系・校注））、甕速日神（みかはやひ）・樋速日神（ひはやひ）・建御雷之男神（たけみかずち）は「雷」及び「火」、闇淤加美神（くらおかみ）・闇御津羽神（くらみつは）は「水」、を象徴する神々であると理解して間違いないであろう。尚、この場合の「雷」は、火の根源としての意味合いが強く、火の観念の中に集約されると考えて良いのではないだろうか。

ここには至って刀剣の鍛造と関係するモチーフがある。このことは、『記』（新潮日本古典集成）において西宮一民氏が明らかに刀剣の鍛造を前提とした校注を付けており[13]、守屋氏にあっては「鉄鋼を火で焼き、石の上にのせて鍛え、谷間の霊水に浸す」[14]刀剣制作に関わる物語であるとしていることからも大過ないものと考えられる。つまり、刀剣の鍛造に係わって、当時の刀剣観の中に岩・火・水といったものが観念的に内包されていたことを表す。このことは岩・火・水を象徴する神々が、厳密に言えば十拳剣から滴り落ちる血から化生したように描写されているにもかかわらず、『記』において「上の件の石拆神以下、闇御津羽神以前、并せて八神は、御刀に因りて生れる神なり」[15]として、これらの神々が刀剣そのものから化生したことを明記していることからも明らかである。

この伝承は、金属文化が我が日本列島に伝来したのが弥生時代であり比較的新しい出来事であることを考えると、前半部分の伝承と比較して、後期的伝承であると考えられる。つまり、全体としては、原始的な火に対する信仰を前提にした元来の伝承に、新たに刀剣鍛造に関わるモチーフが付加されたと考えるのが妥当であろう。

では、前半部分の火の神に関する伝承に刀剣鍛造のモチーフをもつ伝承が付加される現象は、何を意味するのであろうか。筆者は、これを火に対する信仰の変化と考える。このことは火の神を「斬る」という行為に表徴されており、斬られる火の神が母親を焼き殺すという破壊的な邪神として描かれ、新たに生まれる火の神が作刀過程に関わる建設的な性格をもつものとして描かれていることからも、妥当な解釈であると考えられる。大陸から様々なそして遙かに高度な文化が押し寄せ、和辻哲郎の言葉を借りれば「自然児」[16]たる古代日本人の精神世界が変容する中、刀剣文化、特に刀剣制作の技術も例外なく彼らの信仰に影響を与え、火に対する信仰を変化させた。そして新たに生まれ変わった建設的な火に対する信仰の一部は、刀剣観の中に観念的に内包されるという形で神話の中に描かれるに至ったということが言えよう。

第二項　蛇神と刀剣

（一）大蛇退治の神話

後世の刀剣観において、刀剣の神聖性を述べるにあたり頻繁に持ち出される件として、スサノヲの大蛇退治がある。ここでは、この一節に注目してみたい。以下は『記』に記された、スサノヲの大蛇退治である。

故、避追はえて、出雲国の肥上の河上、名は鳥髪といふ地に降りたまひき。　－略－　老夫と老女と二人在りて、童女を中に置きて泣けり。　－略－　亦「汝が哭く由は何ぞ。」と問ひたまへば、答へ白言ししく、「我が女は、本より八稚女在りしを、是の高志の八俣の遠呂智、年毎に来て喫へり。今其が来べき時なり。故、泣く。」とまをしき。　－略－

爾に速須佐之男命、其の老夫に詔りたまひしく、「是の汝が女をば吾に奉らむや。」とのりたまひしに、「恐けれども御名を覚らず。」と答へ白しき。爾に答へ詔りたまひしく、「吾は天照大御神の伊呂勢なり。故今、天より降り坐しつ。」とのりたまひき。　－略－　故、告りたまひし隨に、如此設け備へて持ちし時、其の八俣遠呂智、信に言ひしが如来つ。乃ち船毎に己が頭を垂入れて、其の酒を飲みき。是に飲み酔ひて留まり伏し寝き。爾に速須佐之男命、其の御佩せる十拳剣を抜きて、其の蛇を切り散りたまひしかば、肥河血に変りて流れき。故、其の中の尾を切りたまひし時、御刀の刃毀けき、爾に怪しと思ほして、御刀の前以ちて刺し割きて見たまへば、都牟刈の大刀在りき。故、此の大刀を取りて、異しき物と思ほして、天照大御神に白し上げたまひき。是は草那芸の大刀なり。

故是を以ちて其の速須佐之男命、宮造作るべき地を出雲国に求ぎたまひき。爾に須賀の地に到り坐して詔りたまひしく、「吾此地に来て、我が御心須賀須賀斯。」とのりたまひて、其地に宮を作りて坐しき[17]。

スサノヲは出雲の国の肥河の上流にある鳥髪[18]という地に降り立ち、そこで泣き悲しんでいる年老いた男女に出会う。彼らは娘のクシナダ姫がヤマタノヲロチ（蛇神）の餌食になるために泣いているという。スサノヲはクシナダ姫と聖婚することを約束し、ヤマタノ

ヲロチを退治することにする。彼は、強い酒を飲ませ酔ったヤマタノヲロチを持っていた十拳剣（とつかのつるぎ）でずたずたに斬り殺す。ヤマタノヲロチの尾から神剣である草薙剣（くさなぎのつるぎ）を獲得し、これを天照大神に献上する。その後、スガの地に宮居をかまえる、といったものである。

（二）三段階の伝承

この神話はいわゆる出雲神話であるが、『出雲国風土記』に大蛇退治の話はない。このことを踏まえた上で、『記』と『紀』の別伝を比較検討してみたい。

大蛇退治の件で重要な要素としては、(a)降臨地、(b)聖婚する女性、(c)聖婚の宮居、(d)オロチ退治、(e)神剣名、(f)神剣の奉納、があげられる。これに関する記述の有無をまとめたものが、表２にあたる。尚、この表は三品彰英氏のもの[19]に修正を加えたものである。

表 2　大蛇退治

発達段階		(a) 降臨地名	(b) 聖婚する女性	(c) 聖婚の宮居	(d) オロチ退治	(e) 神剣名	(f) 神剣の奉納
第一	紀第一	簸の川上	稲田姫	（清）	×	×	×
第二	紀第二	可愛の川上	奇稲田媛	簸の川上	○	蛇ノ麁正 草薙剣	×
	紀第三	×	奇稲田媛	×	○	蛇の韓鋤の剣 草薙剣	×
第三	紀本文	簸の川上	奇稲田媛	清の宮	○	十握剣 草薙剣	草薙剣を天神に献る
	記本文	肥の川上	櫛名田比売	須賀の宮	○	十拳剣 草那芸の大刀	草那芸の大刀を天照大神に献上する

この表からもわかるように、(a)から(c)までの伝承と、それに(d)と(e)が加わった伝承、さらに(f)が加わった伝承に分けられる。三品氏はこのことを、神話の発達段階と捉え、第一段階（奉祭型伝承）、第二段階（オロチと刀剣）、第三段階（刀剣の奉納）としている。第一段階について、氏は、出雲に根付いた豊穣儀礼に関係する祭祀伝承であると解釈

している[20]。一連の物語を農耕民族の稲作に関わる伝承として捉える立場は、西郷信綱氏[21]などにもみられ、この解釈はあながち間違いであるとは思われない。第二段階以降の伝承は、『出雲国風土記』には見られないことからも、後期的伝承であり新たなるモチーフが加えられたものと考えられる。新たなるモチーフがいかなるものかを考える際、中心になる概念は当然のことながら「蛇」、つまりオロチである。これに関する主な解釈を列記すると、以下のようなものがあげられる。

・農民が祭る水神。しかし一方で峰の精霊とみて、砂鉄を産する山（鉱山）の神とみることもできる【『記』（新潮日本古典集成）校注】[22]

・蛇は水の精霊で農業の豊凶を左右する。巫女がその水の精霊に奉仕して農業の豊穣を求める儀礼が、やがて変化して悪い者のために娘が奪われるという話に転じて行ったものであろう。【『紀』（岩波日本古典文学大系）校注】[23])

・水霊・河神の意。地霊【三品】[24]

・水を支配する古い精霊。稲作民俗にとって、河の水は稲の死命を制する怪しい力であったわけで、この力を具現化したもの【西郷】[25]

・斐伊川。元来、水神・雷神として農耕生産を助け守る神【横田】[26]

以上を踏まえて考えるに、蛇神は、農耕生活に根ざした水に関わる精霊としての一面をもつものであったと考えて大過ないであろう。この一節におけるヤマタノヲロチは、邪悪なものとして描写されており、ここには人々の蛇神に対する畏怖の念が窺われる。畏怖の対象であるからこそ、それは鎮められなくてはならず、祭祀の対象となる。祀られ鎮められることによって、はじめて農耕生活に加護する神となる。

（三）衰退する蛇神　－蛇神信仰の刀剣観への吸収－

しかし、この神はスサノヲに斬り殺される。では何故、この精霊が斬り殺されなくてはならなかったのであろうか。ここには、蛇神に対する観念の変化がある。横田健一[27]や守屋俊彦[28]は、蛇神の衰退、没落を指摘する。以下は『常陸国風土記』行方郡に記されている件である。

古老のいへらく、石村の玉穂の宮に大八洲馭しめしし天皇のみ世、人あり。箭括の氏の麻多智、郡より西の谷の葦原を截ひ、墾闢きて新に田に治りき。此の時、夜刀の神、

相群れ引率て、悉尽に到来たり、左右に防障へて、耕佃らしむることなし。＜俗いはく、蛇を謂ひて夜刀の神と為す。　－略－　是に、麻多智、大きに怒の情を起こし、甲鎧を着被けて、自身杖を執り、打殺し駈逐らひき。　－略－　其の後、難波の長柄の豊前の大宮に臨軒しめしし天皇のみ世に至り、壬生連麿、初めて其の谷を占めて、池の堤を築かしめき。時に、夜刀の神、池の辺の椎株に昇り集まり、時を経れども去らず。是に、麿、声を挙げて大言びけらく、「此の池を修めしむるは、要は民を活かすにあり。何の神、誰の祇ぞ、風化に従はざる」といひて、即ち、役の民に令せていひけらく、「目に見る雑の物、魚虫の類は、憚り懼るるところなく、隨尽に打殺せ」と言ひ了はる応時、神しき蛇避け隠りき。　－略－[29]

この一節には、開墾や池の堤の築造を邪魔する蛇神が退治される様が描かれている。ここには、本来祀られるべき存在であった蛇神が、「神でさえも、他の動物と同じく打ち殺されるべきであり、こういう役に立つ仕事のためには、神も人に従わねばならない」[30]という観念が芽生え、蛇神が衰退、没落していく過程が窺われる。

このことは、記紀神話の大蛇退治の物語にもあてはまる。日本における古い蛇神に対する観念は、農耕生活を助ける精霊であると同時に、邪悪な部分を持ち合わせた畏怖の対象でもあった。それゆえ、原始的には祀られるべき存在であった。それが邪悪な部分は打ち払われるべき存在へと変容する。このことにより、蛇神は斬られなくてはならなかった。特徴的なことは、この蛇神から後に天皇家の神宝となる草薙剣が獲得されるということである。天皇家は、大嘗祭や新嘗祭にみられるように一面において農耕儀礼に関わる祭祀権をもって人々を統合していく。筆者は、これらのことを考え合わせるに、一連の物語は、大蛇を「斬る」という行為に表徴されるように、衰退、没落していく古い蛇神に代わり、刀剣にその信仰、つまり水の精霊である蛇神の農耕生活に加護する側面が吸収されていく過程が、新たなるモチーフとして語られていると考える。このことは、第三段階において、農耕儀礼における祭祀の対象であるところの日の神アマテラスに、この神剣が献上されることからも理解できる。

第三項　雷神と刀剣

（一）国譲り神話にみる雷神と刀剣　－タケミカズチと刀剣の関係－

武神を祀る神社として著名な鹿島神宮の御神体は、武甕槌（かけみかずち）大神である。この神の「本性は雷神であるとするのが定説である」[31]。また、実はこの雷神、記紀神話においては刀剣と密接な関係をもって語られる。ここでは、雷神と刀剣について検討を加えてみたい。

タケミカズチの誕生は、火神被殺の件にみられる。以下は『記』の一節である。

> 次に御刀の本に著ける血も亦、湯津石村に走り就きて、成れる神の名は、甕速日神。次に樋速日神。次に建御雷之男神。亦の名は建布都神。亦の名は豊布都神。次に御刀の手上に集まれる血、手俣より漏き出でて、成れる神の名は、闇淤加美神。次に闇御津羽神。
>
> 上の件の石拆神以下、闇御津羽神以前、并せて八神は、御刀に因りて生れる神なり。
>
> －中略－
>
> 故、斬りたまひし刀の名は、天之尾羽張と謂ひ、亦の名は伊都之尾羽張と謂ふ[32]。

「御刀に因りて生れる神なり」と記されるように、タケミカズチは刀剣より生まれる神として描かれている。ここには、雷神タケミカズチを刀剣と結びつけるモチーフがある。

タケミカズチを語る上で重要なものとして、国譲り神話があげられる。以下は『記』にみられる国譲りの一節である。

> 是に天照大御神、詔りたまひしく、「亦曷れの神を遣はさば吉けむ。」とのりたまひき。－略－　故爾に天迦久神を使はして、天尾羽張神に問はしし時に、答へ白ししく、「恐し。仕へ奉らむ。然れども此の道には、僕が子、建御雷神を遣はすべし。」とまをして、乃ち貢進りき。爾に天鳥船神を建御雷神に副へて遣はしたまひき。
>
> 是を以ちて此の二はしらの神、出雲国の伊那佐の小浜に降り到りて、十掬剣を抜きて、逆に浪の穂に刺し立て、其の剣の前に趺み坐して、其の大国主神に問ひて言りたまひしく、　－中略－　如此白す間に、其の建御名方神、千引の石を手末に擎げて来て、

「誰ぞ我が国に来て、忍びに如此物言ふ。然らば力競べ為む。故、我先に其の御手を取らむ。」と言ひき。故、其の御手を取らしむれば、即ち立氷に取り成し、亦剣刃に取り成しつ。故爾に懼りて退き居りき[33]。

タケミカズチは、高天原にあるアマテラスの命により、葦原中国（あしはらなかつくに）の支配者である大国主神に国を譲るように交渉に向かう。この際、タケミカズチは天尾羽張（あめのおはばり）神の子として描かれている。天尾羽張とは、火神被殺の一節において、火神を斬った刀剣のことである。この刀剣を神格化したものが天尾羽張神であろう。つまり、ここにおいてもタケミカズチは刀剣から生まれたことになっている。つづいて、タケミカズチは高天原から下界である出雲の浜に降り立って、十掬剣（とつかのつるぎ）を逆さまに突き立ててその上に胡座をかいて大国主に国譲りを迫る。また、大国主の子である建御名方（たけみなかた）神と力競べをする際、タケミカズチの手は剣の刃に変じている。これらの描写から、この神が刀剣神であることを如実に窺い知ることができる。言い換えれば、ここにはタケミカズチ自身を刀剣とみるモチーフがあるということである。

ここには信仰上の雷と刀剣の結合があるのだが、このような結びつきが原始的なものでないことは容易に予想がつく。タケミカズチの誕生は、『記』と『紀』第六ノ一書にしか見られず、国譲りの伝承については表３の様になっている。（神武天皇の東征には別伝がない。）

表３　国譲神話

	タケミカズチと大国主の交渉	刀剣との関係
紀第一	○	×
紀第二	○	×
記本文	○	○
紀本文	○	○

この表からもわかるように、国譲り神話におけるタケミカズチと大国主の交渉は、『記』本文、『紀』本文、『紀』第一ノ一書、『紀』第二ノ一書にみられるものの、雷神タケミカ

ズチと刀剣との関係を窺わせる記述は、『記』本文、『紀』本文のみにしか見られない。このことからもタケミカズチに関わる雷と刀剣の関係は後期的伝承であることが確認できたと思う。

（二）衰退する雷神　－雷神信仰と刀剣の融合－

これまではタケミカズチについて考えてきたが、ここで話を少し戻し、原始的、一般的な雷神そのものに注目してみたい。タケミカズチを除いた雷神の初出は、黄泉（よみ）国の一節である。以下は、『記』にみられる、火神にイザナミを殺されたイザナギが彼女を追って死者の国である黄泉国を訪れた際の譚である。

> 故、左の御美豆良に刺せる湯津津間櫛の男柱一箇取り闕きて、一つの火燭して入り見たまひし時、宇士多加礼許呂呂岐弖、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の手には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八はしらの雷神成り居りき。
> 是に伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時、其の妹伊邪那美命、「吾に辱見せつ。」と言ひて、即ち予母都志許売を遣はして追はしめき。　－中略－　且後には、其の八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾に御佩せる十拳剣を抜きて、後手に布伎都都逃げ来るを、猶追ひて、黄泉比良坂の坂本に到りし時、其の坂本に在る桃子三箇を取りて、待ち撃てば、悉に逃げ返りき[34]。

イザナミを追って死者の国である黄泉国に行ったイザナギが見たものは、暗黒が支配する不浄な世界であった。イザナミの身体には蛆がわき膿が流れ、そこから大雷（おほいかづち）、火雷（ほのいかづち）、黒雷（くろ）、拆雷（さき）、若雷（わか）、土雷（つち）、鳴雷（なり）、伏雷（ふし）、といった八はしらの雷神が化生していた。恐れをなして逃げるイザナギをイザナミはこの雷神に追わせる。イザナミは持っていた十拳剣を使って呪術的にこれを退ける。ここに登場する雷神は至って邪悪な存在として描かれており、畏怖の対象であったことを物語っている。他の神々と同様に、原始的には畏怖の対象であるが故に、祀り鎮められるものでもあったはずである。

しかし、次の一節になると様相は一変する。以下は、『紀』推古二十六年条にみられる件である。

是年、河辺臣を安芸国に遣して、舶を造らしむ。山に至りて舶の材を覓ぐ。便に好き材を得て、伐らむとす。時に人有りて曰はく、「霹靂の木なり。伐るべからず」といふ。河辺臣曰はく、「其れ雷の神なりと雖も、豈皇の命に逆はむや」といひて、多く幣帛を祭りて、人夫を遣りて伐らしむ。則ち大雨ふりて、雷電す。爰に河辺臣、剣を案りて曰はく、「雷の神、人夫を犯すこと無。當に我が身を傷らむ」といひて、仰ぎて待つ。十餘霹靂すと雖も、河辺臣を犯すこと得ず。即ち少き魚に化りて、樹の枝に挾れり。即ち魚を取りて焚く。遂に其の舶を修理りつ[35]。

河辺臣(かわべのおみ)は、天皇の命により、船を造るのに必要な木を伐採するために山に入る。良い木がみつかりその木を伐ろうとした時、ある人が雷神が宿る木だから伐らないようにと告げた。河辺臣は、雷神であっても天皇の命に逆らうことはできないとして、人夫に木を伐らせた。すると大雨が降り落雷がおこった。川辺臣は、剣を握り雷神に向かって民を犯すのなら自分に落ちるように告げた。十あまり雷鳴が轟いたが、川辺臣に落雷することはできなかった。そして、雷神は小さな魚になって木の股にはさまっていたので、それを焼いてしまったというものである。本来、畏怖の対象であり祀り鎮められる存在であった雷神は、ここではもはや天皇の命に逆らうことが出来ず、一人の人間にすぎぬ川辺臣との対決に破れ、魚となって焼き殺されてしまう。ここには明らかに古い雷神に対する信仰の衰退がみられる。

衰退する雷に対する信仰は、タケミカズチという固有の神格にある程度集約され、それが刀剣と結びつくことによって、神話の世界で活躍でき、また信仰の対象としても存続できたのであろう。この場合の信仰の変化は、火や蛇のように「斬る」という行為によって表徴されるようなかたちではなく、どちらかと言えば融合するといった方が適切であろう。

（三）融合要因としての「火」「蛇」

では何故、雷と刀剣が結びついたのかということを考えてみたい。その理由については幾つか考えられるが[36]、ここでは信仰レベルの事象にのみ焦点を当てることにする。

湯浅泰雄氏は、『紀』神武即位前紀の「火の名をば厳香来雷(いつのかぐつち)とす」[37]の一文を引いて、「落雷による火災が多かった古代では、火神と雷神の連想は自然であろう」[38]と述べる。『記』

（岩波日本古典文学大系）において倉野憲司・武田祐吉両氏は、「古代において火の根源を天つ日とし、これを地上に運ぶものが雷であるとした」[39]と注する。つまり、雷は火と関係があるものとして認識されていたということである。ここで思い出されるのが、先に検討したように、刀剣が新しい建設的な火に対する信仰の一部をその観念の中に内包させていたということである。つまり、雷と刀剣は、「火」を媒介として結びついていたと考えて大過ないであろう。

また、松前健氏は「常陸の鹿島神宮の祭神タケミカズチは、もとは雷神・龍蛇神であったらしい」[40]と述べる。大林太良氏も「タケミカズチには竜蛇神としての性格もある」[41]と指摘する。以下は、『紀』雄略七年七月甲戌条の一節である。

> 七年の秋七月の甲戌の朔丙子に、天皇、少子部連蜾蠃に詔して曰はく、「朕、三諸岳の神の形を見むと欲ふ。　一中略一　乃ち三諸岳に登り、大蛇を捉取へて、天皇に示せ奉る。天皇、斎戒したまはず。其の雷𩰫𩰫きて、目精赫赫く。天皇、畏みたまひて、目を蔽ひて見たまはずして、殿中に却入れたまひぬ。岳に放たしめたまふ。仍りて改めて名を賜ひて雷とす[42]。

この件について、『紀』（岩波日本古典文学大系）において坂本太郎氏らは、「蛇や竜は水神で雷となって雨をつかさどる」[43]と注する。ここから、雷と蛇の関係が浮かび上がってくる。一方、先にみたように、刀剣にも蛇神に対する信仰の一部が内包されている。つまり、雷と刀剣は、「蛇」に対する信仰を媒介としても結びついていたと考えて大過ないであろう。

以上より、雷神と刀剣の結びつきは、「火」や「蛇」の観念が契機となって成立していたものと考えられる。

古代における民衆の信仰が変化する中、刀剣観に吸収あるいは融合されていった火や蛇や雷に対する信仰といったものは、自然現象と密接に関わるものである。自然現象に関わる事柄は、最も純粋に無理なく人々の精神世界に働きかけるものであり、至って高度な文化的産物である刀剣が、日本人の精神世界に広がりをもって働きかけうるのも、これらの自然に関する観念を内包していることによると考えられよう。

(1) 次生神名、鳥之石楠船神、亦名謂二天鳥船一。次生二大宜都比売神一。次生二火之夜芸速男神一。亦名謂二火之炫毘古神一、亦名謂二火之迦具土神一。因レ生二此子一、美蕃登見レ炙而病臥在。多具理邇生神名、金山毘古神、次金山毘売神。次於レ屎成神名、波邇夜須毘古神、次波邇夜須毘売神。次於レ尿成神名、彌都波能売神、次和久産巣日神。此神之子、謂二豊宇気毘売神一。故、伊邪那美神者、因レ生二火神一、遂神避坐也。

凡伊邪那岐、伊邪那美二神、共所レ生嶋壹拾肆嶋、神参拾伍神。

故爾伊邪那岐命詔之、愛我邪邇妹命乎、謂下易二子一木一乎上、乃匍一二匐御枕方一、匍一二匐御足方一而哭時、於二御涙一所レ成神、坐二香山之畝尾木本一、名二泣沢女神一、故、其所二神避一之伊邪那美神者、葬下出雲国与二伯伎国一堺比婆之山上也。

於レ是伊邪那岐命、抜下所二御佩一之十拳剣上、斬二其子迦具土神頸一。爾著二其御刀前一之血、走一就湯津石村一、所レ成神名、石拆神。次根拆神。次石筒之男神。次著二御刀本一血亦、走一二就湯津石村一、所レ成神名、甕速日神。次樋速日神。次建御雷之男神。亦名建布都神。亦名豊布都神。次集二御刀之手上一血、自二手俣一漏出、所レ成神名、闇淤加美神。次闇御津羽神。

上件自二石拆神一以下、闇御津羽神以前、并八神者、因二御刀一生之神者。

所レ殺迦具土神之於レ頭所レ成神名、正鹿山上津見神。次於レ胸所レ成神名、淤縢山津見神。次於レ腹所レ成神名、奥山上津見神。次於レ陰所レ成神名、闇山津見神。次於二左手一所レ成神名、志芸山津見神。次於二右手一所レ成神名、羽山津見神。次於二左足一所レ成神名、原山津見神。次於二右足一所レ成神名、戸山津見神。故、所レ斬之刀名、謂二天之尾羽張一、亦名謂二伊都之尾羽張一。

(『古事記 祝詞』pp.58-62.)

(2) 高木敏雄『比較神話学』武蔵野書院，pp.139-140，1924.

(3) 守屋俊彦『記紀神話論考』雄山閣，pp.73-101，1973.

(4) 松村武雄『日本神話の研究』培風館，pp，345-385，1955，1958（第２刷）.

(5) 湯浅泰雄『神々の誕生』以文社，pp.77-85，1972.

(6) 同前，p.81.

(7) 同前，p.77.

(8) 前掲書(1)

(9) 西宮一民校注『古事記』（新潮日本古典集成）新潮社，1979，1988（第７刷）.

(10) 『日本書紀 上』

(11) 前掲書(3)

(12) 前掲書(4)

(13) 前掲書(9), p.35.

(14) 前掲書(3), p.99.

(15) 前掲書(8), p.63.

(16) 和辻哲郎『日本精神史研究』岩波書店, p.47, 1992, 1996 (第7刷).

(17) 故、所二避追一而、降二出雲国之肥上河上、名鳥髪地一。此時箸従二其河一流下。於レ是須佐之男命、以-二為人有二其河上一而、尋覓上往者、老夫与二老女一二人在而、童女置レ中泣。爾問-二賜-汝等者誰一。故、其老夫答言、僕者国神、大山上津見神之子焉。僕名謂二足上名椎一、妻名謂二手上名椎一、女名謂二櫛名田比売一。亦問二汝哭由者何一。答白言、我之女者、自レ本在二八稚女一、是高志之八俣遠呂智、毎レ年来喫。今其可レ来時。故泣。爾問二其形如何。答白、彼目如二赤加賀智一而、身一有二八頭八尾一。亦其身生二蘿及檜椙一、其長度二谿八谷峡八尾一而、見二其腹一者、悉常血爛也。

爾速須佐之男命、詔二其老夫一、是汝之女者、奉二於吾一哉。答-二白恐不レ覚二御名一。爾答-詔、吾者天照大御神之伊呂勢者也。故今、自レ天降坐也。爾足名椎手名椎神、白二然坐者恐。立奉一。爾速須佐之男命、乃於二湯津爪櫛一取-二成其童女一而、刺二御美豆良一、告二其足名椎手名椎神一、汝等、醸二八鹽折之酒一、亦作-二廻垣一、於二其垣一作二八門一、毎レ門結二八佐受岐一、毎二其佐受岐一置二酒船一而、毎レ船盛二其八鹽折酒一而待。故、隨レ告而如レ此設備持之時、其八俣遠呂智、信如レ言来。乃毎レ船垂-二入己頭一飲二其酒一。於レ是飲酔留伏寝。爾速須佐之男命、抜下其所二御佩一之十拳剣上、切-二散其蛇一者、肥河変レ血而流。故、切二其中尾一時、御刀之刃毀、爾思レ怪以二御刀之前一、刺割而見者、在二都牟刈之大刀一。故、取二此大刀一、思二異物一而、白-二上於天照大御神一也。是者草那芸之大刀也。

故是以其速須佐之男命、宮可二造作一之地、求二出雲国一。爾到-二坐須賀地一而詔之、吾來二此地一、我御心須賀須賀斯而、其地作レ宮坐。

(前掲書(1), pp.84-88.)

(18) この地は、現在の島根県の斐伊川の上流に当たり、この一帯について『出雲国風土記』には「以上の諸郷より出すところの鐵堅くして、尤も雑の具を造るに堪ふ」とい

う記述がある。このことより鉄が産出される所であったことがわかる。本来、『出雲国風土記』になかった大蛇退治の一節が、『記紀』においては出雲を舞台として語られる理由は、出雲が刀剣の材質である鉄の産地であったことと無関係ではないだろう。

(19) 三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社，p.21，1971，1987（第2刷）.

(20) 同前，p.23.

(21) 西郷信綱『古事記の世界』岩波書店，p.74，1967，1988（第23刷）.

(22) 前掲書(9)，p.54.

(23) 前掲書(10)，p.122.

(24) 前掲書(19)，p.37.

(25) 前掲書(21)，p.14.

(26) 横田健一『神話の構造』木耳社，p.39，1990.

(27) 同前，pp.179-183.

(28) 前掲書(3)，pp.183-184，190-205.

(29) 古老曰　石村玉穂宮大八洲馭天皇之世　有レ人　箭括氏麻多智　載二自レ郡西谷之葦原一　墾闢新治レ田　此時　夜刀神　相群引率　悉尽到来　左右防障　勿レ令二耕佃一　＜俗云　謂レ蛇為二夜刀神一　其形蛇身頭角　率引免レ難時　有二見人一者　破二滅家門一　子孫不レ継　凡此郡側郊原　甚多所レ住之＞　於レ是　麻多智　大起二怒情一　着二被甲鎧一之　自身執レ杖　打殺駈逐　乃至二山口一　標梲置二堺堀一　告二夜刀神一云　自レ此以上　聴レ為二神地一　自レ此以下　須レ作二人田一　自レ今以後　吾為二神祝一　永代敬祭　冀勿レ祟勿レ恨　設レ社初祭者　即還　発二耕田一十町餘一　麻多智子孫　相承致レ祭　至レ今不レ絶　其後　至二難波長柄豊前大宮臨軒天皇之世一　壬生連麿　初占二其谷一　令レ築二池堤一　時　夜刀神　昇二集池辺之椎株一　経レ時不レ去　於レ是　麿　挙レ声大言　令レ修二此池一　要在レ活レ民　何神誰祇　不レ従二風化一　即令二役民一云　目見雑物　魚虫之類　無レ所二憚懼一　隨尽打殺　言了応時　神蛇避隠　所レ謂其池　今號二椎井池一　池回椎株　清泉所レ出　取レ井名レ池　即　向二香島一陸之駅道也

(『風土記』pp.54-56.)

(30) 前掲書(26)，p.182.

(31) 金子国吉「神話伝説に表徴される剣術（刀剣）についての考察(1)」，『慶應大学体育研究所紀要』17，pp.1-18，1977.

(32) 次著二御刀本一血亦、走一二就湯津石村一、所レ成神名、甕速日神。次樋速日神。次建御雷之男神。亦名建布都神。亦名豊布都神。次集二御刀手上一血、自二手俣一漏出、所レ成神名、闇淤加美神。次闇御津羽神。

上件自二石拆神一以下、闇御津羽神以前、并八神者、因二御刀一所レ生神也。

－中略－

故、所レ斬之刀名、謂二天之尾羽張一、亦名謂二伊都之尾羽張一。

(前掲書(1), p.62.)

(33) 於レ是天照大御神詔之、亦遣二曷神一者吉。爾思金神及諸神白之、坐二天安河河上之天石屋一、名伊都之尾羽張神、是可レ遣。若亦非二此神一者、其神之子、建御雷之男神、此応レ遣。且其天尾羽張神者、逆塞一二天安河之水一而、塞レ道居故、他神不二得行一。故、別遣二天迦久神一可レ問。故爾使二天迦久神一、問二天尾羽張神一之時、答白、恐之。仕奉。然於二此道一者、僕子、建御雷神可レ遣、乃貢進。爾天鳥船神、副二建御雷神一而遣。

是以此二神、降一二到出雲国伊那佐之小浜一而、抜二十掬剣一、逆刺一二立于浪穂一、趺一二坐其剣前一、問二其大国主神一、　－中略－

如レ此白之間、其建御名方神、千引石擎二手末一而来、言下誰来二我国一而、忍忍如レ此物言。然欲レ為二力競一。故、我先欲上取二其御手一。故、令レ取二其御手一者、即取一二成立氷一、亦取一二成剣刃一。故爾懼而退居。

(前掲書(1), pp.118-122.)

(34) 故、刺二左之御美豆良一、湯津津間櫛之男柱一箇取闕而、燭二一火一入見之時、宇士多礼許呂呂岐弖、於レ頭者大雷居、於レ胸者火雷居、於レ腹者黒雷居、於レ陰者拆雷居、於二左手一者若雷居、於二右手一者土雷居、於二左足一者鳴雷居、於二右足一者伏雷居、并八雷神成居。

於レ是伊邪那岐命、見畏而逃還之時、其妹伊邪那美命、言レ令レ見レ辱レ吾、即遣二予母都志許売一令レ追。　－中略－

且後者、於二其八雷神一、副二千五百之黄泉軍一令レ追。爾抜下所二御佩一之十拳剣上而、於二後手一布伎都都逃来、猶追、到二黄泉比良坂之坂本一時、取下在二其坂本一桃子三箇上待撃者、悉逃返也。

(前掲書(1), pp.64-66.)

(35) 是年、遣二河辺臣於安芸国一、令レ造レ舶。至レ山覓二舶材一、便得二好材一。以将レ伐。時

有レ人曰、霹靂木也。不レ可レ伐。河辺臣曰、其雖二雷神一、豈逆二皇命一耶。多祭二幣帛一、遣二人夫一令レ伐。則大雨雷電之。爰河辺臣案レ剣曰、雷神無レ犯二人夫一。当傷二我身一、而仰待之。雖二十余霹靂一、不レ得レ犯二河辺臣一。即化二少魚一、以挟二樹枝一。即取レ魚焚之。遂修二理其舶一。

(『日本書紀 下』p.203.)

(36) 雷と刀剣が結びついた理由として、自然現象としての雷に注目してみると、『紀』には雷電(いなつるび)に関する記述が散見される。雷電とは、「いなずま」「いなびかり」のことであり、これから光を連想するのは自然なことであろう。『紀』神武即位前紀には比喩的表現として、「其の鵄(とび)光り曄煜(てりかかや)きて、状流電(かたちいなびかり)の如し」*といった記述もある。刀剣については、『風土記』に以下のような記述がある。

熱田社

尾張の国の風土記に曰はく、熱田の社は、昔、日本武命、東の国を巡歴りて、還りたまひし時、尾張連等が等祖、宮酢媛命に聚ひて、其の家に宿りましき。夜頭に厠に向でまして、随身せる剣を桑の木に掛け、遺れて殿に入りましき。乃ち驚きて、更往きて取りたまふに、剣、光きて神如し、把り得たまはず。即ち宮酢媛に謂りたまひしく、「此の剣は神の気あり。斎き奉りて吾が形影と為よ」とのりたまひき。因りて社を立てき。郷に由りて名と為しき**。

この件では、刀剣が光り輝く様が描かれており、そのことが「神如し」つまり神の如き神聖性をもっていることを物語っている。以上から考えると、雷と刀剣は「光」といった類似性をもって結びつけられていた可能性がある。このことを論証するには資料的に不十分であるが、現代に比べて闇が多くの時間を支配した古代において光に対する畏怖あるいは憧憬の念といったことは十分に考えられ、あながち間違いではないと思われる。

* 前掲書(10), p.208.

** 前掲書(29), p.441.

(37) 前掲書(10)上, p.202.

(38) 前掲書(5), p.115.

(39) 前掲書(1), p.62.

(40) 松前健『大和国家と神話伝承』雄山閣出版, p.36, 1986.

(41) 大林太良・吉田敦彦『剣の神・剣の英雄』法政大学出版部，p.21，1981.

(42) 七年秋七月甲戌朔丙子、天皇詔二少子部連蜾蠃一曰、朕欲レ見二三諸岳神形一。　一略一

乃登二三諸岳一、捉二取大蛇一、奉レ示二天皇一。々々不二斎戒一。其雷𩁹々、目精赫々。

天皇畏、蔽レ目不レ見、却二入殿中一。使レ放二於岳一。仍改賜レ名為レ雷。

(前掲書(10)，p.473.)

(43) 前掲書(10)，p.473.

第三節　古代神話にみられる刀剣の属性について

第一項　剣による対立相の統合　―原初的超越性―

（一）犬猪（いぬい）と剣

次に少し視点を変えて、古代人は基本的には刀剣そのものに何を感じていたのか、つまり彼らの精神世界において刀剣そのものから湧き出してくるものは何か、といったことを神話にみられる記述から探ってみたい

現在までに伝わっている神話、特に記紀神話が、大和朝廷による意図が多分に介入した政治的色彩の強いものであることは既に述べた。これについて、後にその政治色を積極的に読み込んで行きたいと考えているが、ここではまずそれ以前の原初的刀剣観を見ていこうと試みるものである。比較的政治的意図の介入が少ないといわれる『風土記』（これとて中央からの官命により編纂されたものであり、完全に政治色を払拭できるものではないのだが）に視点をむけると、『播磨国風土記』讃容郡中川里条に注目すべき一節がある。

> 昔、近江の天皇のみ世、丸部の具というものありき。是は仲川の里人なり。此の人、河内の国兔寸の村の人の賣たる剣を買ひ取りき。剣を得てより以後、家挙りて滅び亡せき。然して後、苫編部の犬猪、彼の地の廃を圃するに、土の中に此の剣を得たり。土と相去ること、廻り一尺ばかりなり。其の柄は朽ち失せけれど、其の刃は渋びず、光、明らけき鏡の如し、ここに、犬猪、即ち心に恠しと懐ひ、剣を取りて家に帰り、仍ち、鍛人を招びて、其の刃を焼かしめき。その時、此の剣、申屈して蛇の如し。鍛人大きに驚き、營らずして止みぬ。ここに、犬猪、異しき剣と以為ひて朝庭に献りき。後、淨御原の朝庭の甲申の年の七月、曾禰連麿を遣りて、本つ処に返し送らしめき。今に、此の里の御宅に安置けり[1]。

天智天皇の頃、丸部具（わにべのそなふ）という者がある剣を買い取った。その剣を所有してから後、一

家は全滅してしまった。その後、苫編部犬猪（とまみべのいぬい）という者が、その廃墟からこの剣を掘り起こした。剣は、錆びることもなく鏡のように光り輝いていた。犬猪が鍛冶師にこの刃を焼かせると、剣は蛇のように伸びたり縮んだりしたため、鍛冶師は驚いて仕事を止めてしまった。その後犬猪は、これを「異（あや）しき剣」つまり神性のある剣[2]として朝廷に献上した。

この剣の何が「異しい」のかというと、ここの記述から読み取れることは三つある。一つ目は、この剣に起因すると思われる一家の全滅である。これは間違いなく、外来金属文明であるところの剣に対する畏怖の念が現れたものであろう[3]。二つ目は、土中に埋まっていながら錆びることなく光り輝いていたことである。特に、柄は朽ち果てていたにもかかわらず、その刃は朽ちるどころか鏡のように光輝いていたという。古代中国において、焼き入れの技術は既に開発されており、後漢の頃にはこれについてかなり高度な技術を擁していた。これは高温に熱せられた鉄を水に浸し急激に冷却することによって、鉄の硬度が増す性質を利用したものである。特に刃を硬くするために利用される技術であり、当時最高の金属文明における技術であった。この剣の、特に刃が朽ちることなく輝く描写からは、畏怖の念とは裏腹に、遙か高度な金属文明に対する憧憬の念が窺われる。古代人の精神世界において、剣に対しては、この畏怖と憧憬といった相反する観念が同時に存していたようである。これは三つ目の刃を焼かせたときの剣が伸縮する様子に如実に現れている。この描写が、鉄を熱しこれを鍛えて伸ばす作剣過程に関係するであろうことは誰もが連想するところであろう。これが目の当たりに出来るところの、彼らが憧憬する金属文化そのものであった。これに「異しき剣」としての驚きを感じていた。つまり、畏怖の念をも抱いていた。原始社会において金属文化は相当のカルチャーショックであったことが予想され、それ故このような現代的感覚では矛盾するかのような把握の仕方をしていたのであろう。ここでは、畏怖と憧憬という対立する観念を同時に有する、つまり対立相を剣というものにおいて統合するような超越性が存在していたことが確認できる。

（二）尾羽張（おはばり）の剣　―「火神被殺」再考―

古代日本における原初的な刀剣観を窺わすものとして、先に火神と刀剣について取り上げた「火神被殺」の一節をあげて、もう一度別の角度から再考してみたい。

この一節の概略は、次のようなものであった。イザナミノミコトは火の神カグヅチを生

んだことによって死に至る。イザナギノミコトは悲しみ、そして持っていた十拳剣でカグヅチを斬り殺す。この刀剣から様々な神々が誕生した。

ちなみに、ここでいう十拳剣（とつかのつるぎ）（『紀』では「十握剣」）は固有名詞ではなく、その長さが「握り拳」十個分であることをもってつけられた名称であり、普通名詞として使用されている。

先の火神と刀剣に関する考察では、この剣から生まれた神々が刀剣鍛造に関係することに着目して論を構築したが、ここでは火神であるカグツチを斬った剣そのものに注目してみたい。

この一節において十拳剣は、火神を斬り殺すことに表徴されるように極めて破壊的に描写されている。刀剣は、本来的には武器であるからその破壊的性格は当然であり、言うに及ばない。特筆すべきは、同じこの剣から神々が化生するというように、同時に建設的なものとして描写されているということである。つまり、破壊的であることと建設的であること、この二つの相反する観念が同時に存していたということである。ここにおいても、対立相を統合するような超越性が存在していたことを確認できる。

そしてもう一つこの件で看過できないことがある。『記』にいう「故、斬りたまひし刀の名は、天之尾羽張と謂ひ、亦の名は伊都之尾羽張と謂ふ」[4]つまり、この十拳剣の名を天之尾羽張（あめのをはばり）または伊都之尾羽張（いつのをはばり）といったことである。『記』においては、その名称に比喩的な意味が込められている場合が多い。「天之尾羽張」の「天」は天上界のものに対する美称であり、「伊都之尾羽張」の「伊都」は「稜威で威勢の鋭いこと」[5]の意であり、両者ともさほど問題にするべきものではない。ここで注目すべきは「尾羽張」である。これについては、『記』（岩波古典文学大系）において倉野憲司・武田祐吉両氏が「意義未詳」[6]と注し、『記』（新潮日本古典集成）において西宮一民氏はこれについては注すらつけない。未詳で片づけられ、従来あまり重要視されていなかったようである。しかし、ここには重要な意味が込められているように思う。この剣について三品彰英氏は、「尾羽張は尾刃張の意で、鋒の両方の刃が張り出している剣の意である」[7]と述べる。川口陟氏も同様の見解を述べている[8]。これは非常に興味深い意見である。更に付け加えるならば、剣の両刃がついた形態に何らかの象徴性を感じ、これが強調され「尾羽張」にみるように切っ先の両の刃が大きく張った形になった。これが象徴するものは、ここで取り上げた対立相の統合と言えはしないだろうか。こういった超越性が両刃に象徴されている。片刃では象徴にならないとの理解は当然成り立つであろう。

譚を元に戻すと、ここで確認したかったことは、対立相を統合するような超越性が刀剣の属性として存在していたことである。そしてこの属性には、一切意図的なものが感じられない。つまり、自然発生的に成立したものであろうと考えられる。また、これらは何らかの因果関係において超越性を有するということではなく、それ自体で超越的である。それ故、原初的超越性と言えよう。

もっともこういったことを述べるには、史料的に弱い感は否めない。しかし、繰り返しになるが、ここで取り扱っている神話は、既に政治神話としてまとめあげる手続きを経た後のものであり、当然のことながらそれ以前の原初的な姿を知り得るものは少なくなる。筆者自身、ここで述べた対立相を統合するような原初的超越性は必ず存在していたと確信するものである。

第二項　天上と地上を繋ぐ刀剣

（一）天孫降臨神話

ここまでは政治神話的要素が比較的少ないと思われる部分についての考察であったが、次にこういった政治色を積極的に読み込んでみようと思う。従来は古代神話に介入している政治的意図を何とか排除する方向に注意が向く傾向にあったが、刀剣観が後世一面において政治的事象と密に関わることから、こういった視点は不可欠である。刀剣とからんでこれが最も顕著に現れているのが「天孫降臨神話」である。以下その一文である。

> 爾に天照大御神、高木神の命以ちて、　一略一　是を以ちて白したまひし隨に、日子番能邇邇芸命に詔科せて、「此の豊芦原水穂国は、汝知らさむと言依さし賜ふ。故、命の隨に天降るべし。」とのりたまひき。　一略一　爾に天児屋命、布刀玉命、天宇受売命、伊斯許理度売命、玉組命、并せて五伴緒を支ち加へて、天降したまひき。是に其の遠岐斯八尺の勾璁、鏡、及草那芸剣、亦常世思金神、手力男神、天石門別神を副へ賜ひて、詔りたまひしく、「此れの鏡は、専ら我が御魂として、吾が前を拝くが

如伊都岐奉れ。次に思金神は、前の事を取り持ちて、政為よ」とのりたまひき[9]。

ここで天上界にあるアマテラス（とタカギノカミ）は、アマツヒコヒコホノニニギノミコトを下界である葦原中国（あしはらのなかつくに）を治めさせるために下した。アマツヒコヒコホノニニギノミコトは、『紀』に「皇孫（すめみま）」[10]の語が見え、またアマツヒコが天皇に対する尊称である[11]ことからして、天皇家の祖先である皇祖神として位置づけられていることがわかる。尚かつこの皇祖神は、『記』に「天つ神の御子」[12]と記されていることに代表されるように、高天原の最高神であるところのアマテラスとの血縁関係が強調されたものである。この伝承は天皇を神々の代表的存在であるアマテラスの子孫とするものであり、ここにはその権威をアマテラスからの系譜において根拠づけようとする政治的意図がはっきりと現れている。この皇祖神であるところのニニギノミコトを下界に下す際、アマテラスは八坂瓊勾玉（やさかにのまがたま）、八咫鏡（やたのかがみ）、草薙剣（くさなぎのつるぎ）のいわゆる三種（さんしゅ）の神器（じんぎ）を授けたというものである。別に述べるが、三種の神器は、この天孫降臨の伝承を拠として後に皇位の象徴となる。つまり、至って政治色の強い事象であると言わざるを得ない。

記紀神話における世界は、大別して、いわゆる天上界であるところの高天原（たかまがはら）と下界であるところの葦原中国に分けられる。（正確には最下層に死者の国である黄泉国（よみのくに）があるのだが）。高天原は天つ神が住む天上であり非日常的な世界である。それに対して葦原中国は日常的な俗界である。いわば上・下に表徴されるところの対立相において捉えられる世界観である。記紀神話においては、天上界と下界というように、その世界観を垂直方向に設定している。上田正昭氏は、こういった垂直型の神話は、朝鮮における神話伝承との類似性が認められることから北方アジア的要素が強いことを指摘している[13]。現に朝鮮の『三国遺事』においては、天孫降臨が認められ、神聖なるものは天から降りてくるといった観念が支配していたことは事実である。記紀神話は、こういった北方アジア的な影響もあって、世界観を垂直方向に位置づけることにより神話伝承を体系づけ、大和朝廷の正当性に整合性を持たせるべく編纂されていった。ここには、天上界と下界を両極とする垂直方向への超越軸が形成されている。

そして、三種の神器の一つである草薙剣は、この天上と地上を繋ぐものとして描かれている。

草薙剣は日本刀剣観の中核をなすものの一つであるため、ここで少しこの剣に目を向けておきたい。記紀神話において草薙剣に関する記述がみられるのは、「スサノヲの大蛇退

治」とここで取り上げている「天孫降臨」、そして「ヤマトタケルの東征」の三ヶ所である。(「ヤマトタケルの東征」についてはここでの問題に接近し得ないので割愛する)。草薙剣の初出は先に取り上げた「スサノヲの大蛇退治」であり、この件においてスサノヲが大蛇、つまりヤマタノヲロチを斬り殺し、その体内から得られたのがこの剣である。この伝承は出雲の地を舞台として繰り広げられたいわゆる出雲神話であり、下界での譚である。しかし、この剣は『紀』によれば「神(あや)しき剣」[14] (『記』「異(あや)しき物」[15]) として、スサノヲにより天上界にあるアマテラスに献上された。つまり、この伝承において、下界から天上界に移っているということである。そして「天孫降臨」において、天上界のアマテラスから皇祖神ニニギノミコトに譲渡された草薙は、再び下界に降りる。ここには天上界と下界を行き来する草薙の姿があり、この剣が天上と地上を繋ぐものとして捉えられていたことが再確認できる。

(二) 神武天皇の東征

天上と地上を繋ぐ刀剣像が窺えるものとして、もう一つどうしてもあげておかなくてはならないのが「神武天皇の東征」である。これはいわゆる英雄伝説と呼ばれるもので、湯浅泰雄氏[16]も指摘するところであるが、未開の状態から脱却する過渡期にあらわれる伝承のようである。記紀神話は、大きく神々を語る神代と、神と人の関係を語る人代に分けられる。(『記』の場合、上巻が神代、中・下巻が人代)。この伝承が人代の最初に記されているのも代表的英雄伝説であるが故であろう。

以下、その一節である。

> 故、神倭伊波礼毘古命、其地より廻り幸でまして、熊野村に到りましし時、大熊髪かに出で入りて即ち失せき。　爾に神倭伊波礼毘古命、倏忽かに遠延為し、及御軍も皆遠延て伏しき。此の時、熊野の高倉下、一ふりの横刀を賫ちて、天つ神の御子の伏したまへる地に到りて献りし時、天つ神の御子、即ち寤め起きて、「長く寝つるかも。」と詔りたまひき。故、其の横刀を受け取りたまひし時、其の熊野の山の荒ぶる神、自

ら皆切り仆さえき。爾に其の惑え伏せる御軍、悉に寤め起きき。故、天つ神の御子、其の横刀を獲し所由を問ひたまへば、高倉下答へ曰ししく、「己が夢に、天照大神、高木神、二柱の神の命以ちて、建御雷神を召びて詔りたまひけらく、『葦原中国は、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。我が御子等不平み坐す良志。其の葦原中国は、専ら汝が言向けし国なり。　故、汝建御雷神降るべし。』とのりたまひき。爾に答へ曰ししく、『僕は降らずとも、専ら其の国を平けし横刀有れば、是の刀を降すべし。《此の刀の名は、佐士布都神と云ふ、亦の名は甕布都神と云ひ、亦の名は布都御魂と云ふ。此の刀は石上神宮に座す。》此の刀を降さむ状は、高倉下が倉の頂を穿ちて、其れより墮し入れむ。故、阿佐米余玖汝取り持ちて、天つ神の御子に献れ。』とまをしたまひき。故、夢の教の如に、旦に己が倉を見れば、信に横刀有りき。故、是の横刀を以ちて献りしにこそ。」とまをしき[17]。

カムヤマトイハレビコノミコト（神武天皇）は東征の際、熊野の地で熊野山の荒ぶる神の毒気に当たり気を失ってしまう。部下もことごとく気を失い、窮地に追い込まれる。この時、熊野の高倉下（たかくらじ）という者が、一振りの刀剣を献上した。この刀剣の霊力により、カムヤマトイハレビコは正気を取り戻す。熊野の荒ぶる神は、この刀剣を振るうまでもなく、自然と斬り殺されていた。この刀剣については、次の様ないきさつがあった。タカクラジは、アマテラスオオミカミの命により、タケミカズチがかつて葦原中国を平定した際に用いた刀剣を下界に下したという経緯の夢を見た。夢から醒めると、本当にこの刀剣があった。そこで、さっそくカムヤマトイハレビコに献上したというものである。この刀剣は、『記』によると佐士布都神（さしふつのかみ）・甕布都神（みかふつのかみ）・布都御魂（ふつのみたま）、『紀』によれば韴霊（ふつのみたま）という。

先に見た「天孫降臨神話」は神代に位置づけられるものであり、天上界と下界は区別はされるものの未だ連続性が強く見受けられた。このことはニニギノミコトが皇孫として天上から降ってくることに顕著に窺える。しかし、人代冒頭に記述されるこの英雄伝説においては、既に天上界と下界にはある程度の隔絶がみられる。これは、下界の人間であるところの高倉下が直接アマテラスからの命を受けるのではなく、「夢」[18]を介することによってこの女神と接触していることに表徴されている。これは「夢」を介してしか神々との交信が不可能な程、神々の世界と人間界が隔絶していることを物語るものである。しかし、こういった世界観が形成されつつあるにもかかわらず、この剣は天上界から下界へ降りてくる。ここにおいても、剣が天上と地上を繋ぐものとして捉えられていたことが窺われる。

更に、「天孫降臨神話」においては神（ニニギノミコト）に伴われて降臨していたのに対し、ここでは剣が単独で降りてきているという点で、天上と地上を繋ぐこの属性はより著しく顕現しているといえよう。

では、何故天上と地上を繋ぎ得たのか。それは、対立相を統合するような原初的超越性が、基本的な属性として認識されていたからであろう。それ故、天上界と下界の超越軸によって体系づけられた世界においても、この対立する両極の性質を同時に有することができ、更に神話伝承においてこの両極を繋ぐものとして描写された。つまり、原初的には、畏怖と憧憬、破壊的と建設的などのような漠然とした対立相において捉えられていたものが、神代から人代へと進むにつれて、天上と地上、天上界と下界、神霊界と俗界に集約され置き換えられたと考えられよう。

---

(1) 昔　近江天皇之世　有二丸部具一也　是仲川里人也　此人　買二取河内国兔　寸村人之賣剣一也　得レ剣以後　挙レ家滅亡　然後　苫編部犬猪　圃二彼地之墟一　土中得二此剣　土与相去　廻一尺許　其柄朽失　而其刃不レ渋　光如二明鏡一　於レ是　犬猪　即懐レ恠レ心　取レ剣帰レ家　仍招二鍛人一　令レ焼二其刃一　爾時　此剣　屈申如レ　蛇　鍛人大驚　不レ嘗而止　於レ是　犬猪　以二為異剣一　献二之朝庭一　後　淨　御　原朝庭　甲申年七月遣二曾禰連麿一　返二送本処一　于レ今安二置此里御宅一

(『風土記』pp.312 ～ 315.)

(2) 岩波日本古典文学大系において倉野憲司・武田祐吉両氏は、「異しき剣」を「神性のある剣」と注する。(『古事記 祝詞』p.314.)

(3) 剣に対する畏怖の念が窺われる記述として、同じ『播磨国風土記』揖保郡粒丘条には次のような記述がある。

所二以号二粒丘一者　天日槍命　従二韓国一渡来　到二於宇頭川底一　而乞二宿処　於葦原志挙乎命一曰　汝為二国主一　欲レ得二吾所レ宿之処一　志挙　即許二海中一　爾時　客神　以レ剣撹二海水一　而宿之　主神　即畏二客神之盛行一　而先欲レ占レ国　巡上到二於粒丘一　而飡之　於レ此　自レ口落レ粒　故号二粒丘一　(『風土記』pp.304 ～ 306.)

要約すると以下のようになる。天日槍命(あめのひぼこのみこと)が韓国(からくに)から渡ってきて、この国の主である葦原志挙乎命(あしはらのしこをのみこと)に泊まるところを与えるよう申し出た。志挙は海上にいることを許した。天日槍命は、刀剣をもって海水を掻き回してこれに宿った。志挙は、この盛んな行為に恐れをなしてしまった。

この記述において、刀剣をもって威嚇する天日槍命は、韓国から渡来したものである。この描写からは、外来の金属文明である刀剣に対する畏怖の念が如実に窺われる。

(4) 故、所レ斬之刀名、謂二天之尾羽張一、亦名謂二伊都之尾羽張一（『古事記 祝詞』p.62.）

(5) 『古事記 祝詞』p.62.

(6) 同前。

(7) 三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社，p.216，1971，1977（第２刷）.

(8) 川口陟氏は、「この剣の名称を尾羽張というのは、鋒の張った意味であり、……両刃の鋒の方が大きくなったもの」[8]であると述べる。

（川口陟『日本刀剣全史』１，歴史図書社，p.26，1973.）

(9) 爾天照大御神、高木神之命以、 一略一 是以隨二白之一、科レ詔二日子番能邇邇芸命一、此豊芦原水穂国者、汝将レ知国、言依賜。故、隨レ命以可二天降一。……爾天児屋命、布刀玉命、天宇受売命、伊斯許理度売命、玉組命、并五伴緒矣支加而天降也。於レ是副二一賜其遠岐斯八尺勾璁、鏡、及草那芸剣、亦常世思金神、手力男神、天石門別神一而詔者、此之鏡者、専為二我御魂一而、如レ拝二吾前一、伊都岐奉。次思金神者、取二一持前事一為レ政。（『古事記 祝詞』pp.124-126.）

(10) 「皇孫」の語は、第一ノ一書、第二ノ一書、第六ノ一書に見える。

（『日本書紀 上』p.146，152，160.）

(11) 前掲書(5)，p.125，参照。

(12) 前掲書(5)，p.127.

(13) 上田正昭『日本神話』岩波書店，pp.107-109,190-193，1970，1987（第23刷），参照。

(14) 前掲書(9)，p.122.

(15) 前掲書(5)，p.89.

(16) 湯浅氏は、エーリヒ・ノイマン(Erich Neumann)の言を借りて次のように述べる。

「英雄伝説を彼はドラゴン・ファイト（竜との戦い）とよびますが、ドラゴン・ファ

イトは心理学的に解釈しますと、人間の自我意識（特に知力・意志力）がだんだん成長して、情緒的な無意識の世界から独立してくる過程をあらわしいます。たとえば幼児は、まだ意識と無意識、夢と現実の区別がはっきりしない世界に生きている。未開人の心理はそれと似ているわけで、そういう状態から自我が独立してくる過程がドラゴン・ファイトの神話として表現されるのだと言います。」

（湯浅泰雄『日本人の宗教意識』名著刊行会，pp.30-31，1999.）

(17) 故、神倭伊波礼毘古命、從二其地一廻幸、到二熊野村一之時、大熊髪出入即失。　爾神倭伊波礼毘古命、倏忽為二遠延一、及御軍皆遠延而伏。《遠延二字以レ音。》　此時、熊野之高倉下、《此者人名。》賫二一横刀一、到レ於二天神御子之伏地一而　献之時、天神御子即寤起、詔二長寝乎一。故、受二一取其横刀一之時、其熊野山　之荒神、自皆為二切仆一。爾其惑伏御軍、悉寤起之。故、天神御子、問下獲二其　横刀一之所由上、高倉下答曰、己夢云、天照大神、高木神、二柱神之命以、召　二建御雷神一而詔、葦原中国者、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。《此十一字以レ音。》　我御子等、不平坐良志。《此二字以レ音。》其葦原中国者、専汝所二言向一之国。　故、汝建御雷神可レ降。爾答曰、僕雖レ不レ降、専有下平二其国一之横刀上、可レ降　二是刀一。《此刀名、云二佐士布都神一、亦名云二甕布都神一、亦名云二布都御魂一。　此刀者、坐二石上神宮一也。降二此刀一状者、穿二高倉下之倉頂一、自レ其墮入。故、　阿佐米余玖《自レ阿下五字以レ音。》汝取持献二天神御子一。故、如二夢教一而、　旦見二己倉一者、信有二横刀一。故、以二是横刀一而献耳。

（前掲書(5)，pp.150 ～ 152.）

(18) 「夢」による神々との接触は、人代以降いくつかみられる。ここでは『記』の事例をあげておく。

『記』崇神天皇「大物主大神、御夢に顯れて曰りたまひしく、『是は我が御心ぞ。故、意富多多泥古を以ちて、我が御前を祭らしめたまはば、神の氣起らず、国安らかに平らぎなむ。』とのりたまひき。」

（前掲書(5)，p.179.）

『記』垂仁天皇「是に天皇患ひ賜ひて、御寝しませる時、御夢に覺して曰りたまひけらく、『我が宮を天皇の御舍の如修理めたまはば、御子必ず眞事登波牟』とのりたまひき。」

（前掲書(5)，p.197.）

第四節　結

本章における主題は、端的に言えば、中国大陸から伝わった刀剣文化の受容の様相を明らかにすることである。ここではもう一歩踏み込んで、いくつかのポイントに絞り、かつ中国・朝鮮の刀剣観と比較しながら、東アジアを睨みつつ日本的独自性の言及を試みてみたい。

・全刀剣観における枠組み

まず、本章で取り上げた刀剣観が何に係わって存在していたか、つまり全刀剣観のどの枠組に存在していたのか、について考察してみたい。本章における前提は、当時刀剣は武器としてではなく祭器として使用されていた、つまり信仰に関わるものとして存在していたという事実であった。最初に結果ありきで論を起こしたのであるが、ここに一つの問題が潜んでいた。古代を対象とする場合、史料的には記紀神話に頼らざるを得ない部分があり、繰り返し述べてきたことであるが、これが政治神話的要素を多分に有するということである。そして、刀剣観自体、これと密接な関係をもっていることも事実であった。現代的感覚でいうと、信仰の問題と政治の問題は別の物である。従って、これに関わる刀剣観も別の枠組みで捉えられるべきであると考えがちである。実際、中国においては、武的政治闘争に関わる刀剣観と信仰・宗教にかかわる刀剣観は区別されるものであった。しかし、古代日本においては様相が異なる。このことは政治について考えれば自ずと見えてくる。これについて和辻哲郎氏は穿った論を述べる。氏によれば、「まつりごと」は初め「祭事（まつりごと）」を意味し、「祭事の総攬（一手に掌握すること）」によって国家の統一は成されたという[(1)]。「種々の地方的な崇拝が、異なれる神々の同化やあるいは神々の血統的な関係づけによって、一つの体系に編み込まれたのは、この『祭事の総攬』の反映であろう」[(2)]。つまり、意図的に体系づけられた記紀神話は、「祭事の総攬」の結果であるということである。これを従来現代的感覚から政治的であると言い、信仰と対立して捉えようとする。しかし、当時においては政治と信仰は、相容れないものではなかったということである。政治的に信仰を操作したのであって、それが「祭事の総攬」であり、これも信仰に関わる事象の範

囲内のことである。

日本の場合、表面的には武力が歴史を動かしてきた経緯があり、それ故に政治といえば武的なものといった認識がされがちである。しかし、この時代に限ってみた場合、やはり様相が異なっていたようである。和辻氏に言わせると、統一された国家における統治者と民衆の関係は、未だ「支配」ではなく「統率」であったという[3]。「統率は君主が民衆を外から支配し隷従せしめるというのではなく、民衆がその生活の内的必然として要求したものだった」[4]。当時の君主は呪術王であり、信仰に基づいた呪術によって祭事を行い民衆を統治していった。その際の道具が祭器であり、その代表的なものが三種の神器である。当時、武的「支配」が古代人にとって重視されていなかったことは、本章で取り上げた事柄でも立証できる。「神武東征」において、カムヤマトイハレビコは東国を武的に支配しようとしたが結果窮地においこまれる。つまり、武的統治は失敗すべきものであった。これは武的なものへの価値意識が低かったことの現れであろう。このことは記紀神話に、刀剣が武器として使用されている技術的な描写が極端に少ないことからも窺える。そしてこの「神武東征」において窮地を救ったのが師霊剣である。この剣は、佐士布都神・甕布都神等と記されているように、信仰を表徴するものと考えてよい。それ故、この件では、この剣をもって多くの敵を斬ったという武的描写はされておらず、敵はこの剣を振るうまでもなく排除されていた。このことは、信仰に基づく「統率」によって国家統一がなされていったことを窺わす。つまり、古代において政治は武によっては動かなかったということである。それ故、「支配」を表徴するところの武器としての刀剣は必要なく、「統率」すべく祭事が行われる際の祭器としての刀剣のみが必要であったということである。

以上に鑑み、本章で取り扱った事柄が、極めて信仰に関わるものであったことは明白である。

・神々と結び付く属性

次に、何故刀剣が信仰の世界で祭事に係われたのかということを考えると、それは神々と結びついていたからである。では何故神々と結びついたのかというと、それは以下の理由があげられた。先ず第一に原始的な神々に対する信仰を観念的に吸収あるいは融合していたこと、第二に対立相を統合するような超越性が認識されていたこと、第三に天上と地上を繋いでいたこと。

第一にあげた事柄は、遙かに高度な文明であるところの金属器が伝わったことによるカ

ルチャー・ショックが大きく関与するものと思われる。従って、いたって自然発生的事象と捉えて大過ないであろう。一つ問題になるのが「スサノヲの大蛇退治」である。この譚は、『史記』にみる「高祖と斬蛇剣」[5]の譚と非常に似通っている。従来の研究においてもこの二つは頻繁に引き合いに出される[6]。しかし、内容的には同種のものとは言い難い。「高祖の斬蛇剣」の譚は、武的権力闘争に関わるモチーフに彩られたものであり、この剣の超越性も武的実用性において認識されるものであった。それに対して、「スサノヲの大蛇退治」においては、スサノヲは武力によって大蛇を斬るのであるが、斬った剣はさして重視されず、大蛇から出て来た草薙剣のみに注目が集まる。そしてこの剣は、アマテラスに献上されたことに表徴されるように、神との係わりにおいてはじめて神聖なものであった。つまり、この一節は、あくまでも信仰の問題として位置づけられるものである。従って、この二つの譚はストーリーの型において共通性はあるものの、そこに込められているものは全く別の内容であるということである。自然発生した本来の観念を表現するに際して、外来のストーリーの型をもって神話化したケースとも考えられよう。

第二の対立相を統合するような超越性が認識されていたことで、直ちに思い起こされるのが、中国における対立観念を統合する刀剣観である。非常に似通った超越性の認識の仕方であることは確かである。ここには少なくとも東アジアにおける普遍性を見て取れる。しかし、中国においては、刀剣がそれ自体で超越的であったり神秘的であったりはせず、必ず何らかの合理的・具体的な理由づけがなされる。その代表的なものが作剣過程に求められるものであった。対して、日本においてはこのような捉え方はしない。「スサノヲの大蛇退治」や「犬猪と剣」において作剣過程を窺わせる記述はみられたが、特にこれにおける詳細な描写においてその超越性を述べようとはしない。ここでいう対立相を統合する超越性も、記述を読み込むことによってはじめて引き出せる観念であり、中国の場合のように論理立ててストレートに述べるというものではない。至って漠然としたものであり、抽象的・神秘的な捉え方である。その意味での違いは否めない。物事の基本的な捉え方の違いが著しく露呈されている。

最後に、この漠然とした対立相を集約したものが、高天原と葦原中国に表徴される天上と地上、天上界と下界、神霊界と俗界であった。刀剣はこの両極を繋ぐものとして認識されていた。神霊界と俗界を垂直方向へ設定する傾向自体、上田正昭氏[7]の説によれば、北方アジア的影響を受けたものであった。つまり、この説が妥当であるとすれば、ここには北方アジアからの流れがあり、これに関わる刀剣観においてもこの流れを否定できるもの

ではないということである。事実、中国や朝鮮においては一部の刀剣の超越性は垂直方向に求められ、天上の星に対する信仰に根拠づけられていた。しかし、この流れが全く同様の刀剣観を運んできたかというとそうではない。中国の場合は星を実際に刀剣に刻象していたのに対し、朝鮮の場合は星（の光）が天から刀剣に降下してくる。そして日本の場合は、刀剣自体が天から降りてくる。つまり、天上と地上の繋がり方自体に違いがある。ここにも、東アジアという同文化圏の中にあり、少なくともこの地域における普遍性を有しながらも、尚かつ日本的展開、独自性が確かに認められる。

・「剣の観念」

ここでいう畏怖―憧憬、破壊的―建設的といった対立相を統合するような超越性、そこから展開したと思われる天上と地上を繋ぐ属性は、古代中国・朝鮮において確認された「剣の観念」を想起させる。既に古墳時代（紀元四～七世紀）に環頭大刀が輸入されているにもかかわらず、ここで取り扱った神話を起点として、その後「剣」のみ執拗に神聖なものとして前面に押し出されることからして、こういった観念は確実に存在したものと考えられる。本章までのところで、その内容として窺われるものは、やはり対立相を統合する超越性であり、これは東アジア的普遍性に立脚しながらも日本的展開を示すものであった。中国において、剣の表裏一体の形態がもつ象徴性によりこの観念が認識されていたことは、『含象剣鑑図』[8]において初めて示唆された。日本の古代神話においても、剣の形態による象徴性は、「火神被殺」において記された「尾羽張」に窺われたが、これは表裏一体を意識したものではなく両刃がついた形態に起因すると考えられ得るものであった。つまり、同種のものを観念しながら、象徴性の起因するところが異なるということである。ここにおいても日本的展開が窺われる。そして何より、対立相を統合する超越性が、剣が神と結びつく根拠ともなっており、必然的に「剣の観念」自体が神との関係において認識されているところに、大きな日本的特徴が見出せる。

・刀剣文化受容の仕方

時間の経過に伴い、信仰と政治の区別がなされ、「祭事（まつりごと）」が「政治（まつりごと）」となる。特に、「天孫降臨神話」に由来する三種の神器は、政治的事象の中核に置かれることになる。ここには、信仰に関わることから（信仰から隔絶した）政治に関わることへの移行がみられるわけだが、これについては次の時代の事柄である。ここでは、日本における刀剣観が（政治

的事象も含めて）信仰に関わるものとして出発したことが確認できた。これは、中国における刀剣観が武的実用性を出発点としその後信仰・宗教に係わっていったことと、その発展の方向性において逆であると言える。ここに一つの受容に仕方としての特徴がある。

---

(1) 和辻哲郎『日本精神史研究』岩波書店，p.15，1992，1996（第７刷），参照。

(2) 同前。

(3) 同前。

(4) 同前，p.16.

(5) 第一章第二節第一項に既出。

(6) 例えば、三品彰英氏などがそれにあたる。
三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社，17-45，1971，1977（第２刷），参照。

(7) 上田正昭『日本神話』岩波書店，pp.107-109,190-193，1970，1987（第23刷），参照。

(8) 第一章第三節第二項に既出。

第三章　宗教に関わる刀剣観

第一節　序

（一）問題の所在と構成

前章においては、刀剣文化が受容される過程において、元来人々の精神世界を支配していた原始的信仰がいかに変化したのか、また、古代人が受け入れた刀剣像とはいかなる属性をもって感じられていたのか、といったことについて検討を加えた。いわば古代信仰に関わるもの中で、最もベーシックな部分についてであるが、これについては一応の結論をみた。

信仰の問題は人々の精神世界の最も基礎になる部分と考えられるが、これが実際の宗教活動、儀礼としてどのように顕現されていたのかということが本章における問題である。

本章における第一の課題は、前章にみたような刀剣観を根底にもちつつ、更にその上に積み上げられているであろう、実際の古代宗教における刀剣の捉えられ方、位置づけ、役割などといったものを明らかにすることにある。

さらに第二の課題として、こういった刀剣観の中世期以降へ向けての展開についても検討を加えていく。

本章の構成は、大きく古代神道[1]に関わるものと修験道に関わるものに分けられる。

神道に関わることが、日本の刀剣観の主流をなすことは、本論の結論をまたずしても明らかなことである。宗教に関して先ず問題にすべきは、日本における起点となる古代神道についてである。和歌森太郎氏は、「原始信仰というものには、神信仰と呪術信仰とがあったとしてよい」[2]と述べる。ここでも古代神道を取り扱うに際して、呪術と神への信仰の二つが注目されるべき事柄としてあげられよう。本節においては、先ず神道に関わることとして、刀剣の呪術性について検討を加え、次いで神への信仰が顕現される神社と刀剣について検討する。

こういった刀剣観の中世期以降の展開についてが本論の課題の一つであることを述べたが、この時代を取り扱うには仏教の影響を抜きにしては語れない。本来の仏教において刀剣が重視されることは、一部を除いて殆どなかった。しかし、日本古来の神道が仏教、特に密教と習合した修験道において、刀剣は重要な役割を果たす。ここにみる刀剣観は、本来の神道の流れとは分かれて、独自の展開をみせるものである。後半はこの修験道につい

て、信仰・呪術活動に焦点をあて、その中世的展開を探る。

（二）先行研究

本章の考察対象である宗教に関わる刀剣については、従来の研究で取り扱われることは殆ど無かったといってよいだろう。刀剣を研究として取り上げること自体が特殊である上に、これに関する宗教的事象を扱うことは、あったとしても非常に稀である。数少ない研究の中、刀剣そのものに焦点を当てたものばかりではないが、関連する研究としては以下のようなものがあげられる。

神道における刀剣の呪術性についてのまとまった研究は、管見する限り見あたらない。

神社と刀剣についてもさほど多くはないがしいてあげるならば、川口陟氏がその著『日本刀剣全史』において「神社と刀剣」の項を設けている[3]のが目に付く程度である。石上神宮に七支刀（しちしとう）という特異な剣が納められているが、これに関する研究としては以下の二つがあげられる。

福永光司：『道教と古代日本』[4]

宮崎市定：『謎の七支刀』[5]

修験道については、和歌森太郎氏の『山岳宗教の成立と展開』[6]（山岳宗教史研究叢書1）などもあるが、宮家準氏の研究につきるように思う。宮家氏は、周知の通り修験道研究の第一人者であり、その知識量の豊富さと論理構成の緻密さにおいて当該分野において右に出る者はないだろう。具体的な内容は、本文中においてその都度触れていくことにするが、本論において主に参考にした研究をあげると、以下の二つである。

宮家準：『修験道思想の研究』[7]

宮家準：『修験道儀礼の研究』[8]

---

(1)　本論でいう古代神道は、後に仏教や儒教などの影響から理論化されたものに限らず、それ以前の我が国に発生した古来の祖先神やアニミズム的な神々に対する尊崇を含め

た、広い意味での民族信仰をさすものとしておく。

(2) 和歌森太郎編『山岳宗教の成立と展開』(山岳宗教史研究叢書１) 名著出版, P.17, 1975, 1977 (第３刷).

(3) 川口陟『日本刀剣全史２』歴史図書社, pp.221-232, 1973.

(4) 福永光司『道教と古代日本』人文書院, 1987, 1987 (第３刷).

(5) 宮崎市定『謎の七支刀』中央公論社, 1983.

(6) 前掲書(1)

(7) 宮家準『修験道思想の研究』春秋社, 1985, 1999 (増補決定版第１刷).

(8) 宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社, 1970, 1999 (増補決定版第１刷).

第二節　刀剣の呪術性

これまでも中国道教における刀剣に触れた際などに、「呪術」の語を使用しこれについて述べてきたが、ここで改めて「呪術」の定義について踏まえておきたい。「呪術」とは、辞書的に解釈すると以下のようになる。「超自然的存在や神秘的な力に働きかけて種々の目的を達成しようとする意図的な行為。未開・文明を問わずあらゆる社会に見られる。善意の意図による白呪術(white magic)と邪悪な意図による黒呪術(black magic)とに分けられる。また専門の職能者に限られる呪術から、呪術とは明確に意識されていない行為まで多様である」[1]。更に「呪術」の種類として、類似法則にしたがった「類感（模倣）呪術」と接触法則にしたがった「感染（伝染）呪術」をあげる場合もある[2]。前者は「雨乞いのために水をまいたり、太鼓をたたいたりする呪術で、これは降雨と雷雨の模倣による類似の原理に基づく呪術」[3]であり、後者は「一度接触していたものは、離れた後も一方から他方に作用しつづけるという考え方による呪術」[4]である。

当時の呪術の様相は、今となっては非常にわかりにくいが、先ずはそれを窺わせる記述を古代神話の中から拾ってみたい。

第一項　「うけい」の呪術

（一）天安河（あめのやすかわ）のうけい

はじめに、いかにも神道的な雰囲気を漂わせる件であるが、「天安河のうけい」と呼ばれる一節に注目してみたい。

「うけい」とは古代の呪術の一種で、一般的には「神に祈って成否や吉凶を占うこと」[5]を言うが、岩波日本古典文学大系において倉野憲司・武田祐吉両氏はより詳しく「吉凶黒白を判断する場合に、必ずかくあるべしと心に期して或行為をするのをいう。書紀には『誓約』とある。卜占としての性質がいちじるしい」[6]と註し、新潮日本古典集成において西宮一民氏は「あらかじめ神に誓約した結果が現れるかどうかで、神意を占うこと。古代卜占の一種」[7]と註する。

先ずは、『記』にみられる記述をベースに概観し、その後『紀』本文及び別伝と照らし合わせながら考察進めていきた。

この件は、イザナギから海原を治めるように命ぜられたスサノヲが、根の国にある母を愛おしむあまり泣くばかりでその命に随わなかったことにはじまる。そのためイザナギから海原を追放されたスサノヲが、姉アマテラスに会いに高天原に昇っていったことに続く一説が次である。

> 爾に天照大御神聞き驚きて詔りたまひしく、「我が那勢の命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲ふにこそあれ。」とのりたまひて、　一略一　伊都の男建蹈み建びて待ち問ひたまひしく、「何故上り来つる。」と、とひたまひき。爾に速須佐之男命、答へ白ししく、「僕は邪き心無し。　一略一　異心無し。」とまをしき。爾に天照大御神詔りたまひしく、「然らば汝の心の清く明きは何して知らむ。」とのりたまひき。是に速須佐之男命答へ白ししく、「各宇気比て子生まむ。」とまをしき。故爾に各天安河を中に置きて宇気布時に、天照大御神、先づ建速須佐之男命の佩ける十拳剣を乞ひ度して、三段に打ち折りて、奴那登母母由良爾、天の真名井に振り滌ぎて、佐賀美爾迦美て、吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神の御名は、多紀理毘売命。亦の御名は奥津島比売命と謂ふ。次に市寸島上比売命。亦の御名は狭依毘売命と謂ふ。次に多岐都比売命。速須佐之男命、天照大御神の左の御美豆良に纏かせる八尺の勾璁の五百津の美須麻流の珠を乞ひ度して、奴那登母母由良爾、天の真名井に振り滌ぎて、佐賀美邇迦美て、吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神の御名は、正勝吾勝勝速日天之忍穂耳命。　一略一　是に天照大御神、速須佐之男命に告りたまひしく、「是の後に生れし五柱の男子は、物實我が物に因りて成れり。故、自ら吾が子ぞ。先に生れし三柱の女子は、物實汝が物に因りて成れり。故、乃ち汝が子ぞ。」如此詔り別けたまひき。　一略一　爾に速須佐之男命、天照大御神に白ししく、「我が心清く明し。故、我が生める子は手弱女を得つ。此れに因りて言さば、自ら我勝ちぬ。」[8]

アマテラスは、スサノヲが高天原に昇ってきたのは自分の国を奪おうとしているのだと思い、どういう訳で昇ってきたのかを問いただす。スサノヲは邪心や逆心が無いことを訴えるが、直ぐには受け入れてもらえず、アマテラスは心の潔白を示すように求める。そこでスサノヲは「うけい」をして子を生むことを提案する。ここで行われた「うけい」は、

次の様である。二神が天安河をはさんで、先ずアマテラスがスサノヲの帯びていた十拳剣(とつかのつるぎ)を貰い受け、これを三段に打ち折って天之真名井の水で清めてから口に入れ噛んだ後、吹き出した息が霧となって神々が現れた。その名をタキリビメノミコト別名オキツシマヒメノミコト、イチキシマヒメノミコト別名サヨリビメノミコト、タギツヒメノミコトという。つまり全て女神。その後スサノヲはアマテラスが所持していた玉を貰い受け五柱の男の神を生んだ。その名は、マサカツアカツカチハヤヒアメノオシホミミノミコト等である。アマテラスがスサノヲに言うには、「後に生まれた五柱の男神は私の持ち物から生まれたから我が子であり、先に生まれた女神はお前の持ち物によって生まれたからお前の子である」として区別した。そこでスサノヲはアマテラスに次のように言った。「私の心は潔白です。それ故に私の生んだ子は心のやさしい女の子でした。うけいの結果として当然私の勝ちです」。

この件で先ず注意を引くのは、「うけい」そのもののあり方に関わる事柄であるが、『記』ではこの儀式において子を生むに際して事前に生まれてくる子が男女いずれの場合に自らの潔白が証明されるのかが宣言されていないということである。それに対し、『紀』神代上にはこれに関する事柄が以下のように本文及び別伝全てに記述されている。

第六段本文

「如し吾が所生めらむ、是女ならば、濁き心有りと以為せ。若し是男ならば、清き心有りと以為せ」とのたまふ[9]。

第六段第一ノ一書

相対ひて立たして、誓ひて曰はく、「若し汝が心明浄くして、凌ぎ奪はむといふ意有らぬものならば、汝が生さむ児は、必ず當に男ならむ」とのたまふ[10]。

第六段第二ノ一書

「請ふ、吾と姉と、共に誓約立てむ。誓約の間に、女を生さば、黒き心ありと為せ。男を生さば、赤き心ありと為せ」となたまふ[11]。

第六段第三ノ一書

「汝若し奸賊ふ心有らざるものならば、汝が生めらむ子、必ず男ならむ。　一略一」とのたまふ[12]。

第七段第三ノ一書

「吾、若し不善を懐ひて、復上来らば、吾、今玉を噛ひて生めらむ児、必ず当に女ならむ。如此ば、女を芦原中国に降したまへ。如し清き心有らば、必ず当に男を生まむ。如此ば、男をして天上を御しめたまへ。且姉の所生したまはむ、亦此の誓に同じからむ」とのたまふ[13]。

いずれの場合も、生まれてくる子が男子であれば自分の心が潔白であることを事前に宣言している。これが無くては後でいくらでも辻褄を合わせることができるのであるから、「うけい」の儀式自体が成立しない。実際、『記』の一節からその感は拭えない。そもそ

も「うけい」とは『紀』神代上の諸伝にみられるように予め宣言した結果が出るかどうかによって神意を確かめるものであったのだろう。これが何らかの理由で『記』には落ちているということである。

興味深い問題ではあるが、ここではひとまず措いて、「うけい」が本来的には予め宣言あるいは心に期したことに対する卜占であったことを確認し、次に進みたい。

(二)「うけい」における剣の重視　一所有者の属性を表す剣一

この件に関する記述は、上記以外にも『記』・『紀』神代上第六段本文及び別伝でかなりの異同が認められるが、これをまとめると以下のようになる。

	アマテラス	スサノヲ	
『記』本文	玉	十拳剣	アマテラスが玉、スサノヲが剣を所持。 これを交換。
	↓	↓	アマテラスが剣を介して女神を生む。
	女神	男神	スサノヲが玉を介して男神を生む。
『紀』第六段 本文	八坂瓊	十握剣	アマテラスが玉、スサノヲが剣を所持。 これを交換。
	↓	↓	アマテラスが剣を介して女神を生む。
	女神	男神	スサノヲが玉を介して男神を生む。
『紀』第六段 第一ノ一書	十・九・八握剣	瓊	アマテラスが剣、スサノヲが玉を所持。
	↓	↓	アマテラスが剣を介して女神を生む。
	女神	男神	スサノヲが玉を介して男神を生む。
『紀』第六段 第二ノ一書	剣	八坂瓊の曲玉	アマテラスが剣、スサノヲが玉を所持。 これを交換。
	↓	↓	アマテラスが玉を介して女神を生む。
	女神	男神	スサノヲが剣を介して男神を生む。
『紀』第六段 第三ノ一書	十・九・八握剣	瓊	アマテラスが剣、スサノヲが玉を所持。
	↓	↓	アマテラスが剣を介して女神を生む。
	女神	男神	スサノヲが玉を介して男神を生む。
『紀』第七段 第三ノ一書	十握剣	玉	アマテラスが剣、スサノヲが玉を所持。
	↓	↓	アマテラスが剣を介して女神を生む。
	女神	男神	スサノヲが玉を介して男神を生む。

アマテラスとスサノヲは剣あるいは玉を介して子を生むのであるが、上図からは、いずれを介してであるにせよスサノヲが生んだ子は全て男であることがわかる。この譚の流れとしては、そもそもスサノヲに逆心はないのであり潔白が証明されるべきで、この「うけい」の勝負にスサノヲが勝つのが自然の流れである。それ故に、スサノヲの生んだ男神に「正勝吾勝勝速日天之忍穂耳命」(『記』)、「正哉吾勝勝速日天忍穂耳尊」(『紀』神代上第六段本文)、「正哉吾勝勝速日天忍骨尊」(『紀』神代上第六段第一・第二ノ一書)、「勝速日天忍穂耳尊」(『紀』神代上第六段第三ノ一書)、「正哉吾勝勝速日天忍穂根尊」(『紀』神代上第七段第三ノ一書) 等の勝ちを意味する名が見られるのであろう。これらの名が勝ちを表すことは、神代上第六段第三ノ一書の「『正哉吾勝ちぬ』とのたまふ。故、因りて名けて、勝速日天忍穂耳尊と曰す」[14]との記述からも明らかである。男神が勝ちを意味することは、『紀』神代上第六段本文及び他の全ての別伝の伝承に明記されたことである。しかし『記』は、「我が心清く明し。我が生める子は手弱女を得つ。此れに因りて言さば、自ら我勝ちぬ」として女神を生んだことにより自らの勝ちを主張する。『記』本文のストーリーを素直に読めばスサノヲが生んだのは男神であるが、ここでは女神であると主張する根拠は何であろうか。それは、「うけい」に際して両者が剣と玉を交換した事が前提にあるのだが、「先に生れし三柱の女子は、物実汝が物に因りて成れり」の記述に明らかなように、「物実(ものざね)」つまり神々が成るもとである剣がスサノヲの所有物であったことにある。つまり、ここでは誰の行為によって生まれたかということよりも、何から生まれたかが重視されている。言い換えると、間に入った剣や玉の方が優位に扱われているということである。これは剣や玉が、持ち主の心が潔白であるか邪悪であるかといった、いわゆる属性を表すものとして位置づけられているということでもある。この件について津田左右吉氏は次のように述べる。「本来は、スサノヲの命が生んだのは男であることになつてゐたに違いひない。だから女なれば心きよしとあるのは、後になつて（男神の名と矛盾を生ずるにもかゝはらず）加へられた変革であろう」[15]。これについては筆者も異論のないところである。このことが『記』において、男女の予めの宣言が落ちている理由であるとも考えられる。いずれにせよ、本来男神をもって潔白を証明し勝ちを意味していたものが女神に変わったということであり、この部分は後期的伝承であるということである。必然的に剣や玉が重視され、所有者の属性を表すような観念も後期的であると言える。

このことは『紀』神代上第六段本文からも証明できる。『紀』神代上第六段本文においても事前に剣と玉を交換することが前提としてあるのであるが、『記』と異なるところは

「如し吾が所生めらむ、是女ならば、濁き心有りと以為せ。若し是男ならば、清き心有りと以為せ」[16]として予め男が清で勝ちを表すことを宣言していることである。にもかかわらず「其の物根を原ぬれば、八坂瓊の五百箇の御統は是吾が物なり。故、彼の五の男神は、悉に是吾が児なり　一略一　其の十握剣は、是素戔嗚尊の物なり。故、此の三の女神は、悉に是爾が児なり」[17]として、神々が成るもと（「物実」、ここでは「物根」）であるところの剣を重視し、スサノヲの子が女神であることを主張する。従って、この件では予め宣言しているだけに、スサノヲはこの「うけい」に負けたことになる。（勿論、本文中に負けを認める記述はない。むしろこれを故意に落としたとも考えられる）。スサノヲは譚の流れからいって勝つべきであり、また他の全ての伝承でそうであるにもかかわらず、ここでは負けたことになっていることから考えて、この一節も後期的伝承であると考えられる。このような現象が起こったのも、剣や玉が持ち主の属性を表すような観念を重視するあまりであり、当然この観念自体後期的なものであるといえよう。

（三）剣と女性的イメージとの関連

もう一つ注目しておきたい事柄がある。それは、第六段第二ノ一書を除いて、剣から生まれる神が全て女神であるということである。例外的な第六段第二ノ一書においても、剣の所有者はアマテラスという女神[18]である。これらのことから考えて、どうも剣自体が女性的イメージと深く関係して捉えられていたようである。これは、この件が男女の対立相において譚を展開していることにも関連するであろうが、本来武器であり（日本においては当初祭器として扱われたが、その源流である中国では本来的には武器であったことから考えると、その本性は武的であると考えられる）男性的イメージを持つ剣が女性的なものと深く関連する。ここにも剣の対立相を統合するような超越性が窺われる。

以上まとめると、次のようになる。ここにみた「うけい」は、卜占つまり一種の占いであるが、これが神意により潔白を証明しようとしている点で「呪術」である。また、予め宣言した事柄に対して行われる卜占であり言語呪術[19]であるともいえる。この呪術において剣は玉とともに深く係わってきた。この事実は古くから存在したであろう。また、剣や玉が持ち主の心が潔白であるか邪悪であるかといったいわゆる属性を表すものとして位置づけられていた。これは、所有者と呪具との密接な関係に立脚した観念であり、一種の感

染呪術といえるものであろう。しかし、『記』や『紀』神代上第六段本文が後期的伝承であることからすると、こういった刀剣が所有者の属性を表現するような強い呪術性をもつようになったのは、神話時代の比較的新しい時代になってからと考えられる。また、剣に限った場合、これが女性と深く関係し剣のもつ男性的イメージと相俟って対立相を統合する超越性を有したものとして存在していたと考えられる。最後に、剣のこういった呪術性が玉とともに語られている点に注目しておきたい。いずれにせよ、この一節においては、これらが自己の内面に係わって述べられているところに特徴がある。

第二項　辟邪（へきじゃ）の呪術

（一）黄泉（よみ）国

次は、「黄泉国」の一節であるが、刀剣が典型的に呪術と関係するいまひとつの例である。

イザナミは火神を生んだことにより死んでしまうが、妻に先立たれ悲嘆に暮れていたイザナギは、これを追って死者の国である黄泉国を訪れる。そこでイザナギが見たものは、蛆がたかり膿が流れるといった変わり果てた妻の姿であり、その身体からは様々な雷（イカズチ）が生まれるといった有様であった。これに続く件が、以下の記述である。

> 是に伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時、其の妹伊邪那美命、「吾に辱見せつ。」と言ひて、即ち予母都志許売を遣はして追はしめき。　一略一　且後には、其の八はしらの雷神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾に御佩せる十拳剣を抜きて、後手に布伎都都逃げ来るを、猶追ひて、黄泉比良坂の坂本に到りし時、其の坂本に在る桃子三箇を取りて、待ち撃てば、悉に逃げ返りき[20]。

イザナギは恐れをなして逃げていく。これをイザナミは八柱の雷神に追わせるのであるが、イザナミは十拳剣を抜いて後ろ手に振りながら逃げていったというものである。ここで注目したいのが「十拳剣を抜きて、後手に布伎都都（ふきつつ）」逃げたことである。これは敵を困

らせるための動作であり、一種の呪術行為である[21]。この一節では、雷神は死者にたかる不浄なもの、あるいは自己（イザナギ）に敵対する邪悪なものとして描写されている。これを打ち払う呪術行為に剣が使用されているということである。いうなればここには辟邪の呪術が描かれているといえよう。これに関する記述は、『記』の他には『紀』神代上第五段第六ノ一書にしか見られず、当時一般的であったかどうかまで言及する説得力をここから見出すことは出来ないが、確かに剣を使った辟邪の呪術が行われていたであろうことは十分に考えられる。

（二）天若日子の死

呪術と直接関わるものではないが、こういった剣における辟邪の性格は、『記』の次の件にも如実に現れている。（この一節は、他に『紀』神代下第九段本文と第一ノ一書にみられる。）

> 此の時、阿遲志貴高日子根神到て、天若日子の喪を弔ひたまふ時に、天より降り到つる天若日子の父、亦其の妻、皆哭きて云ひしく、「我が子は死なずして有り祁理。我が君は死なずして坐し祁理。」と云ひて、手足に取り懸りて哭き悲しみき。其の過ちし所以は、此の二柱の神の容姿、甚能く相似たり。故是を以ちて過ちき、是に阿遲志貴高日子根神、大く怒りて曰ひしく、「我は愛しき友なれこそ弔ひ来つれ。何とかも吾を穢き死人と比ぶる。」と云ひて、御佩せる十掬剣を抜きて、其の喪屋を切り伏せ、足以ちて蹶ゑ離ち遣りき。此は美濃国の藍見河の河上の喪山ぞ。其の持ちて切れる大刀の名は、大量と謂ひ、亦の名は神度剣と謂ふ[22]。

この一節は、アメノワカヒコが亡くなりその喪をを弔いにきたアヂシキタカヒコネノカミを、父や妻が亡くなったはずのアメノワカヒコと間違えたことにはじまる。アヂシキタカヒコネノカミはこれに激怒し、持っていた剣で喪屋を切り伏せたというものである。ここで注意を引くのが「何とかも吾を穢き死人と比ぶる」と言って切り伏せていることである。つまり、当時死人は穢れたものとして認識されていたのであり、これを切り捨てるのが剣であった。つまり辟邪の剣の姿がここにはある。しかし、こういった剣に対する観念が本当に重要なこととして認識されていたのかというと、ここまでの論旨ではそれを肯定

するにはあまりに弱い感が拭えない。しかし、この件にはもう一つポイントがある。それは「其の持ちて切れる大刀の名は、大量(おおばかり)と謂ひ、亦の名は神度剣(かむどのつるぎ)と謂ふ」との記述である。日本の古代神話において、刀剣が重要な役割を果たしている件では、その刀剣に固有の名称が与えられる場合がある。例えば、火神を斬殺した十拳剣(とつかのつるぎ)は「天之尾羽張(あめのおはばり)」「伊都之尾羽張(いつのおはばり)」と名付けられ、大蛇から得られた剣は「天叢雲剣(あめのむらくものつるぎ)」「草薙剣(くさなぎのつるぎ)」と称され、アマテラスから高倉下に下された剣は『記』によれば「佐士布都神(さしふつのかみ)」「甕布都神(みかふつのかみ)」「布都神(ふつのかみ)」といい『紀』によれば「韴霊(ふつのみたま)」という。重要な刀剣全てに固有の名称が与えられているのではないが、固有の名称が与えられている剣が神話の中で重要な役割を果たしていることは確かである。この場合、名称の意味についてはいずれも定かではない[23]。しかし、こういった固有の名称を与えられているということは、当時においては重視された刀剣観であったことは確かであり、それが穢れを払う辟邪の要素をもったものであったこともこの記述からは十分に窺える。

(三)「神武東征」再考　―韴霊(ふつのみたま)にみる辟邪(へきじゃ)の呪術―

古代の呪術、特に辟邪の呪術を窺わせる件として、もう一度「神武東征」について考えておく必要があるだろう。ここでは重複を避けるため、本文を記さず内容のみ示しておきたい。

先ず前半は次のような内容である。カムヤマトイハレビコの命(神武天皇)は東征の際、熊野の地で山の荒ブル神の毒気に当たり気を失う。命の軍隊も皆気を失い窮地に追い込まれる。この時、熊野の高倉下(たかくらじ)という人物が一振りの剣を献上したところ、命は目を醒まし難を逃れた。その剣を受け取った時、山の荒ブル神は自然と斬り殺されていた。命の軍隊も皆、目を醒ました。ここまでが前半である。後半は、この剣の由来になる。カムヤマトイハレビコの命が高倉下にこの剣を得た経緯を聞いたところ、彼は自身の夢の話をする。夢でアマテラスとタカギの二神がタケミカズチを呼んで言うには「葦原中国(あしはらなかつくに)がひどく騒がしく乱れている。この国は汝が治めた国であるから今回も汝タケミカズチが行くと良い」と。タケミカズチが答えて言うには、「私が降らなくとも、以前にこの国を平定した剣があるのでこれを降しましょう。この剣を降す方法は、高倉下の住む倉の棟に穴をあけてそこから落としましょう」と。夢から醒めて倉を見ると本当に剣があったので献上した、というものである。この剣は『古事記』によると佐士布都神・甕布都神・布都御魂といい、

『日本書紀』によると韴霊という。これに倣って現在では一般的に韴霊剣（ふつのみたまのつるぎ）と称している。またこの剣は、「此の刀は石上神宮に座す」と記されるように、石上（いそのかみ）神宮に神の象徴として祀られている。

前半に描かれる山の荒ブル神は至って邪悪な存在として描写されておりこれを排除した剣は、言うまでもなく辟邪の剣である。そして後半に描かれていることはこの剣の神聖性の所以についてであり、その根拠は天上界にあるタケミカズチに求められている。この神は自身の代わりにこの宝剣を降した。いわば韴霊剣はタケミカズチの憑代である。この件で描かれている宝剣も、単なる武器ではない。このことはカムヤマトイハレビコがこの宝剣をもって荒ブル神を斬ったのではなく、この剣を振るうまでもなく邪悪の表徴は自然と斬り殺されていたことに明らかである。この点、古代中国呉越における泰阿剣に類似している。その上に、これが石上神宮において祀られ古代信仰に関わることからして、古代における宗教が概ねそうであったように、呪術の一形態と理解して大過ないであろう。事実、古代日本において、多くの剣が呪術の道具つまり祭器として使われていた[24]。三品彰英氏も「刀剣が天上より降下するということは、現代人の認識する客観的事実としては、そのまま容認されがたいであろうが、古代人の呪術宗教的観念と、それにもとづく祭儀実修を通じて見るならば、それほど不合理な事態とのみはいえない」[25]と述べ、一連の譚を呪術と理解する。そして、どういった呪術かといえば、言うまでもなく辟邪の呪術である。

（四）『養老令』大祓の儀における祓の刀

古代神話において刀剣がこういった呪術と関わる記述自体決して多いものではなく、その内容も特定の体系化された呪術活動と明確に結び付いていたかどうか確かなものではないが、ここにみた呪術性（呪術的傾向とでもいうべきか）を持ち合わせていたということは確かであろう。このことは、養老２年(718)に藤原不比等らが編纂し制定された古代法典『養老令』に、次のような記述があることからも明らかである。

> 凡そ六月十二日の晦の日の大祓には、中臣、御祓の麻を上づれ。東西の文部、祓の刀を上つり祓の詞を読め。訖りなば、百官の男女、祓の所に聚り集れ。中臣、祓の詞をのたまへ。卜部、解除をせよ[26]。

大祓の儀において、祓の刀が使用されているということである。大祓とは罪や穢れを払う神事である。つまり、辟邪の呪術といえるが、これが『養老令』の時代には古代法典として制定されていたということである。ここに至って刀剣の呪術性は疑いがない。

ここでは二つのことが確認できた。一つは、刀剣の自己の内面に係わり自らの潔白・清明を表すようなもので、かつ一種の感染呪術とでもいうべき呪術性である。もう一つは、刀剣の斬り払うという機能面の象徴性とも相俟って、必然的に備わったであろう辟邪の要素をもつ呪術性である。それ故後者は、一種の類感（模倣）呪術といえるであろう。

---

(1) 新村出編『広辞苑』岩波書店，p.1278，1955，1998（第５版）.

(2) 『哲学事典』平凡社，p.681，1971，1987（第 18 刷）.
石川栄吉他編『文化人類学事典』弘文堂，p.354，1994.

(3) 石川栄吉他編『文化人類学事典』弘文堂，p.354，1994.

(4) 同前

(5) 前掲書(1)，p.227.

(6) 『古事記　祝詞』p.76.

(7) 西宮一民校注『古事記』（新潮日本古典集成）新潮社，p.46，1979，1988（第７刷）.

(8) 爾天照大御神聞驚而詔、我那勢命之上来由者、必不二善心一。欲レ奪二我国一耳。……伊都男建蹈建而待問、何故上来。爾速須佐之男命答白、僕者無二邪心一。……無二異心一。爾天照大御神詔、然者汝心之清明、何以知。於レ是速須佐之男命答白、各宇気比而生レ子。故爾各中一二置天安河一而、宇気布時、天照大御神、先乞一二度建速須佐之男命所レ佩十拳剣一、打一二三段一而、奴那登母母由良爾、振一二滌天之真名井一而、佐賀美爾迦美而、於二吹棄気吹之狭霧一所レ成神御名、多紀理毘売命。亦御名、謂二奥津島比売命一。次市寸島上比売命。亦御名、謂二狭依毘売命一。次多岐都比売命。速須佐之男命、乞一下度天照大御神所レ纏二左御美豆良一八尺勾璁之五百津之美須麻流珠上而、奴那登母母由良爾、

振-二滌天之真名井一而、佐賀美邇迦美而、於二吹棄気吹之狭霧一所レ成神御名、正勝吾勝勝速日天之忍穂耳命。……於レ是天照大御神、告二速須佐之男命一、是後所レ生五柱男子者、物實因二我物一所レ成。故、自吾子也。先所レ生之三柱女子者、物實因二汝物一所レ成。故、乃汝子也。如レ此詔別也。……爾速須佐之男命、白二于天照大御神一、我心清明。故、我所レ生子、得二手弱女一。因レ此言者、自我勝云而、

（前掲書(6)，pp.74-78.）

(9) 如吾所生、是女者、則可以三為有二濁心有一。若是男者、則可以三為有二清心一。

（『日本書紀　上』p.105.）

(10) 相対而立誓曰、若汝心明浄、不レ有二凌奪之意一者、汝所生児、必当男矣。

（同前，p.107.）

(11) 請吾与レ姉、共立二誓約一。誓約之間、生レ女為二黒心一。生レ男為二赤心一。

（同前，p.109.）

(12) 汝若不レ有二奸賊之心一者、汝所生子、必男矣。

（同前，p.111.）

(13) 吾若懐二不善一、而復上来者、吾今噛レ玉生児、必当為レ女矣。如此可三以降二女於芦原中国一。如有二清心一者、必当生レ男矣。如此則可四以使三男御二天上。且姉之所生、亦同二此誓一。

（同前，pp.119-121.）

(14) 正哉吾勝。故因名之、曰二勝速日天忍穂耳尊一。

（同前，p.111.）

(15) 津田左右吉『津田左右吉全集　第一巻』岩波書店，p.441，1963.

(16) 如吾所生、是女者、則可以三為有二濁心有一。若是男者、則可以三為有二清心有一。

（前掲書(9)，p.105.）

(17) 原二其物根一、則八坂瓊之五百箇御統者、是吾物也。故彼五男神、悉是吾児、……其十握剣者、是素戔嗚尊物也。故此三女神、悉是爾児、

（前掲書(9)，p.107.）

(18) かつて、アマテラスが男神であるか女神であるか、といった論争があった。津田左右吉氏などは「日本古典の研究」なる論文で、アマテラスは必ずしも女神ではなかったという論を展開している。深入りすることは辞めるが、ここではこういった説もあ

ったことを踏まえておきたい。現在では、こういった論争を経て、アマテラスを女神であるとするのが一般的のようである。

津田左右吉『日本古典の究 上』(津田左右吉全集第一巻) 岩波書店 pp.619-626, 1963, 参照。

西郷信綱『古事記の世界』岩波書店, p.89, 1967, 1988 (第23刷), 参照。

上田正昭『日本神話』岩波書店, pp.99-100, 1970, 1987 (第23刷), 参照。

江上波夫他監修『日本古代史事典』大和書房, p.74, 1993, 1997 (第2刷), 参照。

大林太良他監修『日本神話事典』大和書房, p.24, 1997, 参照。

朝尾直弘他編『日本史辞典』角川書店, p.37, 1997, 参照。

新村出編『広辞苑』岩波書店, p.76, 1955, 1998 (第5版), 参照。

(19) 毛利正守氏は「うけい」について、「事の吉凶真偽などを知るために、あらかじめある現象が現れるならば、その兆しとして必ず結果にある事が実現するという条件を言明して行う卜占的性格を有する行為」であるとして、これを「言語呪術」と表している。

大林多良・吉田敦彦『日本神話事典』大和書房, p.64, 1997.

(20) 於レ是伊邪那岐命、見畏而逃還之時、其妹伊邪那美命、言レ令レ見レ辱レ吾、即遣二予母都志許売一。令レ追。……且後者、於二其八雷神一、副二千五百之黄泉軍一令レ追。爾抜下所二御佩一之十拳上而、於二後手一布伎都都逃来、猶追、到二黄泉比良坂之坂本一時、取下在二其坂本一桃子三箇上待撃者、悉逃返也。

(前掲書(6), pp.64-66.)

(21) 岩波日本古典文学大系において倉野憲司・武田祐吉両氏は「うしろ手で何かをするのは、相手を困らせる呪術の一つである。」と註し、同様に新潮日本古典集成において西宮一民氏も「後ろ手の動作は、相手をこまらせる呪術」と註する。

(前掲書(6)p.66、前掲書(7)p.38.)

(22) 此時阿遅志貴高日子根神到而、弔二天若日子之喪一時、自レ天降到、天若日子之父、亦其妻、皆哭云、我子者不レ死有祁理。我君者不レ死坐祁理云、取一二懸手足一而哭悲也。其過所一以者、此二柱神之容姿、甚能相似。故是以過也。於レ是阿遅志貴高日子根神、大怒曰、我者愛友故弔来耳。何吾比二穢死人一云而、抜下所二御佩一之十掬剣上、切一二伏其喪屋一、以レ足蹶離遣。此者在二美濃国藍見河之河上一、喪山之者也。其持所レ切大刀名、

謂二大量一、亦名謂二神度剣一。

（前掲書(6)，pp.116-118.）

(23) 『記』岩波日本古典文学大系で倉野憲司・武田祐吉両氏は註において未詳*とし、『記』新潮日本古典集成において西宮一民氏は「大量」に「大きな刃をもった太刀の意か」と注し「神度剣」に「神々しく鋭い剣」**と注している。また、『紀』岩波日本古典文学大系における坂本太郎氏らの註は、「大量」を「ハは刃、カリは刀であろう。朝鮮語で刀を kal という。大きな刃の刀」、「神度剣」を「出雲風土記の神門郡から出る剣の意か。」***としている。いずれの場合も定かではない。

* 前掲書(6)，p.118.

** 前掲書(7)，p.82.

*** 前掲書(9)，p.138

(24) 刀剣も他の金属文明同様に、日本列島に伝来したのは弥生時代初期にあたる紀元前三世紀末頃といわれる。伝わった刀剣は武器として使用されていたのではなく、呪術の道具つまり祭器として使われていたようである。弥生中期になると国産の刀剣を作りはじめるが、これは甚だしく巨大であったり、とても実戦に耐えられる造りでなかったりといったもので、やはりはじめから祭器として作られていたようである。具体的な事例としては、神庭荒神谷遺跡から出土した 358 本の銅剣（弥生時代中期末から後期初頭に埋納）が、武器として使える細形銅剣よりかなり大きく、祭器として使用されていたであろうことがあげられる。[1]弥生時代に伝来した刀剣が、特に銅剣において、祭器として使用されていたことは、小林行雄氏 [2]、岩永省三氏 [3]等多くの先学が指摘するところである。

1)『荒神谷遺跡銅剣発掘調査概報』島根県教育委員会，1985.

『荒神谷遺跡発掘調査概報(2)』島根県教育委員会，1986.

2)小林行雄『日本考古学概説』東京創元社，p.139，1951，1988（第 28 刷）.

3)岩永省三『金属器登場』講談社，pp.49-65，1997.

(25) 三品彰英『建国神話の諸問題』平凡社，p.256，1971，1977（第２刷）.

(26) 凡六月十二日晦日大祓者、中臣上二御祓麻一。東西文部、上二祓刀一、讀二祓詞一。訖、百官男女、聚二集祓所一。中臣宣二祓詞一。卜部為二解除一。

（會田範治『註解・養老令』有信堂，p.361，1964.）

第三節　神社と刀剣
―神の象徴としての刀剣―

神道における刀剣の位置づけは重要であるが、これをもうひとつ顕著に表すのが神社と刀剣の関係である。ここでは神社と刀剣について注目し論を進めていきたい。特に古代より現代に至るまでその命脈を保ち、刀剣と縁の深い神社として、熱田神宮、石上（いそのかみ）神宮そして鹿島神宮をあげることが出来る。この三社は『延喜式』神名張に、各々「熱田神社」[1]「石上坐布留御魂神社」[2]「鹿嶋神宮」[3]と記されている。『延喜式』とは、五〇巻から成り、藤原時平・忠平らが編集したもので、内容的には平安初期の律令社会における諸制度を記しており、当時の社会を知る上では重要文献である。これに上記三社が記されているのであるが、注目すべきは各社とも社名につづいて「名神大」と明記されている点である。「名神」とは、辞書的に解釈すると以下のようになる。「延喜式に定められた社格。名神祭にあずかる神々で、官幣・国幣を奉られる大社から、年代も古く由緒も正しく、崇敬の顕著な神々を選んだもの。名神大社、略して名神大ともいった」[4]。つまり、この三社は、当時において既に歴史のある由緒正しい著名な社であったということであり、これと刀剣の関係についてはこれから詳細に検討するが、こういった関係自体が特殊なものではなく注目に値することを物語る。

第一項　熱田神宮[5]と刀剣

（一）熱田神宮と草薙剣（くさなぎのつるぎ）の由来

> 正一位熱田太神は、神剣を以て主と為す。本叢雲剣と名く。後には草薙剣と改て名く。御社を尾張国愛智郡に齋い奉る[6]。

これは『尾張国熱田太神宮縁起』冒頭の一文であり、熱田神宮に草薙剣（叢雲剣）が深く関わること、そして当社におけるこの剣の位置づけを端的に表している。本稿ではこれ

について論考していきたい。

『尾張国熱田太神宮縁起』は、平安初期にあたる貞観16年(874)に神宮別当尾張清稲が編輯したものを国司藤原村椙が修正を加え寛平2年(890)に朝廷に奉ったもので、熱田に関する最も古い代表的縁起である。

当史料は、神剣草薙が熱田に祀られるようになった由来を述べたものであるが、概ね以下の様である。先ず、ヤマトタケルの東征をあげる。ヤマトタケルは東征に先立ち、伊勢太神宮にあるヤマトヒメを訪ね、この女神から神剣（この時点では叢雲剣（むらくものつるぎ））と嚢を授かる。その後駿河の地で賊に騙され火を放たれるが、「其の帯きたまふ所の神剣自然抽き出て、四面の草を薙ぐ」[7]つまり神剣が自ずから抜けて辺りの草を薙いだ。そして、嚢の中にあった火打ちで火を放ち賊を追い払った。これによりこの神剣を草薙という。その後ヤマトタケルは稲種公の妹である宮酢姫（みやずひめ）の所に逗留するが、「我は京華に帰って、必ず汝が身を迎んとて、即ち剣を解きて授けて曰く、此の剣を宝として持つを、我が床の守と為したまへ」[8]つまり必ず迎えに来るからこの神剣を宝とし身の守りとしなさいと言って、周囲の警告も聞かず出発した。途中気吹の山の暴悪神の毒気にあたり遂には死にいたる。次に、草薙剣の出自について、ヤマタノヲロチの一節、大蛇退治の件を述べる。つまり、スサノヲノミコトがヤマタノオロチを退治した際、その尾から叢雲剣を得た後「是神剣也」[9]として天照大神に献上したという譚である。ここまでは草薙剣そのものの由来についてであり、記紀神話、特に『日本書紀』における伝承とほぼ同様である。つまり、この剣の神聖性の根拠は古代神話に求められているということである。

つづいてこの剣と熱田神宮の由来については、以下の様に述べる。

> 日本武尊奄忽と仙化の後、宮酢姫平生の約を違ず。独り御床を守り神剣を安置したまふに、光彩日に亜り。霊験著に聞こゆ。若しも祷請の人有らば、感応は影と響と同じ。是に於いて宮酢姫親旧を会い集めて、相議し曰く、我が身衰耗、昏暁なれば事を期し難し。須く未だ瞑らざるの前に社を占め剣神を遷し奉らんべし。衆議之を感じ、其の社の処を定む。楓の樹一林有り。自然に火焼け水田の中に倒とも、光焔銷ず、水田尚熱すれは、仍ち熱田の社と号す[10]。

ミヤズヒメはヤマトタケル生前の約束を守り草薙剣を安置していたが、晩年自ら亡くなる前にこれを祀る社を定めた。それが熱田の社である。本論の主題とは関係ないが、熱田

の名の由来は、楓が水田の中に焼けて倒れたが火が消えず水田が熱せられていたので「熱田」と名付けられたということである。以上が『尾張国熱田太神宮縁起』が述べるところの熱田神宮と草薙剣の由来である。

当社と草薙剣については、『紀』神代上などにもこれに関連する記述が散見される。

＜大蛇退治＞

第八段第二ノ一書

是を草薙剣と号く。此は今、尾張国の吾湯市村に在す。即ち熱田の祝部の掌りまつる神是なり[11]。

第八段第三ノ一書

名けて草薙剣と為ふ。此の剣は昔素戔嗚尊の許に在り。今は尾張国に在り[12]。

＜ヤマトタケル東征＞

景行五十一年八月己酉条

初め、日本武尊の佩せる草薙横刀は、是今、尾張国の年魚市郡の熱田社に在り[13]。

これらはいずれも詳細に由来を述べたものではないが、熱田神宮において草薙剣が祀られていたことを示唆するものである。

次にみる『尾張国風土記』は、この剣が当社で祀られるようになった由来を示すものである。

尾張の国の風土記に曰はく、熱田の社は、昔、日本武命、東の国を巡歴りて、還りたまひし時、尾張連等が遠祖、宮酢媛命に娶ひて、其の家に宿りましき。夜頭に厠に向でまして、随身せる剣を桑の木に掛け、遺れて殿に入りましき。乃ち驚きて、更往きて取りたまふに、剣、光きて神如し、把り得たまはず。即ち宮酢姫に謂りたまひしく、「此の剣は神の気あり。齋き奉りて吾が形影と為よ」とのりたまひき。因りて社を立てき。郷に由りて名と為しき[14]。

簡単な記述ではあるが、『尾張国熱田太神宮縁起』と大筋において共通する内容であるといえよう。

以上に鑑みると、古来、当縁起に述べられているような由来で、熱田において草薙剣が

祀られていたことが再確認できる。

（二）熱田大神の象徴としての草薙剣

では、こういった祭祀において草薙剣はいかなる位置づけであったのだろうか。先ず注目しておきたいのは、当縁起にみる「須く未だ瞑らざるの前に社を占め剣神を遷し奉らんべし」[15]や「凡そ剣神を此の国に齋い奉ることは、惣て建稲種公の宮酢姫与の縁也」[16]（傍点筆者）の記述にみられる「剣神」なる語についてである。それまで頻繁に使用されていた「神剣」つまり神の剣ではなく、「剣神」という語は剣の神つまり「神」を指している。では剣が神そのものであるかというと、筆者はここではそのような解釈は不適当であると考える。このことを考察するのに理解しやすい一文が、先にあげた『尾張国風土記』に記されている。「此の剣は神の気あり。齋き奉りて吾が形影と為よ」[17]。岩波古典文学大系において秋本吉郎が註するところによれば、この場合の「神の気」は「神の力の外にあらわれた形」であり、「形影」は「形・姿の意から形代・魂代の意」[18]ということになる。つまり、剣に神の力が属性として備わっていることから神の憑代として位置づけられているということである。これについて井後政晏氏は、式内社研究会が編纂する『式内社調査報告』の「熱田神社」の項で適切な論を掲載している。それは以下の様である。「祭神の熱田大神とは、神剣草薙剣を御霊代として憑らせられる天照大神のことである。相殿として天照大神、素戔嗚尊、日本武尊、宮簀媛命、建稲種命の五柱を祀る。この相殿の神は、いづれも神剣と縁のある神々である」[19]。（傍点筆者）これによると現在では、祭神は天照大神であり、『尾張国風土記』のいうヤマトタケルは相殿（あいどの：同じ社殿に二柱以上の神を合祀すること）として扱われているようであるが、草薙剣を憑代として祀られていることは同様である。つまり、草薙剣は神そのものではなくあくまでも神の憑代であるということである。神々の世界と人間の世界がある程度区別され断絶するにつれ、人々には神そのものは把握し難いものとなる。人々は神の憑代である草薙剣を通して神を見、これを祀る。言い換えれば、この剣は神の「象徴」である。

ここで先にあげた『尾張国熱田太神宮縁起』冒頭の一節に立ち返ってみたい。「正一位熱田太神は、神剣を以て主と為す」[20]。熱田大神はそれ自体で崇拝対象には成り得ない。あくまでも神剣を主・憑代とすること、つまり「象徴」としての刀剣を介してはじめてこの祭祀は成り立っている。これは重要な事柄であり、それ故に冒頭に記されたのであろう。

この一文は、熱田大神の「象徴」としての草薙剣の姿を如実に物語っている。最初に、この一文が熱田神宮における草薙剣の位置づけを端的に表している、と述べたのはその意味である。

第二項　石上神宮[21]と刀剣

（一）布都御魂大神と神剣フツノミタマの由来

当社の祭神は、現在社伝の公称としては第一（主神）から第七まであるが、ここでは特に刀剣と所縁の深い、主神である布都御魂大神と第三の祭神である布都斯魂大神に注目してみたい。

佐伯秀夫氏[22]によれば、当社に関する中世以前の文献は、当神宮をはじめ旧社司の家にも伝わっていない。これは永禄 11 年(1568)に尾張勢の乱入をうけ諸記録が散失してしまったことによる。つまり古い縁起類が存在しないことになるが、いずれにせよこれらの由来が古代神話にあることは疑いのないところであり、『記紀』等から伺い知ることができる。ここでは次にあげた『記』の一節から論を起こしたい。

> 天照大神、高木神、二柱の神の命以ちて、建御雷神を召びて詔りたまひけらく、「葦原中国は、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。我が御子等不平み坐す良志。其の葦原中国は、専ら汝が言向けし国なり。故、汝建御雷神降るべし。」とのりたまひき。爾に答へ曰ししく、「僕は降らずとも、専ら其の国を平けし横刀有れば、是の刀を降すべし。《此の刀の名は、佐士布都神と云ふ、亦の名は甕布都神と云ひ、亦の名は布都御魂と云ふ。
> 　此の刀は石上神宮に座す。》此の刀を降さむ状は、高倉下が倉の頂を穿ちて、其れより墮し入れむ。　一略一」[23]

これはここまで既に扱った「神武東征」の一部である。簡単に振り返ると、神武天皇が東征の際、高倉下という人物が献上した刀剣によって窮地を免れた。この刀剣は、タケミカズチが以前下界を平定したものであり、これを天照大神の命により下界に下したといっ

たものである。これを佐士布都神、甕布都神または布都御魂といい石上神宮にあるとする。『紀』神武即位前紀によればこの刀剣を「韴霊」という[24]。現在一般的には、これにならって、この刀剣を「フツノミタマ」と称する場合が多い。石上神宮の主神である布都御魂大神とはこのことである。つまり刀剣が神格化され祀られているということである。そのメカニズムについては後に述べるが、この件において二つ注目すべき点がある。第一に、この刀剣が天上界から下界に降ってきていること。第二に、実はアマテラスは神武天皇を救出すべく、先ずタケミカズチに下界に降るように指示する。しかし、タケミカズチは「僕は降らずとも、専ら其の国を平けし横刀有れば、是の刀を降すべし」といってこの刀剣を下界に降した。自らその力を行使することなく、この刀剣に仮託してる。つまり、天上界の神々の超越的機能を下界において具現化するものは刀剣であるということである。ここではこの二点を確認して先に進みたい。

（二）布都斯魂大神と斬蛇剣の由来

次に第三の祭神である布都斯魂大神について考えてみたい。この祭神は、スサノヲの大蛇退治神話と所縁がある。次は、『紀』神代上第八段第二ノ一書にみる大蛇退治の一部である。

> 素戔嗚尊、剣を抜きて斬りたまふ。尾を斬る時に至りて、剣の刃少しき欠けたり。割きて視せば、剣、尾の中に在り。是を草薙剣と号く。此は今、尾張国の吾湯市村に在す。即ち熱田の祝部の掌りまつる神是なり。其の蛇を断りし剣をば、号けて蛇の麁正と曰ふ。此は今石上に在す[25]。

ここにはスサノヲが大蛇を斬った剣が石上神宮にあることが明記されている。同様の記述が、時代的には下がるが『古語拾遺』にもみられる。

> 素戔嗚神、天より出雲国の簸の川上に降到します。天十握剣〔其の名は天羽々斬といふ。今石上神宮に在り。古語に大蛇を羽々と謂ふ。言ふこころは蛇を斬るなり。〕を以て、八岐大蛇を斬りたまふ。其の尾の中に霊しき剣得つ。其の名は、天叢雲〔大蛇の上に、常に雲気有り。故以て名と為。倭武尊東に征きましし年に、相模国に到り、

野火の難に遇はしき、即ち、此の剣を以て、草を薙ぎて免るること得つ。更めて草薙剣と名づく。〕といふ。乃ち、天神に献上りたまふ[26]。

あまりに著名な神話であるが、この件で注目されてきたのは常に斬った剣ではなく大蛇の尾から発見された草薙剣のみである。しかし、大蛇を斬った剣においても「蛇の麁正(あらまさ)」「天羽々斬(あめのははきり)」という固有名詞が与えられていることからしてこれに携わる人々にとっては重要なものであったことは確かである。これが石上神宮に第三の祭神として祀られる布都斯魂大神である。このことは、現在石上神宮社務所が発行している『石上神宮略記』にも明記されており[27]、また次に紹介する『石上振神宮二坐』の記述からも明らかである。つまり、第三の祭神においても刀剣が神格化したものが祀られているということである。

（三）石上の神を象徴する剣

では、こういった祭祀のメカニズムにおける刀剣の位置づけはどうなっているのだろうか。「韴霊剣」や「蛇の麁正」「天羽々斬」が神格化して祀られるということは、アニミズム的に剣が神であると簡単に理解してよいのだろうか。「神武東征」において、タケミカズチは自分に代わりに剣を下界に下しているが、「国譲り神話」のようにタケミカズチ自身が剣となって活躍しているのではない。この件で特に注目したように、天上界の神々の超越的機能を下界で具現化するものが剣であった。あくまでも神と剣の区別はなされている。「大蛇退治」についても然りである。ここには、剣をイコール神とするモチーフはない。ここで『石上振神宮二坐』という史料に注目してみたい。当史料は成立が元禄６年(1693)頃とかなり新しいが、この問題を解決するヒントを含んでいる。

石上振神宮二座《在二大和国山邊郡石上布留村一》

第一　建布都大神

第二　布留御魂神

　加祭之神一座

第三　布留斯魂神

韴霊横刀者、武甕槌神平国之十握剣也、称二其神気一曰二建布都大神一

　　一略一

素戔嗚尊斬レ蛇之十握剣、名曰二天羽々斬一、亦曰二蛇之麁正一、称二其神気一曰二布都斯魂神一[28]　（傍点筆者）

現在社伝の公称で祭神は、第一が布都御魂大神、第二が布留御魂大神、第三が布都斯魂大神である。当史料では、第一を建布都大神、第二を布留御魂神、第三を布留斯魂神とし、表記に多少の異同が認められるが、同様の神格を示すものと解釈して大過ないであろう。問題は「部霊横刀は、武甕槌神が平国の十握剣也。其の神気を称して建布都神と曰」「素戔嗚尊蛇を斬りしこの十握剣、名を天羽々斬と曰、亦蛇の麁正曰、其の神気を称して布都斯魂神と曰」の記述である。いずれの剣も、「神の気」があるが故にそれを称して「……神」としている。『尾張国風土記』に記された「神の気」は「神の力の外にあらわれた形」[29]と理解し、これを草薙剣の属性として理解した。この場合も同様に解釈できる。従って、「神の気」といわれる属性をもった剣をもって人々は神なる超越者を見ている。ここでは「神の気」を有していることが前提となっている。その意味で神格化されているといえよう。しかし、由来となる神話・伝説において、剣をイコール神とするモチーフがないことからも、ここでは剣は神そのものではない。言い換えれば、剣そのものを崇拝しているのではなく、あくまでもその背後にある神を崇拝しているのである。つまり、剣はやはり神を示す「象徴」と解するのが適当であろう。

（四）石上に伝わる原始的超越方向

最後に『和州布留大明神御縁起』という史料に着目しておきたい。中世成立のもので現存するのもは当史料のみであるが、内容的にも非常に興味深いものを含んでいる。

倩其の御影向い来たる由を尋ぬれば、是河上より一宝剣横たわり流れの中に浮沈し、清水に臨みては上下し、恰も巨魚大壑に縦つが若し。剣に触れば岩石、或いは擘け、或いは貫き、人民之を奇しみ、執ろうと欲すれば忽ち手が裂け、揚げようと欲すれば又身を鑿つ。爰に独り貞女有りて、河水に臨みて布を洗う。此の剣布に留して流れ得ず。茲に因りて、斯所を布留と名づく。寔に所以有り。雲に乗じ、風に乗り、波に浮かび、飛行自在人間に測れず。謂ゆる神皆此れを謂うや。此れより、光に此の森は和み、跡を斯山に垂れ、即ち、布留大明神と仰せ給う者也[30]。

石上神宮は『延喜式』には「石上坐布留御魂神社」と記され、また別名「布留社」ともいわれたが、当史料ではこの「布留」の名の由来と布留大明神の影向（神の来臨）について述べている。宝剣が河上から浮沈しながら流れてくる。あたかも巨魚が大谷に放たれたかのようである。剣に触れれば岩石は裂けあるいは貫かれ、人が取ろうとすれば手が裂け、揚げようとすればその身を穿つ。独りの女性が河の水で布を洗っていたところ、剣はこの布に留まった。故にこの地を布留と名付ける。雲に乗り、風に乗り、波に浮かび、飛行自在。これを皆神という。即ちこれが布留大明神である、といったものである。

ここで注目すべきは、布留大明神であるところの宝剣が、河を流れてくるということである。一般にこれまでみてきた古代神話において、神聖なるものは天上から来臨する。これは大陸文化においても同様であった。「天孫降臨神話」や「神武東征」に代表されるように、神聖視される刀剣も天から降りてきた。つまり、刀剣の超越性の根拠は天上にあると考えられる。必然的に、刀剣自体の超越性も垂直方向に設定されるものである。しかし、この伝承では河を流れてくる。つまり、水平方向の超越性が認められる。上田正昭氏[31]は、古代日本における世界観が、水平的他界観から垂直的他界観に変貌したことを指摘する。また、完成された記紀神話における、高天原―中つ国―根の国、といった立体的世界は、北方的シャーマニズムの影響であることも重ねて指摘している。つまり、水平的方向への超越は、北方的シャマニズムの影響を受けて成った垂直方向への超越に先立って存在していたことになる。従って、この史料にみる、刀剣の水平方向への超越性は、記紀神話完成以前の古い形の刀剣観であるといえよう。

（五）石上における草薙剣

また、この『和州布留大明神御縁起』の特殊性はこれに止まらない。次は逆に新しい後期伝承と思われる部分である。当史料は冒頭より「大蛇退治」「天孫降臨」「ヤマトタケルの東征」等といった草薙剣に関する由来を述べる。それに続いて次のような記述がある。

> 之に依りて草薙剣と名づく。又、初め蛇此の剣を帯するとき、其の尾常に雲気有り。故に天叢雲剣と曰ふ。忝くも当社に留む。石上大明神と現し給う。

これによれば、草薙剣を当神宮に留め、これが石上大明神であることになる。現在、境内鎮座摂社の出雲建雄神社において草薙剣を祀っているが、この剣を石上大明神そのものとするような伝承は、記紀神話や他の説話においても管見する限り見あたらない。中世期に至り、石上に関わる人達の間で、剣に対する信仰が草薙剣に集約されるような傾向があり、これがこういった伝承を後期的に作り上げたのではないかと予想される。

第三項　鹿島神宮[32]と刀剣

（一）鹿島神宮と神剣フツノミタマの由来

鹿島神宮の祭神は、タケミカズチ神である。中世社僧が著したといわれる『当社例伝記』には、

> 生二武甕槌神一是春日第一神殿鹿嶋太明神也[33]

と記されおり、このことを確認することができる。また、同史料に

> 柳（抑）鹿嶋神祠奉レ崇事、春秋久積、霜露移々、八重神木梢緑深、大宮柱太敷立始給事、于時武（神）武天皇元年辛酉歳[34]

と記されていることから、当神宮が神武天皇元年の創祀であることが分かる。神武天皇は、神恩感謝の意から、即位の年に大和から遙か東国の鹿島にタケミカズチを祀ったと伝えられる[35]。

神武天皇が謝意を込めてタケミカズチを祀っていることからして、「神武東征」と関係が深いことは今更言うまでもないだろう。「神武東征」は、窮地に陥った神武天皇をタケミカズチが神剣フツノミタマを下して助けたというものであり、これについては既に触れているので詳細を繰り返すことはしないが、当神宮はこの神剣フツノミタマと縁が深い。事実、「韴霊剣（ふつのみたま）」と称する直刀が国宝として安置されている。

（二）二代目としての神剣フツノミタマ

先に考察した石上神宮に関連するものとして『石上大明神縁起』という史料がある。成立が元禄 12 年(1699)と比較的新しい史料であるが、これに「石上社は鹿嶋神宮と同体なり」[36]という興味深い一文がある。何故こういった認識が生まれるのであろうか。石上神宮が神剣フツノミタマと縁が深いことは既に論証済みである。この神剣が両社を関係づけたであろうことは容易に予想がつく。『神皇正統記』神武天皇の条には、このことを裏付ける次のような記述がある。

> 此剣ヲ豊布都ノ神ト號ス。ハジメハ大和ノ石上ニマシヽヽキ。後ニハ常陸ノ鹿嶋ノ神宮ニマシマス[37]。

この記述から、フツノミタマを介して両社同体の観念が成り立っていることが確認できる。

またここでは、この神剣が石上から鹿嶋に移ったようになっているが、鹿島神宮の社伝ではそのようになっていないようである。以下、現在社務所より発行されている『新鹿島神宮誌』の説明を引用してみる。

> 第十代崇神天皇は疫病に死ぬ人が多く、百姓が流離するのは自分の徳が足りないと思われ神々に厚い崇敬を捧げた。同床共殿の神々をも恐れ多いと外へ祀られ、天照大御神を倭の笠縫邑に、師霊剣を大和の布留の社にというように祀られたのである[38]。

崇神天皇が神威を恐れ天照大神を倭の笠縫邑（かさぬいむら）に遷し祀ったという記述は、『紀』崇神六年条にみられるが、神剣フツノミタマを同時に石上に遷したという伝承は記紀神話をはじめとして管見する限り見あたらない。しかし、鹿島神宮の社務所が社伝として公にしている文献にこういった説明がなされていることからすると、当神宮にはこういった伝承があったのであろう。そうすると当社には神剣フツノミタマは存在しないことになる。では、現在国宝として安置されている直刀は何か。これに関連するもとして『常陸国風土記』香島郡条に次のような記述がある。

慶雲元年、国の司、綵女朝臣、鍛、佐備の大麻呂等を率て、若松の浜の鉄を採りて剣を造りき[39]。

ここには、慶雲元年(704)に佐備(さび)大麻呂が鉄剣を造ったことが記されている。『新鹿島神宮誌』では、現在国宝として安置されている直刀と制作年代が一致することから、この直刀の作者が佐備大麻呂ではないかということ、そしてこれが二代目の神剣フツノミタマとして制作されたとみられていることを指摘している[40]。つまり、鹿島の伝承では、この神剣は石上に遷ってしまい鹿島にはない、その代わりに二代目の神剣を造ったということである。それが現存する直刀であるということである。

(三) タケミカズチの象徴としての神剣フツノミタマ

ではもう一つ掘り下げて、なぜ二代目の神剣が必要であったか。祭神であるタケミカズチは、「国譲り神話」の中では刀剣神として描かれている。しかし、このことが後世に与えた影響は武神としてのタケミカズチ像の形成であり、刀剣神としての姿が前面に出て語られることは少ない。刀剣観ということで考えた場合、重視すべきはむしろこの祭神とフツノミタマという神剣の関係である。「神武東征」の伝説に明らかなように、タケミカズチは神剣フツノミタマを抜きにしては語れない。しかし、「国譲り神話」のように両者同体ではない。あくまでも別次元のものである。タケミカズチは天上界にありそこにとどまる。フツノミタマはこの神の代わりに下界、俗界に降りる。その意味で次元が違う。それ故、下界・俗界において祭神タケミカズチを祀るためには、この神剣は不可欠なものであるということである。やはりここでもこの刀剣は神を指示する「象徴」であるといえる。『新鹿島神宮誌』「師霊剣」の項における「師霊剣は鹿島の大神のシンボルともいえるもの」との記述は、実に言い得ている。その際、この神剣が本物でなくても二代目であってももはや関係はなく、祭祀のシステムとしては機能するということである。

---

(1) 『延喜式(上)』p.324.

(2) 同上, p.303.

(3) 同上, p.340.

(4)　新村出編『広辞苑』岩波書店，p.2581，1955，1998（第５版）.

(5)　社名については、『延喜式』に「熱田神社」と記されているのをはじめ「熱田社」「熱田大明神」「熱田宮」「熱田大神宮」「熱田皇大神宮」など様々であったが、現在は「熱田神宮」と称している。

祭神は熱田大神であり、相殿として天照大神、素戔嗚尊、日本武尊、宮簀媛命、建稲種命の五柱を祀っている。

（尾張国愛智郡：名古屋市熱田区神宮）

『延喜式』、『古事類苑』神祇部七十五参照。

(6)　正一位熱田太神者、以二神剣一為レ主、本名二叢雲剣一、後改一二名草薙剣一、奉レ齋二御社於尾張国愛智郡一、

（『熱田』p.3.）

(7)　其所レ帯、神剣、自然抽出、薙二四面之草一、

（同前，p.5.）

(8)　我帰二京華一、必迎二汝身一、即解レ剣授曰、宝一二持此剣一、為二我床守一、

（同前，p.9.）

(9)　同前，p.12.

(10)　日本武尊奄忽仙化之後、宮酢姫不レ違二平生之約一、独守二御床一安一二置神剣一、光彩亜レ日、霊験著聞、若有二祷請之人一、感応同二於影響一、於レ是宮酢姫会一二集親旧一、相議曰、我身衰耗、昏暁難レ期レ事、須下未レ瞑之前占レ社奉上レ遷二神剣一、衆議感レ之、其定二社処一、有二楓樹一林一、自然火焼倒二水田中一、光焔不レ銷、水田尚熱、仍号二熱田社一、

（同前，p.12.）

(11)　是号二草薙剣一。此今在二尾張国吾湯市村一。即熱田祝部所掌之神是也。

（『日本書紀　上』p.125.）

(12)　名為二草薙剣一。此剣昔在二素戔嗚尊許一。今在二尾張国一也。

（同前，p.127.）

(13)　初日本武尊所佩草薙剣横刀、是今在二尾張国年魚市郡熱田社一也。

（同前，p.313.）

(14)　尾張国風土記曰　熱田社者　昔　日本武命　巡二歴東国一還時　娶二尾張連等遠祖宮酢媛命一　宿二於其家一　夜頭向レ厠　以二随レ身剣一　掛二於桑之木一　遺之入レ殿乃驚

更往取之　剣有レ光如レ神　不二把得一之　即謂二宮酢姫一曰　此剣神気　宜二奉レ齋之　為二吾形影一因以立レ社　由レ郷為レ名也

（『風土記』pp.441-442.）

(15) 註(9)

(16) 凡奉レ齋二剣神於此国一、惣縁二宮酢姫与二建稲種公一也、

（前掲書(5)，p.13.）

(17) 前掲書(14)，p.441.

(18) 前掲書(14)，p.441.

(19) 式内社研究会編纂『式内社調査報告』皇學館大学出版部，p.550，1982.

(20) 註(5)

(21) 社名については、『延喜式』に「石上坐布留御魂神社」と記されているのをはじめ「石上振神宮」「石上布都大神」「布都奴斯神社」「石上神社」「石上社」「布留社」「岩上大明神」など様々であったが、現在は「石上神宮」と称している。

祭神については、古来諸説あるが現在では、第一を布都御魂大神、第二を都留御魂大神、第三を布都斯魂大神、第四を宇摩志麻治大神、第五を五十瓊敷命、第六を白河天皇、第七を市川臣命とするのが社伝の公称である。

当神宮について、記紀垂仁紀などに剣を大量に製造しこれを献上した記録から、古来これを兵器庫として位置づける見解が多く見られるが、むしろこれについては諸氏の神宝である兵器を奉って祈願したという当神宮の聖域性に目を向けるべきではないだろうか。同様の見解を、石崎正雄氏*や小田基彦氏**も述べている。

（大和国山辺郡：天理市布留町布留山）

* 前掲書(19)，pp.982-983.

** 谷川健一編『日本の神々ー神社と聖地 第四巻大和』白水社，p.304，1985.

『延喜式』、『古事類苑』神祇部七十一参照。

(22) 『大神・石上』p.6.

(23) 天照大神、高木神、二柱神之命以、召　二建御雷神一而詔、葦原中国者、伊多玖佐夜芸帝阿理那理。《此十一字以レ音。》　我御子等、不平坐良志。《此二字以レ音。》其葦原中国者、専汝所二言向一之国。　故、汝建御雷神可レ降。爾答曰、僕雖レ不レ降、専有下平二其国一之横刀上、可レ降　二是刀一。《此刀名、云二佐士布都神一、亦名云二甕布都神一、

亦名 云二布都御魂一。 此刀者、坐二石上神宮一也。降二此刀一状者、穿二高倉下之倉頂一、自レ其墮入。

(『古事記 祝詞』p.152.)

(24) 前掲書(11), p.195.

(25) 素戔嗚尊、抜レ剣斬之。至二斬レ尾時一、剣刃少欠。割而視之、則剣在二尾中一. 是号二草薙剣一。此今在二尾張国吾湯市村一。即熱田祝部所掌之神是也。其断レ蛇剣、号曰二蛇之麁正一。此今在二石上一也。

(前掲書(11), p.125.)

(26) 素戔嗚神、自レ天而降二到於出雲国簸之川上一。以二天十握剣一〔其名天羽々斬。今、在二石上神宮一。古語、大蛇謂二之羽々一。言斬レ蛇也。〕斬二八岐大蛇一。其尾中得二一霊剣一。其名、天叢雲。〔大蛇之上、常有二雲気一。故以為レ名。倭武尊東征之年、到二相模国一、遇二野火難一。即、以二此剣一薙レ草得レ免。更名二草薙剣一也。〕乃、献二上於天神一也。

(『古語拾遺』pp.125-126.)

(27) 「布都斯魂大神は神代の昔、素戔嗚尊が出雲国簸の川上において、八岐大蛇を斬給いし、天羽羽斬剣(別名を十握剣、蛇之麁正、蛇韓鋤之剣、天蠅斫剣という)の霊威にます。この時、八岐大蛇の尾より出でし天叢雲剣は、天照大神に奉り三種の神器の一つとなり、天羽羽斬剣は当神宮に配祀せられ、布都斯魂大神と称え奉り邪霊退散、開運招福の御神徳を仰ぎまつる。」

(石上神宮社務所『石上神宮略記』)

(28) 前掲書(22), pp.45-47.

(29) 註(17)

(30) 倩尋二其御影向来由一、自二是河上一一宝剣横二中流一浮沈、臨二清水一上下、恰若二巨魚縦二大壑一、触レ剣岩石、或擘、或貫、人民奇レ之、欲レ執忽裂レ手、欲レ揚又鑿レ身。爰独有二貞女一、臨二河水一洗レ布。此剣留レ布不レ得レ流、因レ茲、名二斯所於布留一、寔有二所以一、

(前掲書(22), p.6.)

(31) 上田正昭『日本神話』岩波書店, p.107, 1970, 1987(第23刷).

(32) 社名については、『延喜式』に「鹿嶋神宮」と記されているのをはじめ「鹿嶋神社」「鹿嶋太神宮」「鹿島宮」「鹿島社」など様々であったが、現在は「鹿島神宮」と称し

ている。

祭神としては、武甕槌命を祀る。

（常陸国鹿島郡：鹿嶋市宮中）

『延喜式』、『古事類苑』神祇部七十九参照。

(33) 『鹿島神宮文書』p.26.

(34) 同前，p.261.

(35)『新鹿島神宮誌』p.9，参照。

(36) 石上社者鹿嶋神宮同體也

（前掲書(22)，pp.70-71.）

(37) 『神皇正統記 増鏡』p.68.

(38) 前掲書(35)，p.11.

(39) 慶雲元年　国司綵女朝臣　率二鍛佐備大麻呂等一　採二若松之浜之鉄一　以造レ剣之

（前掲書(14)，p.70.）

(40) 前掲書(35)，p.13.

第四節　修験道と刀剣

宗教儀礼における刀剣観の中世的展開が、本章におけるもう一つの主題である。

中世という時代を全体として把握しようとした場合、どうしても仏教の影響を抜きにしては語れないであろう。仏教は六世紀に日本に伝えられたが、この時代になると各方面に定着しその影響も大きなものになっていたと考えられる。日本における仏教の受容の仕方というものは、仏教が古来の神道に取って代わったり、神道とは別に仏教が独自に受け入れられたりといったものではなかったようである。いわゆる神仏習合といわれるもので、日本固有の信仰である神道と輸入されてきた仏教は、奈良時代前後から交流をもち平安時代にはいるとお互いに相容れる関係を作り出していった。この神仏習合の傾向を顕著に表すものが修験道である。本来仏教において刀剣は、一部を除いてさして重視されることがなかった。しかし、修験道においては重要な意味を持つ。ここに刀剣観における中世的展開の一つの特徴がある。本節では、これに焦点を当てて論を進めていきたい。

修験道については、宮家準氏による『修験道思想の研究』(1)『修験道儀礼の研究』(2)という大部の著がある。あまりに優れた研究であり、筆者自身、現在のところこれに何らかの異を唱えようとする意思はない。ここでは、氏の研究を基に、またこれを大いに参考にしながら本論の主題である刀剣観の問題に焦点を絞って論を構築していきたい。いわばこの部分は、宮家氏の業績をベースにした再構築であることを断っておく。

尚、修験道自体が口伝による秘密主義的な性格を多分に有するため、中世期における史料は限られている。そのため、ここでは比較的まとまった文献が著されるようになる近世期以降の記述によって補っていくことを断っておく。

第一項　修験道思想におけるシャーマニズム

そもそも修験道とは何か。先学を参考にしながら、先ずは修験道の輪郭を把握しておき

たい。

修験道とは、日本古来の神道的山岳信仰と最澄・空海がもたらした密教とが融合して成立したものである。はじめに、日本古来の山岳信仰とはどのようなものであったのかを概観してみたい。時には噴煙を吐き、時には雷鳴を山頂に轟かせる山々は、人間存在を遙かに越えた力を感じさせるものであり、古代人はこれを畏敬の念をもって見ていた。それ故に山は聖域であり、現実に人々が生活する場とは区別された他界として認識されていた。古代は様々なものに神霊が宿るとするアニミズムの支配する世界であった。記紀神話等に山の神が登場するように[3]、山も例外ではなく、その神聖性ゆえに神としてあるいは神霊の住むところとして認識されていた。古代山岳信仰に関わる神観念について和歌森太郎氏は、次のように述べる。「日本人の古い神観念には、ニギミタマとしての神霊と、アラミタマとしての神霊の二種類あったけれども、後者のアラブル神に通じるそれは、人生を脅かす不安の種子になるものを蔵しているとしておそれられた。これもその面で異常にすぐれた力を含む霊なるが故に、神ではあった」[4]。つまり、古代山岳信仰においては、神として認識される山あるいはそれに宿る神霊には様々なものがあり、大別すると信仰すべき対象としての神と悪霊的神の二種類に分類されるということである。仏教特に密教の受容によってこれらの神格に仏教の尊格がオーバーラップされていくのである。

人々は、様々な災厄の原因として認識され人々に不安を与えていた悪霊的神を、呪術をもって抑えようとした。このような役割を担っていたのが修験者であった。必然的にここで修験道のシャーマニズム的性格が浮かび上がってくる。シャーマニズムとは、辞書的に解釈すると次のようになる。「トランスのような異常心理状態において、超自然的存在と直接的接触、交渉をなし、この過程で卜占・予言・治病・祭儀などを行う呪術一宗教的職能者（シャーマン）を中心とする宗教現象」[5]。シャーマニズムにおける超自然的存在（神仏）との直接接触・交渉の仕方としては、憑霊（ポゼッション）や脱魂（エクスタシー）があげられる[6]。後に述べるが呪術儀礼において修験者が崇拝対象（例えば不動明王）と同化する現象は、一種の神霊が修験者に憑依する憑霊といえるし、また中世の文献には脱魂に関わると思われる修験者の他界遍歴の記述がみられる[7]。つまり、修験道はシャーマニズム的世界そのものであるということである。

では、シャーマンとしての修験者が実際に呪術を行うための能力を得るためには、どのような過程が必要であったのだろうか。これについて、宮家氏は次のように述べる。「まず修験道の宇宙観では、現実の世界と大日如来、不動明王などの諸仏諸尊のすむ世界（仏

の世界、霊界）の二つのものが考えられる。そして現実の世界の諸現象は仏の世界の神仏や諸霊の働きに帰せられている。その際、山岳が諸仏諸尊のすむ霊界と考えられている。修験者は元来諸仏諸尊と同じ性格をもっている。ただその能力を開発しないのである。そこで崇拝対象を象徴する衣裳をつけて、諸仏諸尊等のいる山岳に入って修行することによって、即身即仏の境地に達するように修行をつまねばならない。そしてこの境地に到達した修験者は、霊界の仏と同じ力を持つものとなるのであるから、当然現実の世界の諸災厄の原因を知りこれを除くことも可能となる。こうした前提に立って呪術宗教活動がいとなまれるのである」[8]。つまり、修験者が呪術的活動を行うためには、他界である山岳において諸仏諸尊と直接接触、交渉することによってその能力を獲得することが前提条件として必要であるということである。

ここには崇拝対象に対する信仰と呪術の密接な関係がみられる。結論を先取りしてしまった感もあるが、以後、刀剣観に焦点を絞り、崇拝対象に対する信仰に関わるものと実際の呪術宗教活動に関わるものを分けて考察していきたい。

第二項　不動信仰と刀剣

（一）主要な崇拝対象としての不動明王

修験道における宗教活動において崇拝対象と直接接触、交渉することが重要であることは述べたが、崇拝対象といっても修験道の場合様々である。刀剣観との係わりにおいて最も重要な崇拝対象としては、不動明王をあげることができる。

鎌倉前期の説話集『宇治拾遺物語』には、次のような記述がある。

> 今は昔、叡山無動寺に、相応和尚と云人おはしけり。比良山の西に、葛川の三瀧といふ所にも、通て行給けり。其瀧にて、不動尊に申給はく、「我を負にて、都卒の内院、弥勒菩薩の御許に卒て行給へ」と、あながち申ければ、「極てかたき事なれど、強ひて申事なれば、卒てゆくべし。其尻をあらへ」と仰ければ、瀧の尻にて、水あみ、尻よくあらひて、明王の頭に乗て、都卒天にのぼり給ふ[9]。

これは、平安初期の人物であり、比叡山回峰行の開祖といわれる相応が葛川の瀧で修行し、不動明王の頭に乗って都卒天に行ったという譚である。ここには不動信仰が如実に表れている。不動明王は他でも重要な崇拝対象として扱われている[10]。宮家氏によれば[11]、この尊格は平安時代末期から鎌倉時代には修験道において主要な崇拝対象となっていた。

（二）不動明王と調伏（ちょうぶく）の機能

では、この不動明王とは、本来中国密教においてどのような尊格として捉えられていたのだろうか。頼富本宏氏は、これについて次のように述べる。「不動明王、降三世明王、孔雀明王などの『明王』と呼ばれる一群の尊格たちは、ほとけの怒りを積極的に活かすという密教的発想と役割において成立したものであって、それ以前の仏教ではまだ確立していない」[12]。つまり、密教に特有の尊格ということになる。また、次のようにも述べる。「明王という言葉は、もともと『知識の王者』というニュアンスであったが、知識はすぐに呪的な力と結びつくために、そういう呪的降伏力のある忿怒のほとけたちを、明王と呼ぶことになったのである。明王は、原則として恐ろしそうな姿をしている。その姿によって、外敵や内なる煩悩などの悪しきものを打ち倒そうとするのである」[13]。こういった機能を仏教では「調伏（ちょうぶく）」という。調伏とは、「対外的には敵意のある者を教化して悪心を捨てさせ、障害をもたらすものを降伏させること」[14]である。このことは、不空三蔵(705-774)が訳したと伝えられる『底哩三昧耶不動尊聖者念誦秘密法（ちりさんまやふどうそんしょうじゃねんじゅひみつほう）』[15]に、不動明王について「諸の衆生を教化し調伏す」[16]と記されていることからも窺える。つまり不動明王は、「調伏の働きを示す仏」[17]なのである。

（三）調伏の機能を果たす知恵の剣

また、不動明王はその武器として、智慧の剣を所持している。この剣については『大日経』に記述がある。『大日経』とは、正名を「大毘盧遮那成仏神変加持経（だいびるしゃなじょうぶつじんぺんかじきょう）」といい、唐の善無畏（ぜんむい）の訳と伝えられる。七巻から成り、密教の教理を体系的に説くものである。以下その引用である。

利刃を持ち、羂索を以つ所以は、如来の忿怒の命を承け、尽く一切衆生を殺害せむと

欲すれば也。羂索は是れ菩提心の中の四摂の方便なり。此れを以て降伏せざる者を執繋し、利き慧刀を以て、其の業寿の無窮の命を断ち、大空に生ずるを得せ令むる也[18]。

「利き慧刀を以て、其の業寿の無窮の命を断ち」の記述に明らかなように、不動明王の所持する智慧の剣は調伏の機能をもって語られており、この働きには欠かすことのできないものであるといえよう。

では、主に中世以降日本で展開した修験道における不動明王像とは、如何なるものであったのだろうか。著作の時代は少し下がるが、修験道の教典である『聖不動経』[19]には次のような記述がある。

爾時大会に一の明王有り。是大明王は大威力有り。大悲徳の故に青黒の形を現じ、大定徳の故に金剛の石に坐し、大智慧の故に大火焔を現じ、大智の剣を執って貪瞋癡を害し、三昧の索を持して難伏の者を縛す[20]。

修験道においても、不動明王は調伏の機能をもって語られている。また、「大智の剣を執って貪瞋癡を害し」とあるように、ここでも不動明王の調伏の機能に、その所持する知恵の剣が重要な働きを果たしていることが窺える。

以上みてきたように、修験道において主要な崇拝対象となるに至った不動明王は、元来密教においても（日本において修験道として展開した後も）、自己に敵対するものを調伏するものとして人々に認識される尊格であった。言い換えると、調伏の機能をもって不動明王の特徴とすることができる。このことが、悪霊的超越者を呪術によっておさえようとした山岳信仰において、不動明王が主要な崇拝対象になるに至った要因ではないだろうか。また、所持する智慧の剣は、不動明王の調伏の機能において重要な位置をしめるものであった。智慧の剣なしには調伏は果たせないのであり、もしそれなしには不動明王たりえないことも確認できた。

第三項　修験者の呪術宗教活動と刀剣

（一）呪術活動としての調伏

修験者は、実際にはどのような呪術的宗教活動を実践していたのだろうか。『山伏二字義』[21]には、次のような記述がある。

既に法性真如の宝山に入り無明煩悩の怨敵を降伏す故に山伏と名く[22]。

修験者の別称を「山伏」というが、この記述によると、「山伏」の二字は、宝山に入るという意味の「山」の字と、敵を降伏（調伏）させるという意味の「伏」の字を合わせたものであるという。これから理解すると、修験者の宗教活動は主に山岳における修行と調伏にあり、呪術活動となるとやはり調伏が中心となっていたと考えられる。実際の呪術儀礼における調伏は、人々の不幸をもたらす原因を邪神・生死霊・動物霊等の影響とし、これを排除することを目的として行われるものであった。

（二）呪術儀礼における不動明王との合一

修験者は調伏などの呪術儀礼において、崇拝対象である不動明王と合一したうえで、その眷属（守護霊）などを操作し目的を果たそうとする。宮家氏は、これに関する顕著な例として、調伏法の次第集である『大聖不動明王深秘修法集』[23]に、調伏法実施に先立って行う「修験道不動即我法」が収録されており、ここで「不動即我。我即不動也。本尊御心我身に入る。我心本尊の御身に入れ奉る。本尊と我と無二無別に一身也」[24]との観法がこころみられていることを指摘している[25]。

修験者が不動明王と一体になろうとする現象が顕著に窺えるものとして、彼らの衣体に注目してみたい。修験者の衣体について『謡曲集』には「それ山伏といつぱ役の優婆塞の行儀を受け、その身は不動明王の尊容を象り」[26]と記されており、『渓嵐拾葉集』には「問。山伏の行体如何。答。相伝云。義如くは。不動の形体也云云」[27]と記されている。つまり、修験者の衣体は、彼らが崇拝対象である不動明王と一体になろうとすることから、不動明王にかたどられていたのである。

（三）知恵の剣と柴打・刀印

中世期に成立した『修験修要秘決集』[28]『彦山修験秘密訣信口決集』[29]等には、修験者の衣体として柴打というものが記されている。この柴打について『修験秘記略解』[30]には、次のような記述がある。

> 柴打者。柴燈護摩ノ小木乳木等ヲ打切ル太刀ナリ。又ハ採二小木於入一レ峰。又ハ常爐壇ニテモ護摩木ヲ裁切スルニ鉞斧ナトヲ用ルナリ。尚太刀小刀ニテキラス。刃ヲ取用等皆柴打ト名ク。入護摩ノ時降魔ノ利剣ヲ振フコトアリ。是ナリ[31]。

つまり、柴打とは護摩などの時に小さな木を切る刀のことであるが、「入護摩ノ時降魔ノ利剣ヲ振フコトアリ」とされていることから、これが調伏の機能を有する不動明王の利剣を象徴的に意味していることは十分に考えられる。宮家氏も、山伏が携行する柴打が不動明王の智剣を象徴していることを指摘する[32]。

また、代表的な調伏法として九字があげられるが、九字の修法とは、再度宮家氏の論を引用すると、「臨兵闘者皆陳烈在前の九つの呪をそれぞれに充当された九印を結びながらとなえたのちに不動明王の刀印によって四本縦、五本横の線を空中に書くものである」[33]。ここでは、修験者の背後に不動明王の存在があることに注意しておきたい。また、九字をきる意味について、『修験故事便覧』[34]には次のようにある。

> 五隠魔。煩悩魔。死魔。及ビ一切ノ悪魔魔民ヲ切断セザラン[35]。

この記述から解釈すると、九字をきることの意味は、調伏すべき一切の対象を切ることにあるようである。この場合、切るといってもそれは目に見える相手を実際の刀剣で斬るのではなく、刀印という動作で一種の観念によって切っているのである。この刀印が不動明王の智慧の剣を表現していることは明らかである。

古代日本には、一塊の土に対する儀礼は山全体に対する儀礼である、といった考え方があった。これは、先にも触れたが、類感呪術といわれるもので、「類似法則にしたがって似たものは似たものを生じる」[36]という観念に基づくものである。つまり、土と山の類似性から、土に対する呪術は山全体に対する呪術と等しい結果が得られるというものである。

修験道における呪術儀礼は、類感呪術の要素を多分に有している。具体的には、修験者は智慧の剣と類似性をもつ柴打という刀を所持し呪術儀礼を行うことにより、不動明王と同様の調伏の機能を実現しようとする。また、九字という呪術儀礼では、智慧の剣を刀印で模倣することによって、これもまた同様の効果を得ようとする。

ここでは柴打や刀印が智慧の剣を象徴的に意味することが明らかになったが、これは両者（柴打・刀印と智剣）が類似性をもつことによって成り立つ関係である。しかし、こういった現象は二次的ともいえるものである。むしろ重要なのは、ここにみる呪術活動の大前提に、修験者が智慧の剣をもって不動明王を認識しているという事実があることである。これは、不動明王が智剣を所持するという一種の隣接性によって成り立っている関係であるが、この意味で智剣が不動明王の象徴であることも確かである。

ここにみた調伏に代表される呪術は、あくまでも不動明王に対する信仰が前提になって成り立つ宗教活動である。ここに、古代神道において別々であった超越者（神）への信仰と呪術の統合がみられる。言い換えると、神を象徴する剣と呪具としての剣の一致がみられるということである。これが、刀剣観における一つの中世的展開である。

---

(1) 宮家準『修験道思想の研究』春秋社，1985，1999（増補決定版第１刷）.

(2) 宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社，1970，1999（増補決定版第１刷）.

(3) 山の神が登場する代表的なものとして「火神被殺」の件があげられる。ここでは斬り殺された火神から山に係わる神々が化成するが、『記』の例によると次のような神々があげられる。正鹿山上津見神・淤縢山津見神・奥山上津見神・闇山津見神・志芸山津見神・羽山津見神・原山津見神・戸山津見神

(『古事記 祝詞』p.62.)

(4) 和歌森太郎編『山岳宗教の成立と展開』(山岳宗教書叢書１)名著出版, p.16, 1975, 1977（第３刷）.

(5) 小口偉一・堀一郎監修『宗教学事典』東京大学出版会，p.249，1974.

(6) 憑霊とは、シャマンに外在する神や神霊がシャマンにたいして直接に超自然的な影響力を及ぼすことを言い、脱魂は、シャマンの魂がその身体を離脱して神や神霊の世

界を訪れ彼らと直接接触することを言う。

佐々木宏幹『シャーマニズム』中央公論社，pp.28-29，1980，1988（第４版），参照。

(7)　『日本霊異記』にみられる、役小角が空を飛んだ譚などが有名。これは一種の霊界旅行であり、脱魂（エクスタシー）体験をもとにした伝承と解される。

(8)　前掲書(2)，p.6.

(9)　『宇治拾遺物語』p.424.

(10) 一例をあげると、『平家物語』巻第五「文覚荒行」には、文覚を不動明王の命によって童子が助けた譚が記されている。

(11) 前掲書(1)，p.417.

(12) 頼富本宏『密教』講談社，p.131，1988，1989（第２刷）.

(13) 同前，pp.136-137.

(14) 中村元『新・仏教辞典』誠信書房，p.373，1980，1986（増補第７刷）.

(15) 不空の訳と伝えられ、彼が大日経息障品の疏と一巻の底哩三昧耶経に基づいて新たに編集したと想像されるものである。不空とは、唐代の僧で北インド人であるがセイロンに渡って密教を学び、教典を集めて中国に帰り、多くの教典を訳して密教を広めた。四大訳経家の一人である。諡を不空三蔵という。

(16) 『大正新脩大蔵経第二十一密教部』p.15.

(17) 前掲書(2)，p.447.

(18) 所以持利刃以羂索者、承如来忿怒之命。尽欲殺害一切衆生也。羂索是菩提心中四摂方便。以此執繫不降伏者。以利慧刀。断其業寿無窮命。令得大空生也。

(『大正新脩大蔵経第三十九経疏七』p.633.)

(19) 僅か百十二字からなる教典で、不動明王の形像等を記す。

日本において不動信仰の旺盛とともに偽作されたものと思われるが、広く行者の間で訓読するのを慣例としていたことからすると、日本における修験道の状況を知る上では重要な史料であることには変わりない。

(20) 爾時大会㆓有㆒一明王㆒。是ノ大明王㆓有㆒大威力㆒。大悲ノ徳故現㆒青黒ノ形㆒。大定ノ徳故坐㆒金剛石㆒。大智慧故現㆒大火焔㆒。執㆒大智ノ剣㆒害㆒貪瞋癡㆒。持㆒三昧ノ索㆒縛㆒難伏者㆒。

(『修験道章疏　一』p.289.)

(21) 修験道の開祖といわれる役小角相伝の秘記のうち山伏に関する事柄に宥鏝が註を付

けたもの。正保２年(1645)刊行。

(22) 既入二法性真如ノ宝山一降二伏無明煩悩ノ怨敵一故名二山伏一

(『修験道章疏 三』p.38.)

(23) 松齋尊海（1826-1892）が、大先達について伝授した修験道の秘法を収集したもの。

(24) 不動即我。我即不動也。本尊御心入二我身一。我心奉レ入二本尊之御身一。本尊ト与レ我無二無別而一身也

(『修験道章疏 一』p.215.)

(25) 前掲書(2)，p.502.

(26) 『謡曲集 下』p.175.

(27) 問。山伏ノ行体如何　答。相伝云。如レ義者。不動ノ形体也云云

(『大正新脩大蔵経第七十六続諸宗部七』p.520.)

(28) 日本大蔵経編纂会『修験道章疏 二』名著出版，p.406，1985.

『修験修要秘決集』は、修験道切紙とも呼ばれ、大永年間（1521-1528）に阿吸房即伝が五十通の大事口決を集成したものである。

(29) 同前，p.518.

彦山修験書の一つで、阿吸房即伝の相承する切紙二十一通を集めたもの。

(30) 元禄 15 年(1702)に、醍醐寺三宝院門跡第三十五世房演大僧正（1667-1736）が、山伏元起・山伏字義など十一項につて記したもの。

(31) 『修験道章疏 一』p.602.

(32) 前掲書(1)，p.422.

(33) 前掲書(2)，p.478.

(34) 日栄が修験道関係の故実について四十九項目にわたって解説したもの。享保 15 年(1730)に火災に遭い原稿のみを出したという記述が文中にみられ、このことから大凡の成立年が予想される。本書のよってはじめて明らかになる由来因縁も多く、修験道関係の名著とされてる。

(35) 『修験道章疏 三』p.562.

(36) 『哲学辞典』平凡社，p.681，1971，1987（第 18 刷）.

第五節　結

・古代神道における二つの呪術性

古代神道においては二つの呪術性が確認できた。

一つは「うけい」にみられ、潔白や清明などのような自己の内面に関わる呪術性であった。これは、後に、刀剣が元の持ち主の属性を表すような傾向をもち、一種の感染呪術とでもいうようなものであった。

二つめは、刀剣の切り払うという機能的特性とも相俟って、必然的に備わったであろう辟邪の要素をもつ呪術性である。一種の類感呪術といえよう。これは大祓の儀に明らかなように、後世に受け継がれた呪術性である。

ここで直ちに思い起こされるのが、『抱朴子』等に代表される中国道教にみられた辟邪の剣である。古代日本における刀剣の呪術性には、中国からの流れを感じさせるものがある。これを裏付けるものとして、特異な形状をした「七支刀（しちしとう）」という剣がある[(1)]。その形状とは、一本の剣の刀身の左右両側に互い違いに三本ずつ枝のように剣がついたものである。この七支刀は、現在、石上神宮に納められている。『日本書紀』神功五十二年丁卯条に、「則ち七枝刀一口・七子鏡一面、及び種種の重宝を献る」[(2)]と記されているのが、この剣に当たると伝えられている。この剣は百済から同盟の誓いとして日本に献上されたと伝えられるものであるが、福永光司氏はその銘文が『抱朴子』の記述内容と共通することなどをあげ、更に以下のように述べる。「要するに、七支刀制作の目的は、西暦一世紀、漢の王朝に代わって『新』という王朝を建てた皇帝王莽が、北斗七星を象った『威斗』と呼ばれる長さ二尺５寸の五石（五色の薬石と青銅）の鋳造物によって『衆兵を厭勝する』として勝利を禁呪った（漢書王莽伝）ように、この七支刀の道教的・呪術的な威力によって『百兵を避ける』すなわち敵の大軍を撃退して、大勝利を得ることにあったのである」[(3)]。つまり、この七支刀は戦勝を祈願してのものであったが、その形状の特異性から考えて、この剣をもって敵を多く斬り倒すというものではなく、あくまでも呪具であったことは明白である。且つそこには道教的な辟邪の呪術が内在しているということである。このことからして、辟邪の呪術における中国から朝鮮そして日本という流れは明らかである。

・神の象徴としての刀剣

神道における刀剣観の一側面として、神社と刀剣に焦点を当てて論を進めてきたが、ここでは特に熱田神社、石上神宮、鹿島神宮を中心に考察を加えた。

ここで題材として扱った事柄はいつ頃を対象としているのかということを確認しておきたい。

まずその始まり、つまり起点についてみてみたい。年代順に整理すると、石上神宮の創祀は社伝の公称によれば神武天皇即位元年と伝えられ、これが一番古いことになる。次に、熱田神社は『尾張国風土記』等によればミヤズヒメがこの社を定めたのであるが、これは景行天皇の頃である。最後に、『常陸国風土記』等によれば、鹿島神宮において二代目師霊剣が造られたのは文武朝と伝えられ、これはかなり新しいことになる。

こういった伝承が、現在まで殆ど変わることなく伝えられている。つまり、神道関係、特に神社との係わりにおいては、古代において当初確立した観念が変わらずに現代に伝えられているということである。

ここにみた刀剣観で、何を差し置いても特筆すべきは、刀剣が神々の「象徴」[(4)]として機能していたということである。このことは、日本の刀剣観において最も大きな特徴の一つであり、非常に重要な事柄である。大陸における刀剣観において、特定の刀剣が神を象徴するようなことはなかった。

また、ここには一つの前提が潜んでいる。熱田神社の草薙剣は「ヤマトタケルの東征」に所縁が深く、石上神宮と鹿島神宮の神剣フツノミタマは「神武東征」に所縁が深い。また、石上神宮の蛇の麁正・天羽々斬は「スサノヲの大蛇退治」に所縁が深い。これらは、いずれも「英雄伝説」[(5)]（ドラゴン・ファイト）と呼ばれるものである。古代神話の世界観は、天上界と下界、意識と無意識、夢と現実が未分化なまさしく渾沌としたものであった。古代神話においては天上界も下界もなく神々は自由に行動をし、またその神々と人間の区別も定かではない世界が存在した。これが歴史時代に移行すると、神々と人々は時には夢によってしか交信できないような設定がなされたりもする。つまり、未分化であったものがある程度区別され分化されてくるのである。こういった過程において、いわゆる英雄伝説なるものが登場してくる。『記紀』は神代と人代を明確に区別して構成されているが、特に「神武東征」がこの人代の冒頭に位置づけられていることは、この種の譚の英雄

伝説としての位置づけを顕著に表している。つまり、これら英雄伝説には、神話時代から歴史時代への移行に伴う、天と地、神と人のある程度の分化断絶が前提としてあるということである。しかし、刀剣は「神武東征」の神剣フツノミタマに代表されるように、天上界と下界を結ぶことが出来る。この属性こそが刀剣が象徴たり得る所以である。天と地、神と人が分化され、その距離が離れるにつれ、人々は天上界にある神々を把握し難くなる。それを崇拝対象として捉えるためには必然的に「象徴」が必要となり、天上と地上を繋ぎ得る刀剣がこの役を担うようになったと考えられる。

こう考えると、刀剣の超越性は天上と地上を繋ぐことである。これが日本における刀剣の属性としては最大の特徴である。

しかしこの方向性は、完成された記紀神話以降のことであり、石上に伝わるように、これに先だって水平方向への超越性も存在していたことを付記しておく必要があるだろう。

・修験道における呪具と象徴としての刀剣の統合

古代神道においては、呪具としての刀剣と神の象徴としての刀剣は、有機的に繋がらない。しかし、主に中世期以降展開する修験道においては様相が異なる。

修験道において、主要な崇拝対象の一つである不動明王は、その所持する智慧の剣をもって象徴される。修験道は古来日本に独自の神道と中国伝来の密教が習合したものであるが、崇拝対象としては日本の神々に密教の尊格がオーバーラップされる。つまり、日本の神々を象徴していた図式が、そのまま不動明王に入れ替わっているということである。

修験者は一種のシャーマンであり、山岳において呪術活動を行うのであるが、この際に柴打という刀剣を使用する。また九字の呪術儀礼においては、刀印という刀を模倣した行為によって調伏を行う。柴打にしても刀印にしても、この場合の刀剣はいずれも辟邪の呪術に関わる剣、つまり辟邪の剣である。

ここまでの展開は、古代神道における刀剣の象徴性と呪術性を仏教的に焼き直したに過ぎない。問題は、修験者が呪術活動を行う際、崇拝対象との合一が前提条件として必要であるということである。そのために彼らは衣体を不動明王のそれと象徴的に一致させようとする。柴打も刀印も不動明王の智慧の剣を象徴する。従来の古代神道においては、呪具としての刀剣と神の象徴としての刀剣は有機的に繋がらなかった。しかし、修験道においては、呪具としての剣と超越者を象徴する剣との統合がみられるということである。ここに本来の神道的な流れとは別の、独自の展開がみられる。中世的展開の大きな一側面をこ

こに見出すことが出来る。

・修験道における古代中国の影響

呪術性と（超越者への象徴性という）信仰の部分の統合がみられた修験道における刀剣観であるが、ここには中国道教との類似性が多分に認められる。

先ず、中国道教の場合も修験道の場合も、いずれもシャーマニズム的呪術信仰に彩られた世界観に立脚しているということがあげられる。

これは単なる類似性に過ぎないのだろうか。古代神道における辟邪の呪術が、中国道教の流れを想起させるものであることは既に述べた。この呪術性の流れを汲む修験道においても同様のことが考えられて然るべきである。このことについて注目すべき事実がある。修験者は九字の修法において、「臨兵闘者皆陳烈在前」の九つの呪を唱える。この九字は、実は『抱朴子』登渉篇にみられるのである[6]。これについては、『修験道初学弁談』[7]にも以下のように記されている。

九字祝

問。九字祝、何れの所より出る乎。答。道家也。抱朴子内編四云。抱朴子曰く。山に入るには、宜しく六甲の秘祝を知るべし。祝りて曰く、臨兵者皆陳列前行と。凡そ九字、常に当に秘に之を祝らば、避けざる所無く煩ならず[8]。

ここには単なる類似性ではなく、明らか道教的影響が見て取れる。このことについては宮家氏も明言している[9]。

また、不動明王を象徴する智慧の剣であるが、この剣については中国仏教を考察する際に既に確認している。しかし、密教以前の中国仏教における智慧の剣は、道教思想にみた辟邪の剣に共通するものであったが、この剣の力が発揮される方向は二つあり一つは外敵でありもう一つは自己の内面であった。後者の方向性は、修験道思想の不動明王のもつ智慧の剣にはみられない特徴である。この方向性はむしろ、古代神道の「うけい」にみられた自己の内面に関わる呪術性に近い。不動明王が調伏する対象はあくまでも外敵であり、この辺りで多少のねじれが生じていることは確かである。また、古代中国仏教における智慧の剣は、特定の尊格と繋がりそれを象徴するような性格のものではなかった。中国において智慧の剣自体、密教以前とその後で捉えられ方が多少異なるが、これが不動信仰とし

て日本に伝来し、日本における古代神道の神々とオーバーラップすることにより、修験道として展開したものと考えられる。この場合も中国からの流れは確固として存在する。

以上に鑑み、呪術性においても信仰においても、修験道における刀剣観が中国的影響を多分に受けていることは確かである。

---

(1)　七 支 刀

（石上神宮所蔵）

銘文

（表）泰和四年□月十六日丙午正陽　造百練□七支刀　世辟百兵宜供供侯王

□□□□作

（裏）先世以来　未有此刀　百済王世□奇生聖音　故為倭王旨造伝示□世

14　⊙七支刀（裏）

⊙七支刀（表）

『石上神宮の社宝』石上神宮，1986.

(2)　則献二七枝刀一口・七子鏡一面、及種種重宝一。

(『日本書紀 上』p.359.)

(3)　福永光司『道教と古代日本』人文書院，p.105，1987，1987（第３刷）.

(4)　人間の生活は、合理的には処理しきれない側面を多々含んでいる。我々は、ある意味で自己を超越した神秘的なものを心の拠とし、各々の生活を営んでいる。しかし、この精神的支柱となっているものは自己を超越しているが故に、感性で捉えられるものであり、各々の知覚やあるいは近代科学による分析によっては完全に把握しきれるものではない。人々は、このような把握し難いものを把握しようとする時、あるいはそれを伝達しようとする際、しばしば象徴を用いる。刀剣を神聖視することにより神を見、信仰の対象を把握しようとする現象は、まさしくそれである。ここに刀剣を「象徴」と理解することの妥当性がある。

(5)　湯浅泰雄氏は、未開人の心理は意識と無意識、夢と現実の区別がはっきりとしない世界に生きており、こういった状態から自我が独立してくる過程を表現したものがドラゴン・ファイトであると述べる。

(湯浅泰雄『日本人の宗教意識』名著刊行会，pp.30-31，1988.)

(6)　抱朴子曰、入名山、以甲子開除日、以五色繒各五寸、懸大石上、所求必得、又曰、入甲宜知六甲秘祝、祝曰、臨兵闘者皆陳列前行、凡九字、常當密祝之、無所不辟、要道、不煩、此之謂也、

(『抱朴子』登渉篇)

(7)　元文２年(1737)、阜盈が験門初学者のために記したもので、諸伝の正誤を考証するなど修験道研究上重要な良書。

(8)　　九字祝

問。九字祝所出何乎。答。道家也。抱朴子内編四云。抱朴子曰。入レ山宜レ知二六甲秘祝一。祝曰。臨兵者皆陳列前行。凡九字常当二秘祝一レ之。無レ所レ不レ避不レ煩。

(『修験道章疏 三』p.105.)

(9)　宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社，p.478-479，1970，1999（増補決定版第１刷）.

第四章　三種の神器にみられる刀剣観

第一節　序

はじめに

本章におけるテーマの一つは、中世という時代である。刀剣観にみる精神史において中世という時代は重要である。刀剣の形態が日本において独自の展開をみせたのが、中世においてである。大陸から伝わった刀剣は、主流が諸刃の剣から片刃の刀となるが、いずれも反りのないいわゆる直刀剣である。これに反りが加わり鎬造りとなり、いわゆる日本刀となるのは平安中期である。後世、世界を魅了する日本刀はこの時期完成した。ここに刀剣に関わる精神史の転換期があると予想するのは当然であろう。この予想は的中する。

日本における刀剣観が信仰・宗教に関わるものとして出発し、これが中世において二つの方向に展開していたことは既に確認した。一つは神社の信仰にみられるように純粋に神道として展開し、もう一つは仏教と習合することにより修験道として展開していた。これらはあくまでも信仰・宗教レベルでの中世的展開である。信仰・宗教と政治が同一であった原始古代とは異なり、当然のことながら中世期以降これがある程度分離される。刀剣は、社会制度特に政治の問題と深く関わるようになる。これも、中世的展開の一つの大きな特徴である。その代表的なものとして三種の神器をあげることができ、本章はこれに注目し考察を加えていくものである。

（一）一般的定義の把握

三種の神器の一般的定義を辞書的に理解すると以下のようになる。「皇位の標識として歴代の天皇が受け継いできたという三つの宝物。すなわち八咫鏡・天叢雲剣・八尺瓊曲玉」[1]。つまり、三種の神器とは八咫鏡（やたのかがみ）・天叢雲剣（あめのむらくものつるぎ）（後に草薙剣（くさなぎのつるぎ））・八尺瓊曲玉（やさかにのまがたま）の三つを指し、天皇家、皇室と深く関わるものである。

今ひとつ詳しく補足する意味で『帝室制度史』[2]の記述をもって理解しておきたい。『帝室制度史』は、「帝室に関する諸般の制度の本質、起源及び沿革を、確実なる資料に基き叙述することを目的」[3]として日本学士院が編集したものであり、一般にいわれるところの三種の神器の概ねを把握するには最適の著である[4]。要旨をまとめると、以下のようで

ある。

・神器は皇位のしるしとして天皇践祚（皇嗣が天皇の位を受け継ぐこと）と共に、歴代これを伝承することは、古今変わることのない定めである。神器は、古書では神璽、天璽、御璽などと称されてきた。神器は、鏡、剣、璽の三種であり、随って三種の宝物または三種の神器ともいう。

・その起源は、鏡と玉の場合、「天岩戸神話」において石凝姥命に八咫鏡を、玉祖命に八坂瓊曲玉を造らせ、真賢木に懸けて祈祷したことにあり。剣の起源は、「大蛇退治神話」において、スサノヲが大蛇の尾からこの神剣を得てアマテラスに献上したことにある。初め天叢雲剣と呼んだが、後に草薙剣と称するようになる。

・「天孫降臨神話」において、アマテラスは皇孫ニニギノミコトに八坂瓊曲玉、八咫鏡、草薙剣の三種の宝物を授けた。

・その時以来、三種の神器は相伝され、神武天皇の時、神器を正殿に奉安して皇位の尊貴を示した。

・神器は初めは天皇と殿を同じくしていたが、崇神天皇の時、これを畏れて神鏡と神剣を大和笠縫邑に遷し皇女豊鍬入姫命に祀らせた。天皇護身の御璽として、別に宝鏡と宝剣を模造させてこれを宮中に奉安し、新たにこれを皇位のしるしとした。

・垂仁天皇の時、神鏡と神剣を大和笠縫邑から伊勢五十鈴川上に遷し、皇女倭姫命に祀らせた。これが今の伊勢神宮の起源である。

・神剣は、景行天皇の時、ヤマトタケルが東征に赴くにあたり伊勢神宮に詣でた際、倭姫命よりこれを授けられた。ヤマトタケルは平定の帰途、尾張に到りさらに伊吹山の賊を平らげようとして、この神剣を宮簀媛に託したまま病に倒れて亡くなる。これにより神剣は、宮簀媛が尾張において祀った。これが今の熱田神宮の起源である。

・天智天皇の時、新羅の僧である道行という者が、密かに神剣を盗み去ろうとしたが発覚し、つつがなく神宮に帰った。その後、神鏡と神剣には、今日に至るまで何らの異変も生じたことはない。

・宮中では、神璽と模造された宝鏡と宝剣が、歴代の神器として相伝されてきたが、宝鏡と宝剣はしばしば異変にあった。

・源平の争乱に至り、安徳天皇の寿永二年、平宗盛は神璽・宝鏡・宝剣を持って、一族と天皇および御母建礼門院と共に京都より西海に逃れた。宗盛は後白河法皇の神器奉還の命

にも随わず遂に壇ノ浦に滅びた。その際、二位殿は神璽と宝剣をもって入水した。神璽は浮かび出て神鏡とともに京都に返されたが、宝剣は遂に現れなかった。そのため、後鳥羽天皇及び土御門天皇の二代の間は、晝御座(ひるのおまし)の剣をもって代用した。これより先の寿永二年に伊勢神宮から後白河法皇に伝えられた剣が京都蓮華王院に在ったのを、承元四年の順徳天皇践祚の後、後鳥羽上皇から天皇に宝剣として渡され、その時以来この剣を神器として永く歴代相伝してきた。

以上が、『帝室制度史』に述べられているところの、三種の神器の概ねである。史料を基に整然と述べられており、これをもって三種の神器を理解し得たようにも感じるが、実はここには様々な問題が潜在している。

（二）先行研究

三種の神器に関する研究はおびただしい数にのぼり、これを全て紹介することは不可能にちかい。ここでは、本論の論旨において重要と思われるもの[5]のみあげておくこととする。尚、この他で必要なものについては本文中でその都度触れていくことにする。

○津田左右吉：「日本古典の研究」[6]

津田氏の業績で最も評価されるべきは、当時常識とされていた三種の神器像に、はじめて学問的な批判を加えたことにある。以下、氏の論旨を要約する。

氏の研究の前提にあるものは、『紀』の本文に神宝の記述がなく、第二ノ一書に鏡のことがみえ、『記』と『紀』の第一ノ一書には勾玉・鏡・剣が記され、『古語拾遺』には鏡剣二種の神宝が記される、といったように色々異説があるのをどう解釈するかという問題である。ここでは既に、従来常識とされていた固定的解釈からの脱皮がみられる。このことは後世に与えた影響として非常に重要であると考えられる。

氏は、諸々異説が存在することから想起される問題点について自問自答する。具体的な事柄をあげていくと、先ず歴史的事実として神宝が何々であると思われていたか、という問題である。これについては、勾玉・鏡・剣の三種の前に鏡・剣の二種の時代があったとしている。

次に問題にするのが、『古語拾遺』にみられる神宝新造の物語が『記紀』にみられないということである。これについては、宮中に神宝が伝えられていることと、伊勢と熱田両神宮に鏡・剣が奉られていることは、ある時代以降の厳然たる歴史的事実である。この二つを結合するために神宝新造の物語が語られるようになった。つまり、本来存在しない譚が辻褄あわせのために登場したということである。また、天孫降臨神話が旧辞の最初の形において無かったことも指摘している。

次に、草薙剣の神聖性を述べる英雄伝説「ヤマトタケルの東征」において、『記紀』ともにこれが神宝であったということを全く述べていないことを指摘する。これについては、本来独立して存在していた草薙剣の譚が、何らかの事情により神宝としての地位を占めるようになったのではないか。従って、「スサノヲの大蛇退治」の件で、草薙剣がスサノヲからアマテラスに献上される譚も後に生じた思想である。つまり、元来草薙剣は神宝ではなかったということである。

また、『記』および『紀』第一ノ一書にみる神宝物語が三種としているのが、最後に世にあらわれた伝承であることを指摘している。尚、これには三の数を重んずるようになった特殊な思想があったらしいことも併せて指摘している。

○吉田敦彦：『ギリシア神話と日本神話』[7]

ここにおいては、上代において既に神器を鏡・剣・玉の三種と見なす見方と、『古語拾遺』において斎部氏が主張する鏡・剣の二種とする見方があったことを指摘している。

また、天孫が鏡・剣・玉の三種の宝器を授けられ国土に降臨したという「天孫降臨神話」が存在し、これに対応して根こそぎにした賢木に鏡・剣・玉を懸けて皇室に対する恭順の意を表す儀礼が存在したことも指摘している。

この三種は、個別的には天皇の複合的王機能のうち、鏡は宗教、剣は軍事、玉は農業とそれぞれ結び付くとも述べる。

○村上重良：『天皇の祭祀』[8]

氏は、伊勢あるいは熱田の神体である鏡・剣と、皇位のしるしとしての鏡・剣を結びつける由来の神話が、後期的伝承であることを指摘する。

また、宝鏡・宝剣模造の不自然さも指摘する。

皇位のしるしである鏡・剣・玉を三種の宝物とする観念は、既に記紀神話にみられるものの、この観念が発展し一般化するのは鎌倉時代から南北朝にかけてであり、また三種の宝物を「三種の神器」と呼ぶようになったのも南北朝以降であると述べる。

「古代天皇制のもとで皇位のしるしとされた三種の宝物は、こうして中世以降、三種の神器として独自の政治的思想的意義をもつことになり、その実体もほとんど明らかでないまま、宮中と伊勢、熱田両神宮に、三種五点の『神器』がながく受け伝えられることになった。」と述べ、その実体の不明確さを指摘している。

○水野祐：『勾玉』[9]

氏の論理の特徴は、鏡・剣・玉の三つはありふれたものであるが、これが三つ合わさっていることに神聖性の根拠を見出そうとし、神器の二種説を完全否定しようとしている。その論旨は、二種説の論拠である『紀』継体紀と『古語拾遺』の記述を否定することにある。継体紀「鏡剣璽符」の記述を、二種説では「鏡と剣の璽符（しるし）」と訓むが、これは「鏡・剣・璽（玉）の符（しるし）」とも訓める。また『古語拾遺』の記述は、これを記した斎部氏が自らの権力を誇示しようとしたためだ、というものである。

また、鏡を日神の憑代、勾玉を月神の憑代、剣を神霊の来臨をシンボルする像として理解している。

○福永光司：『道教と日本文化』[10]

『道教と古代日本』[11]

『道教と古代の天皇制』[12]

『タオイズムの風』[13]

氏はこれらの著述により、従来の日本古代史において道教思想の影響はなかったとされてきたことを否定し、一貫してその思想的影響を説いている。その典型的な例として、天皇の思想もしくはこれに付随する二種の神器をあげる。鏡と剣が道教思想において重用され、これがある種天帝を象徴するような傾向があったことは、本論においても既に述べた。氏は、日本において剣と鏡を二種の神器とする記述が、こういった中国道教の宗教思想の影響であることは間違いないと断言している。

また、中国においても後に、儒教のシンボルであった玉が取り入れられて三種となったことも指摘している。

（三）問題の所在と構成

我々は、先にみた『帝室制度史』にみるような三種の神器像が唯一真実であり、既に定

説ででもあるかのような錯覚に陥りがちだが、実はその限りではないようだ。これら津田氏をはじめとする先学が示唆するところの第一は、三種の神器の問題は決して一般的に理解されているように決定的・固定的に捉えきれるものではないということである。いうまでもなく社会制度、政治の問題であるため、その時代々々による政治的立場によりこれの捉えられ方は流動的であった。つまり、史実さえ変えられた、あるいは歪められた可能性があるということである。このことを念頭に置いた解釈が必要である。従って、定説というものはいまだ存在せず、また成立しにくいとも言える。

予め断っておくと、筆者はこの壮大な問題に対する答えを見つけ出そうなどと試みているのではない。本論の主題はあくまでも刀剣の問題であり、ここに潜んでいる刀剣観を探ろうとするに過ぎない。

一般的に常識と思われている三種の神器像を解体し再構築することで、そこに潜んでいる刀剣観が浮かび上がってくるものと考えられる。本章は、三種の神器を題材にすることにより、刀剣観の社会制度、政治レベルでのもう一つの中世的展開を明らかにすることを目的とする。

本章における主題はあくまでも中世という時代であり、これを三種の神器を題材とすることにより探ろうとするものであるが、既に明らかな様に三種の神器はその由来を強く古代神話に求めており、これの中世的展開を明らかにするには一度古代にまで時代を遡る必要がある。本章のおいては再び時代を戻すことになるが、三種の神器自体の持つ性格から、敢えて古代からの流れを網羅的に把握することにする。

先ず第一に平安朝以前の神器・神璽について、『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』などを中心に検討を加える。次いで鎌倉時代以後の三種の神器像について『平家物語』などを中心に検討し、最後に南北朝・室町期の三種の神器像について『神皇正統記』『太平記』など中心に考察する、という手順で論を進めていくこととする。

尚、史料中、草薙剣を含めて「三種」の語が用いられていることをここで確認しておく。

---

(1) 新村出編『広辞苑』岩波書店，p.1110，1955，1998（第５版）.

(2) 日本学士院編『帝室制度史』第五巻，吉川弘文館，1979.

(3) 同前，p.1.

(4) 初版 1989 年の岩波新日本古典文学大系『続日本紀』において、『帝室制度史』をもって注を施していることからも明らかなように、当書はよくありがちな戦前の皇国史観的解釈ではなく、現代的一般論である。

また、日本最大の百科史料事典といわれる『古事類苑』（官選により明治 29 年(1896)～大正３年(1914)刊）の「帝王部神器」は、『帝室制度史』同様、「名称」「神器起源」等の項目ごとに膨大な史料を引いて提示しており、大いに参考するに値する。

『帝室制度史』『古事類苑』共に多くの史料をもとにしながら冒頭において神器の説明を記しているが、内容的に違いはみられず『帝室制度史』が詳細に論述していることから、本論においては『帝室制度史』をもって一般論を把握することとする。

青木和夫他校注『続日本紀 一』（新日本古典文学大系 12）岩波書店，p.443，1989.

『古事類苑』帝王部，pp.47-168.

(5) 十五年戦争時の著作については、皇国史観的解釈が優先し問題を把握しにくいため、今回はあえて考察の対象から除外した。

(6) 本研究は、大正 13 年(1924)に「神代史の研究」として発表されたものを補訂・改編したものである。

津田左右吉『日本古典の研究 上』（津田左右吉全集第一巻），岩波書店，1963.

(7) 吉田敦彦『ギリシア神話と日本神話』みすず書房，1974，1979（第５刷）.

(8) 村上重良『天皇の祭祀』岩波書店，1977，1988（第６刷）.

(9) 水野祐『勾玉』学生社，1992，1996（重刷）.

(10) 福永光司『道教と日本文化』人文書院，1982，1987（第９刷）.

(11) 福永光司『道教と古代日本』人文書院，1987，1987（第３刷）.

(12) 福永光司『道教と古代の天皇制』徳間書店，1978.

(13) 福永光司『タオイズムの風』人文書院，1997，1997（第２刷）.

第二節　平安朝以前の神器　一祭器から儀仗へ一

第一項　三種の神器と草薙剣

（一）表記・字義の変遷１

本章末に添付した年表は、三種の神器の問題を時間の流れを考慮しながら検討するのに、し易いようにまとめたものである。扱った史料は、古代から中世期までの歴史書、歴史物語、および神道関係で史実に言及する書で、三種の神器及び草薙剣に関わる主なものをあげた。神道関係の書を加えたのは、中世期にいたり信仰・宗教と政治がある程度分離されたとはいえ依然（現在でも）宮中の行事は神道によって執り行われるなど、その関係は密であったため、神道関係の書においても関連する史実に言及しようとするのだが、これを概観することにより、その時代々々の三種の神器像が把握しやすいためである。しかし、二次的に付け加えたに過ぎず、主に歴史書による理解が望ましいことは確かである。

平安朝以前の三種の神器関係及び草薙剣の表記について、この巻末の年表を更に簡略にまとめると、以下のようになる。

『古事記』（712 年）	１＜大蛇退治＞	草那芸の大刀	
	２＜天孫降臨＞	草那芸剣	
	３＜小碓命の東伐＞	草那芸剣	
	５＜小碓命の東伐＞	草那芸剣	
『日本書紀』（720））	７＜大蛇退治＞		
	神代上第八段本文	草薙剣・天叢雲剣	
	８＜大蛇退治＞		
	神代上第八段第二ノ一書	草薙剣	
	10＜大蛇退治＞		
	神代上第八段第三ノ一書	草薙剣	
	11＜大蛇退治＞		
	神代上第八段第四ノ一書	草薙剣	
	12＜天孫降臨＞		
	神代下第九段第一ノ一書	草薙剣・	三種の宝物
	13＜日本武尊の東征＞		
	景行四十年十月壬子条	草薙剣	

	14 ＜日本武尊の東征＞		
	景行四十年十月壬子条	聚雲・草薙	
	16 ＜日本武尊の東征＞		
	景行五十年八月己酉条	草薙横刀	
	18 允恭元年十二月条		璽符
	19 清寧即位前紀		璽
	20 顕宗即位前紀		天子の璽
	21 継体元年二月辛卯条		天子の鏡剣の璽符
	22 宣化即位前紀		剣鏡
	23 推古即位前紀		天皇の璽印
	24 舒明元年正月癸卯条		天皇の璽印
	25 天智七年十一月辛巳条	草薙剣	
	26 天武朱鳥元年六月戊寅条	草薙剣	
	27 持統四年正月己寅条		神璽の剣・鏡
『続日本紀』(797)	28 元明天皇		神器
	29 聖武天皇		神器
	30 光仁天皇		神器
『古語拾遺』(807)	31 ＜大蛇退治＞	草薙剣	
	32 ＜天孫降臨＞	草薙剣・	二種の神宝
	33 ＜即位大嘗祭＞		天璽の鏡・剣
	34 崇神天皇＜鏡剣の模造＞		神璽の鏡・剣
	35 景行天皇	草薙剣	
	36	草薙の神剣・	天璽
『延喜式』(927)	37 践祚大嘗祭		神璽の鏡剣

(　)内は西暦、数字は巻末年表における史料No.
尚、論旨の都合上、ここでは『大鏡』を省いた。

ここで直ちに気がつくのは、「三種の神器」という表記が無いという事実である。字義において「三種の神器」と同様の意味内容を表すと考えられるものとしては、「三種の宝物」「璽符」「璽」「璽印」「神璽」「神器」「二種の神宝」「天璽」が確認できる。これらの字義の詳細については次項において考察する。ここで、何といっても特筆すべきは、一般的に三種の神器の一つである草薙剣の起源説話とされている「大蛇退治」においてさえ、「三種の神器」の表記が無いということである。これは注目すべき事柄である。「三種の神器」という言葉自体、後の呼称であるということである。

従って、本節の表題は「三種の神器」とせず、総称として「神器」の語を使用したことを付記しておく。以下これに随う。

（二）草薙剣と神器

三種の神器は、八咫鏡・草薙剣・八尺瓊曲玉の三つである。しかし、これら神器を表す語と草薙剣が同一に語られるのは、史料№12・32・36のみである。　№12は『紀』における「天孫降臨神話」であり、№32は『古語拾遺』における「天孫降臨神話」、№36は『古語拾遺』において「遺(も)りたる一」として記されるものである。

神器を表す語と草薙剣が同一に語られるのはこの三つのみであるが、更にこの中で、草薙剣が神器であると明記するのは№32・36のみである。（№12は単に「宝物」の記述のみ。）以下がその記述である。

> 時に、天祖天照大神・高皇産霊尊、乃ち相語りて曰はく、「夫、葦原の瑞穂国は、吾が子孫の王たるべき地なり。皇孫就でまして治めたまへ。宝祚の隆えまさむこと、天壌と与に窮り无かるべし」とのりたまふ。即ち、八咫鏡及草薙剣の二種の神宝を以て、皇孫に授け賜ひて、永に天璽〔所謂神璽の剣・鏡是なり。〕と為たまふ。矛・玉は自に従ふ[1]。（№32）

> 況むや復、草薙の神剣は、尤に是天璽なり。日本武尊凱旋りたまひし年に、留りて尾張の熱田社に在す。外賊偸みて逃げしかども、境を出づること能はず。神物の霊験、此を以て観るべし。然れば、幣を奉る日に、同しく敬を致しまつるべし。而るに、久代闕如して、其の祀を修めず。遺りたる一なり[2]。（№36）

つまり、草薙剣と神器の結び付きは、『古語拾遺』の「所謂神璽の剣・鏡是なり」「草薙の神剣は、尤に是天璽なり」まで待たねばならず、その起源とされる『記紀』神話に認められないということである。

このことから考えると、元来、草薙剣の伝承と神器のことは別々に存在し、これが後に結びつけられたのであろう。非常に重要なポイントであるが、草薙剣と神器の結び付きは後期的なものであることが明らかである。

第二項　「天孫降臨神話」再考

（一）『古語拾遺』が提起する問題点

後世における三種の神器の神聖性は「天孫降臨神話」を根拠とするものであり、これを抜きに語ることはできない。一般的に言われるところの「天孫降臨神話」を再度確認しておくと、天上界にあるアマテラスが下界を統治させるために天孫ニニギノミコトを下す際、八坂瓊曲玉、八咫鏡、草薙剣の三つの宝を授けたというものである。ニニギノミコトは皇祖として位置づけられるものである。この三つの宝が、皇位のしるしとして天皇家に伝えられている三種の神器であるとされている。

古代も含めて平安朝以前の神器の問題を考えるに、大変重要な史料として『古語拾遺』をあげなくてはならない。『古語拾遺』は、大同二年(807)頃に斎部広成（いんべのひろなり）が著した歴史書である。斎部氏が名門であることを証明しようとする誇張もみられるが、『古語拾遺』の書名が「古語の遺（も）りたるを拾う」であることが示唆するように、『記紀』を補う記述も多く貴重な歴史資料である。補足すると、斎部氏は元は忌部と称し、宮廷内の神事に携わり、大嘗祭においては新天皇に神器を奏上する任を担っていた。中臣氏と共に祭祀を分掌していたが、後にこれを中臣氏が独占するようになる。この中臣氏の専権化に反発し斎部氏の祭祀における伝統を論じたのが『古語拾遺』である。

当史料が述べる「天孫降臨神話」は、以下のようである。

> 時に、天祖天照大神・高皇産霊尊、乃ち相語りて曰はく、「夫、葦原の瑞穂国は、吾が子孫の王たるべき地なり。皇孫就でまして治めたまへ。宝祚の隆えまさむこと、天壌と与に窮り无かるべし」とのりたまふ。即ち、八咫鏡及草薙剣の二種の神宝を以て、皇孫に授け賜ひて、永に天璽〔所謂神璽の剣・鏡是なり。〕と為たまふ。矛・玉は自に従ふ。即ち、勅曰したまはく、「吾が児此の宝の鏡を視まさむこと、吾を視るごとくすべし。与に床を同じくし殿を共にして、斎の鏡と為べし」とのりたまふ[3]。

ここで特に注目すべきは、神璽が八咫鏡と草薙剣の二つのみであり、これを「二種の神宝」と称していることである。玉は「自に従ふ」ものであり、一段下に位置づけられている。つまり、神器は三種ではなく鏡・剣の二種であったというのである。

（二）神器二種説

神器が三種であったか二種であったかということについては、現在でも意見が二つに分かれるところである。

その主なものを紹介すると、先ず二種説であるが、代表的存在は津田左右吉氏[4]であろう。氏の功績は、一般的に神器は三種であると考えられていたのに対し、必ずしもその限りでなく、その前に二種の時代があり、もしかすると一種の時代があった可能性もあるという、流動的な捉え方を提唱したことにある。氏は、（少なくとも持統朝文武朝頃という時代の限定はあるが）主に神器二種説を主張する。これは、先にあげた『古語拾遺』の記述、あるいは『紀』持統四年正月戊寅条「奉上神璽鏡剣」、『延喜式』践祚大嘗祭の「忌部入りて神璽の鏡剣を奉る」[5]の文に根拠を求めている。

二種説を支持するもので特筆すべき研究として、村上重良氏[6]があげられる。氏は、『紀』継体元年二月辛卯条「鏡剣の璽符」、宣化即位前紀「剣鏡」、持統四年正月戊寅条「神璽の剣鏡」、『延喜式』践祚大嘗祭「忌部入りて神璽の鏡剣を奉る」の記述を根拠に神器二種説を提唱する。

また,福永光司氏[7]は、その著において神器二種説を前提に論を構築している。

これに対して、あくまでも二種説を否定し神器三種説にこだわる立場もある。水野祐氏[8]などはその典型的な例であろう。氏が三種説にこだわるのは、氏自身が勾玉の神聖性に魅せられている部分が多分にあると考えられるが、これを肯定する論理の一つとして二種説の論拠である『紀』継体元年二月辛卯条と『古語拾遺』の記述を否定する。継体元年二月辛卯条「鏡剣璽符」の記述を、二種説では「鏡と剣の璽符（しるし）」と訓むが、これは「鏡・剣・璽（玉）の符（しるし）」とも訓める。また『古語拾遺』の記述は、これを記した斎部氏が自らの権力を誇示しようとしたためだ、というものである。後者には二種説を否定する説得力を見出すことは出来ないが、前者は用語の解釈の問題であり検討する必要はある。

ここでは用語の問題に焦点を当てるため、改めて神器に関するキーワードを列記してみたい。

『日本書紀』	18 允恭元年十二月条	璽符
	19 清寧即位前紀	璽
	20 顕宗即位前紀	天子の璽（天子之璽）
	21 継体元年二月辛卯条	天子の鏡剣の璽符（天子鏡剣璽符）
	22 宣化即位前紀	剣鏡

	23 推古即位前紀	天皇の璽印（天皇之璽印）
	24 舒明元年正月癸卯条	天皇の璽印（天皇之璽印）
	27 持統四年正月戊寅条	神璽の剣・鏡（神璽剣鏡）
『続日本紀』	28 元明紀	神器
	29 聖武紀	神器
	30 光仁紀	神器
『古語拾遺』	32 ＜天孫降臨＞	神璽の剣・鏡（神璽剣・鏡）
	33 ＜即位大嘗祭＞	天璽の鏡・剣（天璽鏡剣）
	34 崇神天皇	神璽の鏡・剣（神璽鏡剣）
	36	天璽
『延喜式』	37 践祚大嘗祭	神璽の鏡剣（神璽之鏡剣）
『大鏡』	38	神璽・宝剣

数次は巻末年表における史料№、（　）内は原文。

『続日本紀』にみる「神器」は、岩波新日本古典文学大系の青木和夫氏らによると「皇位の象徴としての宝鏡・宝剣」[9]と註されているが、この段階でこれが何々を指すのかはひとまず措いておきたい。

問題は他の史料における「璽」の解釈に尽きる。「璽」には「しるし」[10]の意がある。しかし、これは後に「玉」を指すようにもなる。元来中国において「璽」は、「天子の印。秦以来、玉を用いて作り、天子にのみ用いる」[11]ものを意味していたが、このことにも関係がありそうである。つまり、「璽」を「しるし」とするか「玉」とするかによって解釈が分かれるということである。「しるし」の意をとると、少なくとも『延喜式』までは、上記の用語については神器は二種であるといえよう。しかし、「玉」とした場合には、水野氏が力説するように、事例によっては三種であった可能性も認められる。

先ず、『古語拾遺』においては、「八咫鏡及草薙剣の二種の神宝を以て、皇孫に授け賜ひて、永に天璽〔所謂神璽の剣・鏡是なり。〕と為たまふ」[12]あるいは「況むや復、草薙の神剣は、尤に是天璽なり」[13]との記述から、「璽」が「しるし」を意味することは明確である。従って、「天璽鏡剣」は「天璽（あまつしるし）の鏡・剣」と訓むべきであり、「神璽鏡剣」は「神璽（みしるし）の鏡・剣」と訓むべきである。

次に『延喜式』についてであるが、これは「神璽之鏡剣」とされており「之」が間に記されていることから、「璽」を「玉」と解釈すると通じなくなる。従って、この場合も「しるし」の意であるといえる。

問題は『紀』の諸伝であるが、継体元年二月辛卯条（№21）・持統四年正月戊寅条（№27）

において鏡・剣あるいは剣・鏡と「璽」の間に「之」が入らないため、個々の記述を見る限りにおいて如何様にも解釈でき、従って水野氏の意見も妥当であるようにも見える。しかし、唯一の手懸かりが宣化即位前紀の次の一文にある。

> 勾大兄広国押武金日天皇、崩りまして嗣無し。群臣、奏して剣鏡を武小広国押盾尊に上りて、即天皇之位さしむ[14]。

安閑天皇が崩御し後継ぎがなかったために群臣が剣と鏡を宣化天皇に奉り即位した、というものである。ここにおいては天皇即位に際して剣・鏡の二種が伝承されていることが明記されている。継体元年二月辛卯条（No. 21）及び持統四年正月戊寅条（No. 27）の記述も天皇即位に関するものである。このことからすると継体元年二月辛卯条においても持統四年正月戊寅条においても、即位に際して鏡と剣の二種が伝えられていたと考えるのが適切であろう。従って、継体元年二月辛卯条「天子鏡剣璽符」は「天子の鏡剣の璽符（みしるし）」と訓み、持統四年正月戊寅条「神璽剣鏡」は「神璽（かみのしるし）の剣・鏡」と訓むべきである。水野氏の継体元年二月辛卯条を「鏡・剣・璽（玉）の符（しるし）」とする訓みかたは誤っていると言わざるを得ない。

以上より、上にあげた用語のうち少なくとも『延喜式』の記述までは二種の神器であった、とするのが筆者の結論である。

尚、ここで考察したのはあくまでも用語の問題であることを確認しておきたい。

（三）『記紀』における天孫降臨神話の特殊性

神聖なるものの根拠は『記紀』神話に求められる場合が多いが、「天孫降臨神話」はどうであろうか。本文は既に他で引用しているのであえて全文載せないが、『記』には「是に其の遠岐斯八尺の勾玉、鏡、及草那芸剣、亦常世思金神、手力男神、天石門別神を副へ賜ひて」[15]と記され、『紀』神代下第九段第一ノ一書には「故、天照大神、乃ち天津彦彦火瓊瓊杵尊に、八坂瓊の曲玉及び八咫鏡、草薙剣、三種の宝物を賜ふ」[16]と記されている。

ここで注目しておかなくてはならないことがいくつかある。一つめは、二つの伝承とも明らかに玉・鏡・剣の三つを天孫に伝えているということである。先に考察したように、他の記述における神器は全て鏡・剣の二種であった。その中で三種を述べている。そして、

三種を述べる伝承は『記紀』神話の中で、『記』本文と『紀』神代下第九段第一ノ一書の二つのみである。他の別伝にはみられないということ。最後に、一般に語られるように「三種の神器」という用語は、一切使用されていないということである。この二つの「天孫降臨神話」は、現在の一般的理解とは逆に明らかに特殊である。

先学において神器が二種か三種かが論議される場合があるが、問題はむしろこの「天孫降臨神話」における三種の記述の特殊性であろう。その意味で筆者は先に、取りあげた用語のうち少なくとも『延喜式』の記述までは二種の神器であったとする結論を出した。つまり、古くからの主流は二種であったということである。それに対して『記紀』神話の「天孫降臨神話」が特殊であるということである。

ここで見過ごしてならないのが、この内の一つが『記』本文に記されているということである。『紀』の特に神代紀においては、古くからの伝承を多く記録するために、「一書に曰はく」という形で別伝を多く載せる。これに対して、『記』は一つのストーリーを作り上げている。つまり、編纂者側である朝廷に都合の良いようにまとめ上げられた部分が多分にあるということである。ここに神器を三種とする記述があるということは、実際にこういった観念なり具体的儀礼が既に存在し、しかもそれが当時朝廷において重要であったといえる。本章末に添付した年表を眺めると、この二つの伝承は明らかに浮いている。つまり後期的に付け加えられた譚であるということがいえよう。しかも、『紀』の別伝に記されるのみでなく『記』本文に含まれていることからすると、ここには三種の神器の正当性を神話に求めるような政治的意図が窺い取れる。

本論において神器が二種であったか三種であったかということは、いずれにせよそこに草薙剣が含まれている以上、論旨の上ではさして問題ではない。重要なのは、三種の前に二種の時代が主流として存在していたということである。古くからの二種の時代は、信仰・宗教の時代であり、剣が神を象徴していたことと符合する。いわば剣は祭器であった。そしてその後の三種の特殊性は新しさを意味するが、政治が信仰・宗教から乖離しようとする時代において、政治的意図が介入している点で新しいということであり、新たな役割を担うようになったことを示している。つまり、祭器からの脱皮である。これに関する譚を後期的に『記紀』神話に挿入していることからして、この役割が政治的に重要であったことは間違いない。

第三項　神器と天皇

（一）神器と皇位

本項では、神器が政治的にどのような役割を果たしていたかについて検討していきたい。ここに至っては、もはや神話の時代ではなく歴史時代の問題である。神器に関する記述で、『紀』人代紀以降のものをあげると以下のようなものがあげられる。

『日本書紀』

＜允恭元年十二月条＞

「皇子、群臣の請すことを聴さむとしたまふ。今天皇の璽符を上るべし」といふ。是に、群臣、大きに喜びて、即日に、天皇の璽符を捧げて、再拝みて上る。　一略一　乃ち帝位に即きたまふ[17]。（No. 18）

＜清寧即位前紀＞

冬十月の己巳の朔壬申に、大伴室屋大連、臣・連等を率て、璽を皇太子に奉る[18]。（No. 19）

＜顕宗即位前紀＞

十二月に、百官、大きに会へり。皇太子億計、天子の璽を取りて、天皇の坐に置きたまふ[19]。（No. 20）

＜継体元年二月辛卯条＞

二月の辛卯の朔甲午に、大伴金村大連、乃ち跪きて天子の鏡剣の璽符を上りて再拝みたてまつる。　一略一　乃ち璽符を受く。是の日に、即天皇位す[20]。（No. 21）

＜宣化即位前紀＞

二年の十二月に、勾大兄広国押武金日天皇、崩りまして嗣無し 。群臣、奉して剣鏡を武小広国押盾尊に上りて、即天皇之位さしむ[21]。（No. 22）

＜推古即位前紀＞

郡臣、渟中倉太珠敷天皇の皇后額田部皇女に請して、令踐祚らむとす。皇后辞譲びたまふ。百寮、表を上りて勧進る。三に至りて乃ち従ひたまふ。因りて天皇の璽印を奉る。

冬十二月の壬申の朔己卯に、皇后、豊浦宮に即天皇位す[22]。（No. 23）

＜舒明元年正月癸卯条＞

元年の春正月の癸卯の朔丙午に、大臣及び群卿、共に天皇の璽印を以て、田村皇子

に献る。　一略一　即日に、即天皇位す[23]。(No. 24)

＜持統四年正月己寅条＞

四年の春正月の戊寅の朔に、物部麻呂朝臣、大盾を樹つ。神紙伯中臣大嶋朝臣、天神寿詞読む。畢りて忌部宿禰色夫知、神璽の剣・鏡を皇后に奏上る。皇后、即天皇位す[24]。(No. 27)

『古語拾遺』

＜即位大嘗祭＞

其の物既に備はりて、天富命、諸の斎部を率て、天璽の鏡・剣を捧げ持ちて、正殿に安き奉り、并瓊玉を懸け、其の幣物を陳ねて、殿祭の祝詞す[25]。(No. 33)

『延喜式』

＜践祚大嘗祭＞

忌部入りて神璽の鏡剣を奉る[26]。(No. 37)

いずれも天皇即位に関する記述である。即位に際し、儀式的に神器が譲渡されていたということである。『延喜式』に同様の記述があることからして、この儀式がある程度制度化されていたことが窺える。六世紀には世襲的王制が確立していたといわれるが、この血統の神聖性を強調せんがために『記紀』神話に「天孫降臨」の一節が挿入されたものと考えられる。この神聖なる血統を受け継ぐ儀式が神器の譲渡であり、これが制度化されていたということである。

ここで別表において、平安朝以前という時代区分の中で最後にあげた『大鏡』の「神璽・宝剣わたり給ぬるには」[27]（No. 38）との一文に注目してみたい。この場合の「璽」は明らかに「玉」を指す。村上重良氏は、次のようなことを述べる。「賢所の成立によって、大嘗祭で用いる神璽は、鏡と剣から、剣と玉に変わった。皇位のしるしとされた玉も、鏡、剣と同じく、天皇の身体を守護する呪物とみられ、記紀神話でその由来が語られている。玉が神璽として用いられると、やがて神璽の語で『玉』を指すようになり、剣と玉を剣璽と称するにいたった。天皇が一日を超える旅行をするさいには、侍従が剣と玉を捧持する剣璽動座の儀も、平安時代に始まった」[28]。賢所とは宝鏡を祀る別殿のことであり、氏によれば平安初期の九～十世紀には既に存在していた。宝鏡を別殿に祀るようになってから、大嘗祭（当初は践祚大嘗祭において神器奏上の儀が行われていた）で用いられる神璽は鏡

・剣から剣・玉となり、それに伴って「璽」が「玉」を指すようになったということである。つまり、この時代、神器に玉が加わっていた。従って、神器は二種から三種へ移行していた。平安という時代までにこの転換期があったということである。この三種の神器が、皇位継承にあたり儀式的に譲渡されていたことは言うに及ばない。

（二）天皇像の変質

原始古代における天皇は、祭事をもって国を治める一種の祭司王であった。この際に使用された呪具が、剣や鏡であったのだろう。これは信仰・宗教によって祭事（政治）が行われていた時代のことである。時代が進み、祭事が政となり、政治が信仰・宗教からある程度離れてくると、天皇の位置づけも変わってくるものと考えられる。

このことに関連して、『紀』仲哀八年正月己卯条に興味深い一節がある。

> 時に、岡縣主の祖熊鰐、天皇の車駕を聞りて、予め五百枝の賢木を抜じ取りて、九尋の船の舳に立てて、上枝には白銅鏡を掛け、中枝には十握剣を掛け、下枝には八尺瓊を掛けて、周芳の沙麼の浦に参迎ふ。　一略一　又、筑紫の伊覩縣主の祖五十迹手、天皇の行すを聞りて、五百枝の賢木を抜じ取りて、船の舳艫に立てて、上枝には八尺瓊を掛け、中枝には白銅鏡を掛け、下枝には十握剣を掛けて、穴門の引嶋に参迎へて献る。因りて奏して言さく、「臣、敢へて是の物を献る所以は、天皇、八尺瓊の勾れるが如くにして、曲妙に御宇せ、且、白銅鏡の如くにして、分明に山川海原を看行せ、乃ち是の十握剣を提げて、天下を平けたまへ、となり」とまうす[29]。
> （No. 17）

岡県主（おかのあがたぬし）の祖先の熊鰐（わに）は、天皇が来るのを聞いて、大きな賢木（さかき）を根こそぎにして上枝に白銅鏡、中枝に十握剣、下枝に八坂瓊（玉）をかけて迎えた。また、筑紫の伊都県主（いとのあがたぬし）の祖先の五十迹手（いとて）は、天皇が来るのを聞いて、大きな賢木を根こそぎにして船の舳艫に立てて上枝に八尺瓊、中枝に白銅鏡、下枝に十握剣をかけてお迎えした。そして申し上げるには、「私がこの物を奉るわけは、天皇が八尺瓊の勾っているように上手に天下を治めますように、また白銅鏡のように明らかに山川海原をご覧いただき、十握剣をさげて天下を平定して頂きたいからです」と言った。というものである。

至って三種の神器を連想させる一節であるが、この件は『記紀』の中で神器とは無関係に存在する。また、この描写は、アマテラスが天の石屋戸に籠もってしまった際にこの神を招き出す祭祀において榊に鏡と玉を懸けた「天石屋戸神話」に酷似している。(「天石屋戸神話」の場合、鏡・玉のみで剣はない)。このことからして、実際にこういった形で神を祀る儀礼はあったと考えられる。こういった風習が、神器を二種から三種に移行させる契機になった可能性は十分にある。事実、『記』「天孫降臨神話」において「遠岐斯八尺の勾璁、鏡及草那芸剣」と記されている「遠岐斯」は、岩波日本古典文学大系において倉野憲司・武田祐吉両氏が註するところによると「招きしで、天照大御神を石屋戸から招き出したの意」[30]である。つまり、後期的に付加された「天孫降臨神話」において、当史料や「天石屋戸神話」にみられる風習が結びつけられている。あくまでも憶測の域を出ないので、これについては措いておく。

ここで本題にはいりたい。この一節について岩崎卓也氏は、「『高貴な人』を迎える情景描写に、依代を立てて神を迎える祭儀が利用されたと想定した方がよい」[31]と述べる。筆者同様、一連の描写を神を祀る祭儀と解釈しての見解である。この一節を神を祀る祭祀の儀礼とする解釈に大過は無いようである。ここで注目すべきは、原始古代において天皇は神を祀る祭司であったが、ここではある意味で祀られている。つまり、祀る者から祀られるものへと変貌しているということである。

(三) 神器への畏怖

神器と天皇の関係において看過できないものとして、『古語拾遺』の次の一節をあげておかなくてはならない。

> 磯城の瑞垣の朝に至りて、漸に神の威を畏りて、殿を同くしたまふに安からず。故、更に斎部氏をして石凝姥神が裔・天目一箇神が裔の二氏を率て、更に鏡を鋳、剣を造らしめて、護の御璽を為す。是、今践祚す日に、献る神璽の鏡・剣なり。仍りて、倭の笠縫邑に就きて、殊に磯城の神籬を立てて、天照大神及草薙剣を遷し奉りて、皇女豊鍬入姫命をして斎ひ奉らしむ[32]。

神武天皇の時より天皇は神器と殿を同じくしていたが、この記述によると、崇神天皇の

世に至りこれを畏れて鏡と剣を模造し、これを護身のしるしとして宮中に安置し、元の神鏡と神剣を倭笠縫邑(やまとかさぬいむら)に遷して祀ったというものである。この一節も『記紀』神話にはみられず、後期的な伝承であることは間違いない。ここで天皇が畏れたものは何かというと、「神の威を畏りて」とあるように神の威である。言い換えれば、神の祟りとでも言えようか。剣が神の象徴であることは既に論証したが、鏡もまた神の象徴である。この神の象徴であるところの鏡と剣から発する神の威を畏れたのである。

本来祭司である天皇がその呪具である神器と居を共にするは当然であるが、この関係は畏怖する者とされるものの関係に変化している。

実はここには、時間の経過に伴う世界観の変容がある。時代的には少し下がるが、このことを言い得ている史料として『倭姫命世記』がある。当史料において、最初に神器を宮中に安置したとされる神武天皇の世と、崇神天皇の頃について次のように述べる。

> 此の時に当りては、帝ト神と其の際未ダ遠からズ。殿を同じくし、床ヲ共ニス。此を以て常と為す。故れ神物と官物とも亦、未ダ分別タず。　一略一　天皇より以往九帝、殿を同じくし床を共にす。然しテ漸くニ其ノ神ノ勢を畏ル。共ニ住むコト安からずシテ、改めて斎部氏ヲシテ、石凝姥神ノ裔・天目一箇ノ裔の二氏ヲ率ヰ、更ニ鏡・剣ヲ鋳造リテ、以テ身ヲ護る御璽ト為ス。是レ今、践祚ノ日に所献ル神璽ノ鏡・剣是れ也[33]。

神武天皇の頃は、未だ天皇と神の距離が近く、神と天皇の分別がなかった。それ故に殿を同じくしていた。しかし、崇神天皇の世に至り神の祟りを畏れて鏡と剣を模造した、というのである。つまり、ここには時間の経過に伴う、神々と天皇の隔絶があるということである。このことが神器を畏怖するものとし、天皇との関係を変貌させたといえる。

（四）神器の象徴性とその二重構造

ここで、これまで考察してきた平安朝以前の神器についてまとめてみたい。この時期の文献に「三種の神器」の表記が無いということは驚くべきことであるが、それよりも根本的な問題として、草薙剣と神器の結び付きが本来のものではなく、後に付加されたもので

あったという事実に最も注目すべきであろう。振り返ってみると、信仰・宗教レベルにおいて、草薙剣は熱田神宮[34]において神の象徴として位置づけられるものであった。祭器である。これに後期的に神器としての性格が付加される。これは天皇即位に際し、儀式的に譲渡されていた。いわば儀仗であり、至って社会制度・政治レベルでの事象である。ある程度制度化されていたことから考えて、神器は皇位を指示するものであり、これの「象徴」と理解して良いだろう。指示される天皇自体は（厳密には天皇の位だが）、祀る者から祀られるものへ変容した。つまり神聖性を増した。それ故、人々にとっては象徴が必要であったのだろう。

では、天皇は神のように祀られるかというと、そうではない。『倭姫命世記』が指摘するように、この時期既に神と天皇の隔たりは明確である。ここに草薙剣を含む神器の象徴性の二重構造が潜んでいる。

神器は皇位を象徴する。しかし、それ以前に神を象徴する。草薙剣も八咫鏡も、熱田と伊勢において神を象徴する。この象徴構造なくして神器は皇位の象徴たり得ない。それ故に、草薙剣と神器を結び付け、その尊貴性を述べる「天孫降臨神話」が後に付加され古代神話の中に強引に組み込まれたのであろう。あくまでも信仰・宗教レベルでの象徴性を基盤として、政治レベルでの象徴性が成立しているということである。政治が宗教から完全に乖離できないのは、この重層性にある。

ここに至って神器の一つである草薙剣は、祭器でありながら儀仗へ、神の象徴でありながら皇位の象徴へと展開していた。

ただここで確認しておきたいのは、神器の皇位を指示する象徴性は、その社会に果たす機能としては未だ大きいものではない。このことは六国史の一つである『続日本紀』に、僅か三ヶ所を除いて神器の記述がなく、その三ヶ所についても重視されていないことからも明らかである。

---

(1)　于レ時、天祖天照大神・高皇産霊尊、乃相語曰、夫、葦原瑞穂国者、吾子孫可レ王之地。皇孫就而治焉。宝祚之隆、当下与二天壤一尤上レ窮矣。即、以二八咫鏡及草薙剣二種神宝一、授二賜皇孫一、永為二天璽一〔所謂神璽剣・鏡是也。〕矛・玉自従。

(『古語拾遺』pp.127-128.)

(2) 況復、草薙神剣者、尤是天璽。自二日本武尊凱旋之年一、留在二尾張熱田社一。外賊偸逃、不レ能レ出レ境。神物霊験、以レ此可レ観。然則、奉レ幣之日、可二同致一レ敬。而、久代闕如、不レ修二其祀一。所レ遺一也。

(同上, p.140, 1997.)

(3) 于レ時、天祖天照大神・高皇産霊尊、乃相語曰、夫、葦原瑞穂国者、吾子孫可レ王之地。皇孫就而治焉。宝祚之隆、当下与二天壌一尤上レ窮矣。即、以二八咫鏡及草薙剣二種神宝一、授二賜皇孫一、永為二天璽一〔所謂神璽剣・鏡是也。〕矛・玉自従。即、勅曰、吾児視二此宝鏡一、当レ猶レ視レ吾、可三与同レ床共レ殿、以為二斎鏡一。

(同上, pp127-128.)

(4) 津田左右吉『日本古典の研究 上』(津田左右吉全集第一巻) 岩波書店, 1963, 参照.

(5) 忌部入奉二神璽之鏡剣一

(『延喜式 (上)』p.241.)

(6) 村上重良『天皇の祭祀』岩波書店, 1977, 1988 (第6刷), 参照。

(7) 福永光司『道教と日本文化』人文書院, 1982, 1987 (第9刷) .・ 福永光司『道教と古代日本』人文書院, 1987, 1987 (第3刷) .・ 福永光司『道教と古代の天皇制』徳間書店, 1978.・ 福永光司『タオイズムの風』人文書院, 1997, 1997 (第2刷), 参照。

(8) 水野祐『勾玉』学生社, 1992, 1996 (重刷), 参照。

(9) 青木和夫他校注『続日本紀 一』(新日本古典文学大系 12) 岩波書店, p.235, 1989.

(10) 白川静『字通』平凡社, p.690, 1996, 2001 (第8刷) .

白川静『字統』平凡社, p.385, 1994, 2001 (新装版第5刷) .

白川静『字訓』平凡社, p.406, 1995, 2001 (新装版第3刷) .

(11) 諸橋轍次『大漢和辞典 巻七』大修館書店, p.978, 1958, 1986 (修訂版第3版) .

(12) 以二八咫鏡及草薙剣二種の神宝一、授二賜天孫一、永為二天璽一〔所謂神璽剣・鏡是也。〕

(前掲書(1), p.127.)

(13) 況復、草薙神剣者、尤是天璽。

(前掲書(1), p.140.)

(14) 勾大兄広国押武金日天皇崩無レ嗣。群臣奏上二剣鏡於武小広国押盾尊一、使二即天皇之位一焉。

（『日本書紀 下』p.57.）

(15) 於レ是副-二賜其遠岐斯八尺勾玉、鏡、及草那芸剣、亦常世思金神、手力男神、天石門別神一而詔者、

（『古事記 祝詞』p.126.）

(16) 故、天照大神、乃賜二天津彦彦火瓊瓊杵尊、八坂瓊曲玉及八咫鏡・草薙剣、三種宝物一。

（『日本書紀 上』p.147.）

(17) 皇子将レ聴二群臣之請一。今当レ上二天皇璽符一。於是、群臣大喜、即日、奉二天皇之璽符一、再拝上焉。……乃即二帝位一。

（同前，p.435.）

(18) 冬十月己巳朔壬申、大伴室大連、率二臣連等一、奉二璽於皇太子一。

（同前，p.505.）

(19) 十二月、百官大会。皇太子億計、取二天子璽一、置二之天皇之坐一。

（同前，p.515.）

(20) 二月辛卯朔甲午、大伴金村大連、乃跪上二天子鏡剣璽符一再拝。……乃受二璽符一。是日、即天皇位。

（前掲書(14)，pp.21-23.）

(21) 二年十二月、勾大兄広国押武金日天皇崩無レ嗣 。群臣奉上二剣鏡於武小広国押盾尊一、使二即天皇位一焉。

（前掲書(14)，p.57.）

(22) 郡臣請二渟中倉太珠敷天皇の皇后額田部皇女一、以将二令踐祚一。皇后辞譲之。百寮上レ表勧進。至二于三一乃従之。因以奉二天皇之璽印一。○冬十二月壬申朔己卯、皇后即二天皇位於豊浦宮一。

（前掲書(14)，p.173.）

(23) 元年春正月癸卯朔丙午、大臣及群卿、共以二天皇之璽印一、献二於田村皇子一。……即日、即天皇位。

（前掲書(14)，p.227.）

(24) 四年春正月戊寅朔、物部麻呂朝臣樹二大盾一。神祇伯中臣大嶋朝臣読二天神寿詞一。畢忌部宿禰色夫知奉二上神璽剣鏡於皇后一。皇后即天皇位。

（前掲書(14)，p.501.）

(25) 其物既備、天富命、率二諸斎部一、奉二持天璽鏡・剣一、奉レ安二正殿一、并懸二瓊玉一、陳二其幣物一、殿祭祝詞。

（前掲書(1)，p.133.）

(26) 註(5)に既出。

(27) 『大鏡』p.51.

(28) 前掲書(6)，p.26.

(29) 時岡縣主祖熊鰐、聞二天皇之車駕一、予抜二取五百枝賢木一、以立二九尋之船之舳一、而上枝掛二白銅鏡一、中枝掛二十握剣一、下枝掛二八尺瓊一、参二迎于周芳沙麼之浦一。……又筑紫伊覩縣主祖五十迹手、聞二天皇之行一、抜二取五百枝賢木一、立二于船之舳艫一、上枝掛二八尺瓊一、中枝掛二白銅鏡一、下枝掛二十握剣一、参二迎于穴門引嶋一而献之。因以奏言、臣敢所二以献二是物一者、天皇如二八尺瓊之勾一、以曲妙御宇、且如二白銅鏡一、以分明看二行山川海原一、乃提二是十握剣一、平二天下一矣。

（前掲書(17)，pp.325-327.）

(30) 前掲書(15)，p.127.

(31) 「鏡・剣・玉と『三種の神器』」：古代学研究所編『東アジア古代文化』大和書房，p.122，1987.

(32) 至二于磯城瑞垣朝一、漸畏二神威一、同レ殿不レ安。故、更令下斎部氏率二石凝姥神裔・天目一箇神裔二氏一、更鋳レ鏡造上レ剣、以為二護御璽一。是、今践祚之日、所レ献神璽鏡・剣也。仍、就二於倭笠縫邑一、殊立二磯城神籬一、奉レ遷二天照大神及草薙剣一、令二皇女豊鍬入姫命奉一レ斎焉。

（前掲書(1)，p.134.）

(33) 当此時。帝与神其際未遠。同殿共床。以此為帝。故神物官物亦未分別焉。……天皇以往九帝、同殿共床。然漸畏其神勢。共住不安。改令斎部氏率石凝姥神裔。天目一箇裔二氏。更鋳造鏡剣。以為護身御璽焉。是今践祚之日所献神璽鏡剣是也。

（『中世神道論』p.255.）

(34) 熱田神宮と草薙剣については前章で既に検討したが、この社の信仰についてここで簡単に振り返っておく。ヤマトタケルは東征に先立ち伊勢神宮のヤマトヒメを訪ね叢雲剣を授かる。ヤマトタケルは賊に騙され火を放たれるが、この叢雲剣が自ら抜けて

草を薙いだことにより助けられ、以後これを草薙剣と称するようになる。ヤマトタケルは草薙剣をミヤズヒメの許に置いたまま出征し亡くなり、ミヤズヒメは晩年これを祀る社を定めたのが熱田神宮である。天智天皇7年(668)、新羅の僧である道行がこの神剣を盗み去ろうとしたが叶わず宮中に返された。これもこの剣の神異であるとされた。しかし天武天皇の時に、病を占うに神剣の祟りであるとしてこれを恐れ熱田神宮に奉還され、以後熱田の社においてこの剣を中心に祭祀が執り行われている。当神宮における信仰は、源頼朝が大宮司季範(すえのり)の娘が母であったことからことさら信仰を厚くしていたなど注目に値するものであったが、長い歴史の中でなんといっても三種の神器の一つである草薙剣を憑代としての信仰であったことが重視されるべきであろう。

『古事類苑』神祇部七十五、『神祇志料』第十二巻神社七参照。

第三節　鎌倉時代における三種の神器
―『平家物語』を中心に―

第一項　中世における『平家物語』の位置づけ

（一）表記・字義の変遷２

鎌倉期における三種の神器関係及び草薙剣の表記について、巻末の年表を更に簡略にまとめると以下のようになる。

『平家物語』鎌倉初期	39	内侍所・神璽・宝剣・御剣
	40	内侍所・神璽・宝剣
	41	三種の神器
	42	三種の神器
	43	三種の神器
	44	三種の神器
	45	三の御宝・内侍所・神璽・宝剣
	46	三種の神器
	47	三種の神器
	48	三種の神器
	49	三種の神器
	50	三種の神器
	51	三種の神器
	52	内侍所・神璽・宝剣
	53	三種の神器
	54	三種の神器
	55	神璽・宝剣
	56	三種の神器・宝剣
	57	草薙剣・霊剣
『愚管抄』鎌倉初期	58	宝剣
	59	神璽・宝剣・内侍所
	60	宝剣
	61	宝剣
『保元物語』(1220)	62	神璽宝剣

『平治物語』(1220頃)	63	神璽宝剣・内侍所
『倭姫命世記』鎌倉中期	64	草薙剣・三種の神財
	65	天津璽の剣・鏡
	66	草薙剣・神璽ノ鏡
	67	草薙剣・剣聚雲
	68	草薙剣
	69	草薙剣
『大和葛宝山記』鎌倉後期	70	草薙剣
『類聚神祇本源』(1320)	71	草薙剣・三種の神財・天ノ璽
	72	三種の神器

(　) 内は西暦、数字は巻末年表における史料№

字義についてであるが、「内侍所」が宝鏡を意味することは問題ないであろう。先に論議を必要とした「神璽」は、内侍所・宝剣と一緒に述べられていることからして、明らかに「玉」を指すことは間違いない。

(二)『平家物語』の転換期としての重要性

上記のキーワードの羅列をみて直ちに気が付くことは、『平家物語』において「三種の神器」の用語が使用されていること、しかも頻繁に使用されていることである。平安朝期以前の文献において、管見する限り「三種の神器」の用語は確認できなかった。これが多く使用されているところに、『平家物語』の特徴がある。現在一般的にいわれるところの「三種の神器」が平安朝以前に用語自体使用されていなかったことは驚くべきことであったが、これが『平家物語』に至りここまで執拗に述べられていることは、ここに大きな転換期があることを意味する。ここに『平家物語』の転換期としての重要性がある。これは鎌倉期における一つの特徴とも言えよう。鎌倉期における三種の神器を考察するにあたり、『平家物語』を中心として検討することの妥当性はここにある。

『平家物語』は、鎌倉初期に成立したといわれる。内容的には、当時最大の武士集団であった平家一門の栄華と、その後の没落・滅亡の過程を描いたいわゆる軍記物語である。時代的には、古代以来の宮廷貴族の世から武士が台頭し世の中を動かすようになる歴史的大転換期に当たる。盲目の琵琶法師の弾き語りにより全国に語り継がれたものであるが、原平家物語の作者は下級貴族であった中山行長とする説が有力であり、最初は六巻本であったが、語り継がれるにつれ十二巻に「灌頂(かんじょう)巻」が加わったものにまで膨れ上がってい

った。『平家物語』には異本が多く、これらは語り本系と読み本系の二つの系統に分けられる。これは、板本が普及したことにより、「読む平家物語」を享受する人が多くなったため、本来の「聞く平家物語」と分かれたためである。語り本は、平曲の語りに用いられた平曲台本であり、屋代本、平松家本、竹柏園本、鎌倉本、百二十句本などがあり応安四・建徳二年(1371)の覚一本で完成する。読み本は、鎌倉期に相次いで現れた読むために増補された増補本であり、源平闘諍録、四部合戦状本、南都本、延慶本などがある。本論においては、基本的に岩波古典文学大系所収のものをテキストとして使用し、必要に応じて他をもって補足する。当文献は、龍谷大学図書館所蔵の覚一本を底本としており、高木市之助氏らが同じ覚一本である高良神社蔵本、寂光院蔵本、高野辰之氏旧蔵本、西教寺文庫蔵本、龍門文庫蔵本と校合したものである。

第二項　皇位の象徴としての三種の神器

(一) 三種の神器の重視

『平家物語』において、先ず注目しておきたい一連の記述がある。以下、これを列記したものである。尚、これらはいずれも、著しく旗色が悪くなった平家一門が安徳帝と共に三種の神器を伴って都落ちした後の譚である。

＜山門御幸＞

法皇は主上外戚の平家にとらはれさせ給て、西海の浪の上にたゞよはせ給ふことを、御歎きあ(ツ)て、主上并に三種神器宮こへ返し入奉るべきよし、西国へ院宣を下されたりけれ共、平家もちゐたてまつらず[1]。(No. 42)

これは、天皇が平家に囚われていることを嘆いた法皇が、天皇ならびに三種の神器を返還するよう西国に院宣（法皇の命令を受けて出す公文書）を下したというものである。

＜名虎＞

それは主上并に三種の神器、都へ帰しいれ奉るべきよし、彼時忠の卿のもとへ、度々院宣を下されけるによ(ツ)て也[2]。(No.43)

この記述は、平時忠を相手に天皇及び三種の神器を返還するよう交渉が行われていたというものである。

＜三草勢揃＞

正月廿九日、範頼・義経院参して、平家追討のために西国へ発向すべきよし奏聞しけるに、「本朝には神代よりつたはれる三の御宝あり。内侍所・神璽・宝剣これ也。相構て事ゆへなくかへしいれたてまつれ」と仰下さる。両人かしこまりうけ給は(ツ)てまかり出ぬ[3]。(No.45)

これは、範頼と義経が院の御所に参上して、平家追討のために西国へ出発する旨を申し上げると、「わが国には神代から伝わる三つの宝、内侍所・神璽・宝剣がある。よく心にかけて無事に都に返せ」といわれた、というものである。

＜内裏女房＞

仰下されけるは、「八嶋へかへりたくは、一門のなかへいひおく(ツ)て、三種の神器を宮こへ返しいれたてまつれ。しからば八嶋へかへさるべしとの御気色で候」と申。三位中将申されけるは、「重衡千人万人が命にも、三種の神器をかへまいらせんとは、内府以下一門の物共、一人もよも申候はじ[4]。(No.47)

ここでは、平重衡は捕虜となっていたが、三種の神器と重衡の身柄を交換しようとする院の策略が描かれている。しかし、重衡は、平家一門一人としてそのようなことは考えないだろう、と述べる。

＜八嶋院宣＞

一人聖体、北闕の宮禁をいでて、諸州に幸じ、三種の神器、南海・四国にうづもれて数年をふ、尤も朝家のなげき、亡国の基也。　一略一　しかれば、則三種の神器をかへし入たてまつらんにおひては、彼卿を寛宥せらるべき也。者院宣かくのごとし[5]。

（No. 48）

これは院宣の内容である。その内容は、三種の神器が南海・四国に埋もれて数年になるがこれは朝廷の深い嘆きである。従って、三種の神器を返還すれば重衡を放免するであろう、というものである。

＜請文＞

新中納言知盛の意見に申されけるは、「三種の神器を都へかへし入たてま(ツ)たりとも、重衡をかへし給はらん事ありがたし。たゞはゞかりなくその様を御請文に申すさるべうや候らん」と申されければ、…[6]。（No. 49）

知盛が言うには、三種の神器を返還しても重衡が返されることはないだろうから、その旨を返書で述べるべきだ、ということである。

＜戒文＞

げにも重衡卿一人ををしみて、さしもの我朝の重宝三種の神器をかへしいれたてまつるべしともおぼえねば、この御請文のおもむきは、兼てよりおもひまうけられたりしかども、…[7]。（No. 51）

ここでの記述は、重衡一人を惜しんで、わが国の重宝である三種の神器を返還するとも思われないので、このような返書の趣旨は予想していた、というものである。

＜逆櫓＞

同十三日、伊勢大神宮・石清水・加茂・春日へ官幣使をたてらる。「主上并三種の神器、ことゆへなうかへりいらせ給へ」と、神祇官の官人、もろ々々の社司、本宮本社にて祈誓申べきよし仰下さる[8]。（No. 53）

これは、伊勢大神宮、石清水八幡宮、加茂、春日神社へ勅使を派遣し、天皇並びに三種の神器が無事に都に帰るよう、祈祷するように命じられた、というものである。

いずれも三種の神器を巡る激しい争奪戦の様相である。ここでは多くを列記したが、ここまで描写が多いということが一つの傾向を浮かび上がらせている。つまり、平家、源家ともに、執拗なまでのこだわりであり、三種の神器に対する執念すら感じる。最初は策を巡らしながら三種の神器を返還させようとするが、これも果たせず最後は神頼みをする。興味深いのが、戦況が有利な方がこういった行動に出ているということである。つまり、勝ち戦であっても三種の神器にはこだわりがあった。そして平家側は絶対にこれを手放さなかった。両軍いかにこれを重視していたかが窺える。

（二）三種の神器の皇位に対する優先

彼らがそこまでこだわり重視するのは何故だろうか。結論を先取りして言えば、それは朝廷方の軍隊であるという立場の問題である。

先にあげた記述は、全て次の一節を前提としてある。

> 卯剋ばかりに既に行幸の御こしよせたりければ、主上は今年六歳、いまだいとけなうましませば、なに心もなうめされけり。国母建礼門院御同輿にまいらせ給ふ。内侍所・神璽・宝剣わたし奉る[9]。（No. 40）

当時、公権力の中心であった法皇が平家から離反したため、平家一門あわてふためき大騒ぎになった。これに続く一節である。ならばと平家は未だ六歳の幼い天皇を擁して都を落ちていく。その際、内侍所・神璽・宝剣の三種の神器も捧持して行った。このことが大問題となり、先に見たような激しい争奪戦が繰り広げられたのである。

この件で注目すべき点は、天皇の同行だけでは不十分であり、三種の神器の存在が必要であったということである。これが朝廷方の軍隊としての証であった。このことは次の一節に如実に表れている。

> 木曽左馬頭、平家の方へ使者を奉て、「宮こへ御のぼり候へ。ひとつにな(ツ)て東国せめむ」と申たれば、大臣殿はよろこばれけれども、平大納言・新中納言「さこそ世すゑにて候とも、義仲にかたらはれて宮こへ帰りいらせ給はむこと、しかるべうも候はず。十善帝王三種の神器を帯してわたらせ給へば、「甲をぬぎ、弓をはづいて降人

に是へまいれ」と仰候べし」と申されければ、此様の御返事ありしかども、木曽もちゐ奉らず[10]。(No. 44)

東国勢の接近により窮地に追い込まれた義仲は、平家に和睦し共に頼朝と戦おうと申し入れてきた。これに対し、宗盛は喜んだが、時忠・知盛は次の旨を述べる。いかに平家の世が末になったとはいえ、義仲に要請されて都に帰ってはならない。十善帝王が三種の神器を帯しているのだから、甲を脱ぎ弓の弦をはずして降伏するよう告げるべきである、と。ここには彼らの朝廷方の軍隊としての誇りが窺える。このことが精神的支柱となり彼らを戦わせている。

されども、平家の方には、十善帝王、三種の神器を帯してわたらせ給へば、源氏いかゞあらんずらんとあぶなうおもひけるに、[11] (No. 54)

平家には十善帝王が三種の神器を持っているので、源氏の勝利はあやういと思われる、という内容の記述である。ここには朝廷方の軍は負けるはずがない、滅びるはずがない、という意識がある。これが彼らを戦わせているのだろう。それ故に、執拗に三種の神器にこだわったと考えられる。

朝廷方としての立場は本来天皇によって保証されるものであるが、ここで必要とされているのは天皇の存在ではない。むしろ重要なのは三種の神器の存在である。その証拠に、十善帝王がいるのだから、という理屈にはならず、十善帝王が三種の神器を帯しているから、という論理になる。つまり、彼らにとって天皇の地位は非常に重要であるが、これを保証するものはあくまでも三種の神器である。ここには明らかに皇位に優先する三種の神器像が存在する。

三種の神器が皇位の「象徴」であることは、平安朝以前において既に確認した。ただ、その象徴性は、社会に果たす機能として大きくないことも確かであった。しかし、この時代に至っては、武家社会をも巻き込み、且つ皇位に優先する程の扱いをされ、かくも重視されていることからして、その象徴性が非常に高かったことは間違いない。

第三項　草薙剣の特殊性

（一）宝剣入水・紛失

『平家物語』におけるクライマックスの一つが壇ノ浦の戦いであるが、その中で三種の神器との係わりで特に重要なのが「先帝身投」の一節である。

> 二位殿はこの有様を御らんじて、　一略一　神璽をわきにはさみ、宝剣を腰にさし、主上をいだきたてま(ツ)て、　一略一　御念仏ありしかば、二位殿やがていだき奉り、「浪のしたにも都のさぶらうぞ」となぐさめたてま(ツ)て、ちいろの底へぞいり給ふ[12]。（No. 55）

敗北が決定的であることをみてとった二位殿は、神璽を脇に挟み宝剣を腰に差して、天皇を抱いて海に沈んでいった、というものである。この神璽と宝剣の行方については、次の一文に明らかである。

> 其夜の子の剋に、内侍所しるしの御箱太政官の庁へいらせ給ふ。宝剣はうせにけり。神璽は海上にうかびたりけるを、片岡太郎経春がとりあげてま(ツ)たりけるとぞきこえし[13]。（No. 56）

内侍所はもとより無事であったが、入水した神璽と宝剣の内、神璽は海上に浮かび上がっているのを片岡太郎経春が取り上げたが、宝剣は紛失してしまった。

三種の神器を有するものは朝廷方の軍隊であり、負けるはずがない。しかし実際には神器を有する平家は敗れた。それ故、神器は海に沈まなくてはならなかった。更に、神器のうち宝剣のみ紛失する。ここには一つの歴史の綾があるように思われる。

（二）「剣」巻

宝剣が紛失したことを決定的に述べているのは「内侍所都入」の一節であるが、これに続いて「剣」と題する件がある。これは平曲の秘事として、当時大変に尊重された。

この一節は他と比べてかなり異色であり、主に草薙剣の由来を述べる。内容は、基本的

には古代神話にみる草薙剣の由来に準ずるものであり、大きく以下のようにまとめられる。

・「大蛇退治」

・「天孫降臨」

・神剣の模造

・ヤマトタケルの東征

・神剣の盗難

・宝剣入水

・宝剣紛失の理由

概ね『記紀』神話にみられる草薙剣の伝説と同様であるが、多少異なる点もあるので補足すると、先ず「大蛇退治」において草薙剣を得たスサノヲは最終的にこれをアマテラスに献上するが、その際アマテラスは「これはむかし、高天の原にてわがおとしたりし剣なり」[14]と述べた、という。この最後のアマテラスの言は、『記紀』神話など他の文献にはみられなかったものである。「神剣盗難」についてはこれまでに紹介していないが、『紀』天智七年十一月辛卯条（№25）や『古語拾遺』（№36）にもみられる。当史料によれば、天智天皇七年に新羅の僧である道行が神剣を盗んで自国の宝にしようとしたが、船が嵐にあい海に沈みそうになったので、霊剣の祟りだとしてこれを返した、というものである。ここまでは、神剣は難にあっても元に戻るものであった。しかし、最後に「宝剣入水」において草薙剣は紛失してしまうが、これは昔スサノヲに斬り殺された大蛇が、八つの頭、八つの尾を示すしるしとして、人王八十代の後、八歳の帝となって霊剣を取り戻し海底に沈んだためである。海底で神龍の宝となったからには人間のもとに戻らないのは道理である、といった理由付けをする譚である。この件も『記紀』神話などの他の史料にはみられない。ここにおいては、古代神話をベースにしながらも新たな意味づけがなされている。

ここで気が付くことは、平家一門の盛衰を語る『平家物語』において、この一節は無くても通じる部分であり、至って異質であるということである。「剣」巻は、いわば傍系説話である。にもかかわらず秘事として尊重されて語られていた。では、何故この「剣」巻は存在するのか。これについて、先学はどのように解釈しているのだろうか。冨倉徳次郎氏は、当時三種の神器が大きな問題になっていたことを前提として、宝剣が紛失したという事実から「三種の神器の中でも問題となったのは、神剣である」[15]と述べる。また、佐々木八郎氏は、「宝剣の霊威を憚って特別の秘曲として扱った」[16]ものであると述べる。いずれも、三種の神器の中での宝剣の特殊性から、「剣」巻の存在を理解するものである。

逆に言えば、この「剣」巻の存在は、宝剣の特殊性を示唆しているということにもなる。この解釈は当たっているが、当テキストにみる覚一本を底本とした岩波古典文学大系の記述からは、ここまで説くには論拠に乏しい。事実、『平家物語』には「鏡」巻も存在するからである。

そこで他の伝本と校合してみたい。『平家物語』には異本が多いことで有名であるが、「剣」巻の問題は刀剣観ということで考えた場合非常に重要であるため、この作業をしておくことは重要であろう。史料としては、岩波古典文学大系の底本となっている覚一本の他に、語り系で現存最古伝本である屋代本[17]、覚一本と同様後期の成立と考えられる百二十句本[18]、増補（読み本）系では初期成立の四部合戦状本[19]、後期成立の延慶本[20]を取り上げた。各々の「剣」巻の内容を比較しまとめると以下のようになる。

	覚一本	屋代本	百二十句本	四部合戦状	延慶本
1）スサノヲの大蛇退治	○	○ 剣巻下	つるぎのまき上	○	○
2）天孫降臨	○	○		○	○
3）神剣の模造	○	剣巻下		○	○
4）神武東征	○	○ 剣巻下	つるぎのまき上	○	○
5）神剣の盗難	○	○ 剣巻下	つるぎのまき上	○	○
6）宝剣入水	○	○ 剣巻下		○	○
7）宝剣紛失の理由	○	○ 剣巻下	つるぎのまき上	○	○
8）源氏重代の宝剣		剣巻上	つるぎのまき下		

1)から 7)までの部分については、覚一本と他の伝本との間に内容的に大きな差は見られない。従って、ここから宝剣草薙の特殊性を述べることはできない。問題は 8)源氏重代の宝剣に関する記述である。これについては屋代本と百二十句本のみに記述がみられる。屋代本は、本文の第十一巻に他の伝本の「剣」巻と同様記述を載せ、これとは別に「平家剣巻」上下を付け加えている。「平家剣巻上」では源氏重代の宝剣について記し、「平家剣巻下」においては主に草薙剣について記す。百二十句本においては、本文第十一巻に「つるぎのまき上」と「つるぎのまき下」が含まれている。「つるぎのまき上」において草薙剣について記し、「つるぎのまき下」において源氏の宝剣について語っている。両書における源氏の宝剣に関する記述内容は、ほぼ一致する。それは、多田満仲が作らせた名剣二

つが、様々な伝説を伴い名を改めながら源氏重代の宝剣として伝えられていくといったものである。すなわち、一つは「鬚切」改め「鬼丸」改め「獅子の子」改め「友切」であり、一つは「膝丸」改め「蜘切」改め「吠丸」改め「薄緑」であり、ほかに「小烏」のことである。これらはいずれも儀仗ではなく武器としての剣である。屋代本と百二十句本の特徴は、草薙剣とこういった武器としての刀剣が同日に語られているということである。従来三種の神器の一つである草薙剣は唯一神聖なものであり、これが武器としての刀剣と同レベルで語られることはなかった。つまり、他の伝本においては従来通りの草薙剣の認識であるが、この二つの史料には草薙剣を武器と同日に見るような認識が窺われ、新たな展開が見て取れるということである。つまり、本来日本においては祭器・儀仗として取り扱われていた草薙剣に、武的要素を含んだ感覚が付加されているということである。ここに草薙剣に対する武的要素の萌芽をみることができる。また、このことがこの時代新たに顕現した、三種の神器のなかでの草薙剣の特殊性であるといえよう。

(三)『愚管抄』に裏付けされる武的要素の萌芽

草薙剣に対する武的要素の萌芽は、屋代本と百二十句本にのみみられる特殊な現象なのであろうか、それとも当時の風潮を表したことなのだろうか。筆者の意見は後者である。このことは次にみる『愚管抄』の記述に窺うことができる。『愚管抄』は、鎌倉時代初期の慈円が著した日本最初の史論書で、神武から順徳天皇までの政治史を述べたものであり、『平家物語』の記述内容を論ずるによく取り沙汰される史料である。当時の草薙像を窺うには最適の書であろう。

> 抑コノ宝剣ウセハテヌル事コソ、王法ニハ心ウキコトニテ侍ベレ。コレヲモコヽロウベキ道理サダメテアルラント案ヲメグラスニ、コレハヒトヘニ、今ハ色ニアラハレテ、武士ノキミノ御マモリトナリタル世ニナレバ、ソレニカヘテウセタルニヤトヲボユル也。ソノユヘハ太刀ト云フ剣ハコレ兵器ノ本也。コレハ武ノ方ノヲホンマモリ也。
> 一略一　武ノ方ヲバコノ御マモリニ、宗廟ノ神モノリテマモリマイラセラルヽナリ。ソレニ今ハ武士大将軍世ヲヒシト取テ、国主、武士大将軍ガ心ヲタガヘテハ、エオハシマスマジキ時運ノ、色ニアラハレテ出キヌル世ゾト、大神宮八幡大菩薩モユルサレヌレバ、今ハ宝剣モムヤクニナリヌル也[21]。(No. 61)

概ねの内容は、以下の様である。今の世は、武家が台頭し天皇の守護者となったため、これに代わって宝剣はなくなった。剣は武の本であり、武家の守りである。国主は文武二面で国を治めるが、今の世では武家が政治を握っているのだから宝剣の役はなくなった。だから紛失したのだ、といったものである。

三種の神器の一つである宝剣草薙は、本来祭事を司る天皇が持つべき祭器であった。しかし、ここでは明らかに武の象徴である剣と同一視されている。それ故、宝剣の代わりに武家が天皇の守護をするのであるから、必要がなくなり必然的になくなったという譚を作り上げる。ここには、明らかに宝剣草薙に武的要素を付加している。

草薙剣に対する武的要素の萌芽は、『平家物語』屋代本と百二十句本にのみみられる特殊な現象ではなく、他にも認められる一般的傾向であったといえよう。そしてこれが、当時における草薙剣の特殊性である。

---

(1) 『平家物語 下』p.120.

(2) 同前, p.123.

(3) 同前, p.190.

(4) 同前, pp.242-243.

(5) 同前, p.248.

(6) 同前, p.250.

(7) 同前, p.253.

(8) 同前, p.304.

(9) 同前, pp.95-96.

(10) 同前, p.162.

(11) 同前, p.333.

(12) 同前, pp.336-337.

(13) 同前, p.344.

(14) 同前, p.346.

(15) 冨倉徳次郎『平家物語全注釈 下巻(一)』(日本古典評釈・全注釈叢書) 角川書店, p.544,

1967，1982（第９版）.

(16) 佐々木八郎『平家物語評講 下』明治書院，p.1430，1963，1980（第８版）.

(17) 『屋代本平家物語』

(18) 高橋貞一校訂『平家物語』

(19) 『平家物語：四部合戦状本』

(20) 『延慶本平家物語』

(21) 『愚管抄』p.265.

第四節　南北朝・室町期における三種の神器

第一項　三種の神器の一般化

表記・字義の変遷３

南北朝・室町期における三種の神器及び草薙剣の表記について、巻末の年表を更に簡略にまとめると以下のようになる。

『旧事本紀玄義』南北朝期	73	叢雲剣・草薙剣
	74	神璽・三種
	75	草薙剣・三種の神財
	76	草薙剣・三種の神財・天璽
	77	三種の徳
	78	神璽の鏡剣
	79	草薙剣
	80	三種の神璽
	81	天璽の鏡剣
	82	三種の宝・神宝
	83	三種の神器・宝剣
『神皇正統記』南北朝	84	天聚雲剣・草薙剣
(1339,43 修訂)	85	三種ノ神器
	86	三種ノ神宝・天聚雲剣・神剣・三種ノ神器
	87	聚雲剣・三種
	88	三種ノ神器
	89	霊剣
	90	神剣・聚雲ノ剣・草薙ノ剣
	91	宝剣
	92	三種ノ神器・宝剣
	93	三種ノ神器・宝剣・天ノ聚雲ノ剣・三種・草薙ノ宝剣
	94	三種神器・神器
『増鏡』(1374 頃)	95	内侍所・神璽・宝剣・三の神宝
	96	内侍所・剣璽
	97	剣璽
	98	剣璽

	99　剣璽
	100 剣璽
	101 内侍所・剣璽
	102 剣璽
	103 剣璽
	104 剣璽
	105 剣璽
	106 内侍所・神璽・宝剣
	107 璽の箱
『太平記』室町初期	108 三種ノ神器
	109 三種ノ神器・宝剣
	110 三種ノ神器
	111 三種神器
	112 三種ノ神器
	113 三種ノ神器
	114 三種ノ神器
	115 三種ノ神器
	116 三種ノ神器
	117 三種ノ神器
	118 剣璽
	119 三種ノ神器・草薙剣
	120 三種ノ神器
	121 三種ノ神器
	122 三種ノ神器

（　）内は西暦、数字は巻末年表における史料№

ここで直ちに気が付くのは、『増鏡』が唯一「剣璽」の語をもって神器を指すが、他は大方「三種の神器」（「三種の神財」などの場合もあるが）の語をもって神器を表するということである。前時代（鎌倉期）において、『平家物語』が「三種の神器」の語を頻繁に使用していることから、転換期として重要である旨を述べた。しかし、これは他にあまり認められず、『平家物語』の特徴とも言える。これがこの時代に至ると、多くの史料に「三種の神器」の語が確認でき、よりこの語及び観念が一般化したといえる。

この辺りのことを村上重良氏は、次のように述べる。「皇位のしるしである鏡、剣、玉を三種の宝物とする観念は、すでに『古事記』『日本書紀』にみられるが、この観念が発展し一般化するのは、鎌倉時代から南北朝時代にかけてである。一略一 三種の宝物を『三

種の神器』とよぶようになったのも、南北朝時代以降のようである」[1]。この論は半分言い得ている。上にみたように「三種の神器」が鎌倉時代から南北朝以降に一般化したことは確かであるが、いわゆる神器を「三種の神器」と呼ぶようになったのは、既に鎌倉初期成立の『平家物語』に多く述べられていることから、南北朝時代以降ではなく一つ前の時代である鎌倉期以降ということになる。

いずれにせよこの時期、「三種の神器」の語及び観念が一般化していたことは、注目に値する。

第二項　皇位と三種神器

（一）三種の神器と天皇の同行

平安朝以前において既に、皇位継承に当たり神器が儀式的に譲渡されていたことは先に述べたが、この時代に至っても儀式的には変わりなかったようである。これを窺わせる主な記述としては、以下のものがあげられる。

『増鏡』
閑院殿より剣璽など渡さる。践祚の儀式、いとめでたし[2]。（No. 98）

春宮は正親町殿へ行啓なりて、剣璽わたさる。八月廿六日践祚なり[3]。（No. 103）

『太平記』
先新帝受禅ノ日、三種ノ神器ヲ被レ伝テ、御即位ノ儀式アリ、…[4]。（No. 117）

『増鏡』にみる「剣璽」の「璽」は「玉」のことであり、践祚の儀式において剣璽つまり剣と玉が譲渡されたということである。これは、鏡が賢所に安置されているため剣璽のみの継承になっているものと考えられる。

ここまでは平安朝以前と変わりないが、南北朝以降顕著になる傾向を表す記述として以下のものに注目してみたい。

『増鏡』
剣璽の出でさせ給ほど、つねの御幸に御身を離れざりつるならひ、十三年の御名残、…[5]。(No. 100)

『太平記』
御車ヲ差寄、三種ノ神器ヲ乗奉リ、下簾ヨリ出絹出シテ女房車ノ体ニ見セ、主上ヲ扶乗進テ、陽明門ヨリ成奉ル[6]。(No. 108)

急ギ三種ノ神器ヲ先立テ六波羅ヘ行幸成候ヘ[7]。(No. 110)

主上ハ山門ヘ落サセ給ハントテ、三種ノ神器ヲ玉体ニソヘテ、鳳輦ニ召サレタレ共、…[8]。(No. 112)

五月十九日主上三種ノ神器ヲ先ニ立テ、龍駕ヲゾ廻ラサレケル[9]。(No. 113)

先帝又三種ノ神器ヲ帯シテ、吉野ヘ潜幸ナリ、…[10]。(No. 116)

これらの記述においてはいずれも、三種の神器が天皇に同行しているというところに特徴がある。三種の神器は、践祚に当たり儀式的に譲渡されるだけのものではなく、天皇と常に同行するものであった。また特に『太平記』において、ここまで執拗に述べるということは、三種の神器が天皇に同行していることを強調しているようにも感じる。ただ慣例的に同行していたのではなく、同行しなくてはならなかった。それには理由があったはずである。

(二) 三種の神器の皇位に対する顕著な優先

三種の神器が天皇に同行しなくてはならなかった理由を窺い知る記述として、『太平記』に以下のような件がある。

神日本磐余彦尊、大和国畝火橿原ノ宮ニイマシテ、朝政ヲキコシメシタリシヨリ以来、我君ノ御宇已ニ九十九代、三種ノ神器ヲハシマサデ、御位ヲ続セ給フ事ハ、未其例ヲ不レ聞ト、有職ヲ立ル人々ノ欺申サヌハ無リケリ[11]。(No. 122)

これは「剣璽無うして御即位例無き事」と題される件であるが、表題通り、神武天皇が

世を治めて以来、三種の神器を無くして天皇が即位した例は無いということを訴えている。鎌倉期の『平家物語』において、平家源氏共に精神的支柱は天皇の存在ではなく三種の神器そのものであり、三種の神器が皇位に優先する扱いをされていたことは、既に論証した。これが『太平記』に至り、明確に文章として述べられている。三種の神器の皇位に対する優先は更に顕著になっていると言わざるを得ない。

皇位の神聖性は、天上界にあるアマテラスからの血統によるが、これについて『神皇正統記』に注目すべき記述がある。

> 吾勝尊クダリ給ベカリシ時、天照太神三種ノ神器ヲ伝給。ノチニヌ瓊々杵尊ニモ授マシ々々〔シ〕ニ、饒速日尊ハコレヲエ給ハズ。シカレバ日嗣ノ神ニハマシマサヌナルベシ[12]。(No. 85)

吾勝尊とは正勝吾勝勝速日(まさかつあかつかちはやひ)のことであり、『記』[13]によればアマテラスは天孫降臨に際し先ずこの神に下界に降りるように命じた。しかし、ニニギノ命（瓊々杵尊）が誕生したのでこれを下した。瓊々杵尊は皇祖神として位置づけられる神である。饒速日(にぎはやひ)尊は、『記』[14]によれば「神武東征」の最後に天神の子として天から降ってきた神である。この記述では、この三神について、アカツとニニギの両神はアマテラスより三種の神器を授かった。しかし、ニギハヤヒはこれを授かっていないのでこの神は日嗣の神、つまり皇祖神ではない、というのである。皇位の神聖性の根拠であるアマテラスとの血統は、三種の神器なくしては認められないということである。

三種の神器の皇位に対する顕著な優先はもはや言うに及ばない。

第三項　草薙剣の変質

（一）新たな意味づけ　ー武的要素の展開ー

この時代になると三種の神器に対して、本来ない新たな意味づけがなされるようになる。例えば、『神皇正統記』にみる次の一節などはそれに当たる。

抑、彼ノ宝鏡ハサキニシルシ侍石凝姥ノ命ノ作給ヘリシ八咫ノ御鏡<八咫ニ口伝〔アリ〕>、裏書云。　一略一　玉ハ八坂瓊ノ曲玉、玉屋ノ命作給ヘルナリ。剣ハスサノヲノ命ノエ給テ、太神ニタテマツラレシ聚雲ノ剣也。此三種ニツキタル神勅ハ正ク国ヲタモチマスベキ道ナルベシ。鏡ハ一物ヲタクハベズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。玉ハ柔和善順ヲ徳トス。慈悲ノ本源也。剣ハ剛利決断ヲ徳トス。知恵ノ本源也。此三徳ヲ翕受ズシテハ、天下ノヲサマランコトマコトニカタカルベシ[15]。(No. 87)

特に剣に関しては、「剛利決断ヲ徳トス」とは、言葉のニュアンスとして剣の斬るという武器としての機能性から生じる隠喩である。この機能が「知恵の本源」から来ることは間違いない。この辺りは、恣意的な解釈になりかねないのでひとまず措いておく。

同じ『神皇正統記』であるが、注目すべきは次の一文である。

又三種ノ神宝ヲサヅケマシマス。　一略一　又太神御手二宝鏡ヲモチ給。皇孫ニサヅケ祝テ、　一略一　八坂瓊ノ曲玉・天ノ聚雲ノ剣ヲクワヘテ三種トス。又「此鏡ノ如ニ分明ナルヲモテ、天下ニ照臨給へ。八坂瓊ノヒロガレルガ如ク曲妙ヲモテ天下ヲシロシメセ。神剣ヲヒキサゲテハ不レ順ルモノヲタイラゲ給。」ト勅マシ々々ケルトゾ。此国ノ神霊トシテ、皇統一種タヾシクマシマス事、マコトニコレラノ勅ニミエタリ。三種ノ神器世ニ伝コト、日月星ノ天ニアルニヲナジ。鏡ハ日ノ体ナリ。玉ハ月ノ精也。剣ハ星ノ気也。フカキ習アルベキニヤ[16]。(No. 86)

新たな意味づけを窺わせるものとして「鏡ハ日ノ体ナリ。玉ハ月ノ精也。剣ハ星ノ気也」の一文は、神器を日月星辰になぞらえ、鏡は日の本体を表し、玉は月の澄みきった明るさを表し、剣は星の優れた力を表すといった意味である。わが国において星の信仰があまり前面に押し出されてこない中、剣と星の気を繋げて述べる辺りは、大陸の星辰信仰の影響を窺わせものである。また、上述の一節で特に注目しておきたいのは「此鏡ノ如ニ分明ナルヲモテ、天下ニ照臨給へ。八坂瓊ノヒロガルガ如ク曲妙ヲモテ天下ヲシロシメセ。神剣

ヲヒキサゲテハ不レ順ルモノヲタイラゲ給」の一文である。これは『紀』仲哀八年正月己卯条の「天皇、八尺瓊の勾れるが如くにして、曲妙に御宇せ、且、白銅鏡の如くにして、分明に山川海原を看行せ、乃ち是の十握剣を提げて、天下を平けたまへ、」の一文に非常に似ている。偶然とは思えないほど酷似している。『神皇正統記』が『紀』仲哀八年正月己卯条がら引いてきたという確証はないが、鏡・剣・玉に対して同様の意味づけをしていることは確かである。こういった解釈は、他にはみられない。ただ注意しなくてはならないのが、『紀』仲哀八年正月己卯条の件は三種の神器とは無関係に存在するものであった。ここにみられる解釈が、『神皇正統記』においては、三種の神器に適用されているということである。そしてここでは、更に重要なことを付け加えなくてはならない。鏡・剣・玉の三種は元々祭器であり、その呪術性については既に論証済みである。しかし、この剣について「神剣をひきさげては順ざるものをたひらげ給え」という。ここには明らかに武的要素のニュアンスが強く表れている。これは、鎌倉期において認められた武的要素と同種のものと考えられる。

このことは、次の記述に更に明らかである。

> 宝剣ハ、武家ノ輩若天罰ヲ顧ズシテ、玉体ニ近付奉ル事アラバ、自其刃ノ上ニ伏サセ給ハンズル為ニ、暫モ御身ヲ放タル事アルマジキ也。」ト被レ仰ケレバ、東使両人モ、六波羅モ言バ無シテ退出ス[17]。(No. 109)

これは『太平記』の一節であるが、三種の神器のうちの宝剣について、武家が天罰を顧みずに天皇に近づいた場合に自らその刃の上に伏して自害するために片時も身から離さないものである、という。ここには、祭司王としての天皇の姿もなければ、宝剣の祭器としての姿もない。宝剣に求められているものは鋭利な刃物という武器としての機能である。鎌倉期に萌芽した草薙剣の武的要素がより強く顕現化した最たる例であろう。

(二)『太平記』宝剣返還説話にみる草薙剣　一実在なき象徴性一

この時代における記述でもっとも注目すべき件は、次からみる『太平記』「伊勢より宝剣を奉る事」(No. 119) である。全体を把握する上で必要な部分を掲載するとかなり長くなるが、重要な一文であるため敢えて載せることにする。

○自二伊勢一進二宝剣一事

今年、古安徳天皇ノ壇ノ浦ニテ海底ニ沈メサセ給シ宝剣出来レリトテ、伊勢国ヨリ進奏ス。其子細ヲ能々尋ヌレバ、伊勢国ノ国崎神戸ニ、下野阿闍梨円成ト云山法師アリ。大神宮ヘ千日参詣ノ志有ケル間、毎日ニ潮ヲ垢離ニカイテ、隔夜詣ヲシケルガ、已千日ニ満ケル夜、又コリヲカヽントテ、磯ヘ行テ遙ノ澳ヲ見ルニ、一ノ光物アリ。怪ク思テ、釣スル海人ニ、「アレハ何者ノ光リタルゾ。」ト問ケレバ、「イサトヨ何トハ不レ知候。此二三日ガ間毎夜此光物浪ノ上ニ浮デ、彼方此方ヘ流アリキ候間、船ヲ漕寄セテ取ラントシ候ヘバ、打失候也。」トゾ答ヘケル。カレヲ聞ニ弥不思議ニ思テ、目モ不レ放是ヲ守テ、遠渚海ヅラヲ遙々ト歩行処ニ、此光物次第ニ磯ヘ寄テ、円成ガ歩ムニ随テゾ流テ来ケル。サテハ子細有ト思テ立留タレバ、光物些少ク成テ、円成ガ足許ニ来レリ。懼シナガラ立寄テ取上タレバ、金ニモ非ズ石ニモ非ル物ノ、三鈷柄ノ剣ナンドノナリニテ、長サ二尺五六寸ナル物ニテゾ有ケル。是ハ明月ニ当テ光ヲ含ナル犀ノ角カ、不レ然海底ニ生ルナル珊瑚樹ノ枝カナンド思テ、手ニ提テ大神宮ヘ参タリケル。

爰ニ年十二三許ナル童部一人、俄ニ物ニ狂テ四五丈飛上々々ケルガ、

思フ事ナド問フ人ノナカルランアフゲバ空ニ月ゾサヤケキ

ト云歌ヲ高ラカニ詠ジケル間、社人村老数百人集テ、「何ナル神ノ託サセ給ヒタルゾ。」ト問ニ、物付キ口走申ケルハ、「神代ヨリ伝テ我国ニ三種ノ神器アリ。縦ヒ継体ノ天子、位ヲ継セ給フトイヘ共、此三ノ宝ナキ時ハ、君モ君タラズ、世モ世タラズ。汝等是ヲ見ズヤ、承久以後代々ノ王位軽クシテ、武家ノ為ニ威ヲ失セ給ヘル事、偏ニ宝剣ノ君ノ御守ト成セ給ハデ海底ニ沈メル故也。剰ヘ今内侍所・璽ノ御箱サヘ外部ノ塵ニ埋レテ、登極天子空ク九五ノ位ニ臨マセ給ヘリ。依レ之四海弥乱テ一天未レ静。爰ニ百王鎮護ノ崇廟ノ神、龍宮ニ神勅ヲ被レ下テ、元暦ノ古ヘ海底ニ沈シ宝剣ヲ被二召出一タル者也。スハ爰ニ立テ我ヲ見ルアノ法師ノ手ニ持タルゾ。便宜ノ伝奏ニ属テ此宝剣ヲ内裏ヘ進ラスベシ。云処不審アラバ是ヲ見ヨ。」トテ、円成ニ走懸テ、手ニ持タル光物ヲ取テ、涙ヲハラヽヽト流シ額ヨリ汗ヲ流シケルガ、暫ク死入タル体ニ見ヘテ、物ノ気ハ則去ニケリ。神託不審アルベキニ非レバ、齋所ヲ始トシテ、見及処ノ神人等連署ノ起請ヲ書テ、円成ニ与フ。　一略一　軈テ円成ヲ同道シ京ニ上テ、日野前大納言資明卿ニ属テ、宝剣ト齋所ガ起請トヲゾ出タリケル。資明卿事ノ様ヲ能々聞給テ、「誠

ニ不思議ノ神託也。但加様ノ事ニハ、何ニモ横句謀計有テ、伝奏ノ短才、人ノ嘲哢トナス事多ケレバ、能々事ノ実否ヲ尋聞テ、諸卿ゲニモト信ヲ取程ノ事アラバ可二奏聞一。何様天下静謐ノ奇瑞ナレバ引出物セヨ。」トテ、銀剣三振・被物十重、円成ニタビテ、宝剣ヲバ前栽ニ崇メ給ヘル春日ノ神殿ニゾ納メラレケル[18]。

これは、安徳天皇と共に海底に沈んだ宝剣が出てきたというものである。その子細は、円成という山法師が大神宮への千日参籠の末、海に浮かぶ光物を得た。これは三鈷の形をした剣であった。物憑きが言うには、この剣が三種の神器の一つである宝剣だというのである。これを見ていた人達が、このことが偽りのないことを誓った文書を連名で書いて円成に持たせた。円成はこれをもって京にのぼり、日野大納言資明（すけあきら）卿に会った。資明卿は、よくよく真偽の程を確かめ諸卿が信用するようであれば主上に奏上する旨を伝え、円成に褒美を与え、取りあえず宝剣を春日の神殿に納めた、というものである。

この記述に続き、神代のことを『紀』をめぐる伝承を研究する家柄の大副兼員（たいふかねかず）に尋ねるという形で、「国生み神話」「天石屋戸神話」「大蛇退治神話」「ヤマトタケルの東征」等が記される。そして、この剣の真偽を確かめる描写として、次のような記述が続く。

「……但今モ仏神ノ威光ヲ顕シテ人ノ信心ヲ催スハ、夢ニ過タル事ハナキニテ候。所詮先此剣ヲ預ケ給テ、三七日ガ間幣帛ヲ捧ゲ礼奠ヲ調、祈誓ヲ致シ候ハンズル最中、先ハ両上皇、関白殿下、院司ノ公卿、若ハ将軍、左兵衛督ナンドノ夢ニ、此剣誠ニ宝剣也ケリト、不審ヲ散ズル程ノ夢想ヲ被二御覧一候ハヾ、御奏聞候ヘカシ。」ト申テ、ト部宿祢兼員此剣ヲ給テゾ帰リケル。翌日ヨリ兼員此剣ヲ平野ノ社ノ神殿ニ安ジ、十二人ノ社僧ニ真読ノ大般若経ヲ読セ、三十六人ノ神子ニ、長時ノ御神楽ヲ奉ラシムルニ、　一略一

已ニ三七日ニ満ジケル夜、鎌倉左兵衛督直義朝臣ノ見給ケル夢コソ不思議ナレ。一略一　直義朝臣、「是ハ何事ノ大礼ヲ被レ行候ヤラン。」ト問給ヘバ、「伊勢太神宮ヨリ宝剣ヲ進ラセラルベシトテ、中議ノ節会ヲ被レ行候也。」トゾ被レ答ケル。サテハ希代ノ大慶哉ト思テ、暫見居タル処ニ、南方ヨリ五色ノ雲一群立出テ、中ニ光明赫奕タル日輪アリ。其光ノ上ニ宝剣ヨト覚ヘタル一ノ剣立タリ。梵天・四王・龍神八部蓋ヲ捧ゲ列ヲ引テ前後左右ニ圍遶シ給ヘリト見テ、夢ハ則覚ニケリ。直義朝臣、夙ニ起テ、此夢ヲ語給ニ、聞人皆、「静謐ノ御夢想也。」ト賀シ申サヌハ無リケリ。其聞ヘ

洛中ニ満テ、次第ニ語伝ヘケレバ、卜部宿祢兼員、急ギ夢ノ記録ヲ書テ、日野大納言殿ニ進覧ス。大納言此夢想ノ記録ヲ以テ、仙洞ニ奏聞セラル。事ノ次第御不審ヲ非レ可レ被レ残トテ、八月十八日ノ早旦ニ、諸卿参列シテ宝剣ヲ奉二請取一。翌日是ヲ取進セシ円成阿闍梨、次第ヲ不レ経直任ノ僧都ニナサレ、河内国葛葉ノ関所ヲ恩賞ニゾ被レ下ケル[19]。

宝剣の真偽を確かめる方法は、二十一日にわたり神仏に供え物をして祈り、その間に両上皇をはじめ地位のある人達が宝剣に対する疑念を晴らすような夢を見るかどうかで計ろうというものである。その結果、鎌倉左兵衛督直義朝臣が、宝剣が伊勢より還ってきた夢を見た。このことを資明は上皇に報告をした。こういった経緯から「事の次第御不審を残さるべきにあらず」として、諸卿が参列して宝剣を請け取った。これで、宝剣がめでたく還ったところで譚が終われば何の問題もないのであるが、当時の宝剣に対する捉え方を顕著に表すのが次からの件である。

此比朝廷ニ賢才輔佐ノ臣多トイヘ共、君ノ不義ヲ諫メ政ノ不善ヲ誡メラルヽハ、坊城大納言経顕・日野大納言資明二人ノミ也。夫両雄ハ必諍フ習ナレバ、互ニ威勢ヲ被レ競ケルニヤ、経顕卿被二申沙汰一タル事ヲバ、資明卿申破ラムトシ、資明卿ノ被二執奏一タル事ヲバ経顕卿支申サレケリ。爰ニ伊勢国ヨリ宝剣進奏ノ事、日野大納言被二執申一タリト聞ヘシカバ、坊城大納言経顕卿、院参シテ被レ申ケルハ、「宝剣執奏ノ事、委細ニ尋承候ヘバ、一向資明ガ阿黨ノ所ヨリ事起テ候ナル。佞臣仕レ朝国有二不義政一トハ是ニテ候也。先思テ見候ニ、素戔嗚尊古ヘ簸ノ河上ニテ切ラレシ八岐ノ蛇、元暦ノ比安徳天皇ト成テ、此宝剣ヲ執テ龍宮城ヘ帰リ給ヒヌ。其ヨリ後君十九代春秋百六十餘年、政盛ニ徳豊ナリシ時ダニモ、遂ニ不二出現一宝剣ノ、何故ニ斯ル乱世無道ノ時ニ当テ出来リ候ベキ。若我君ノ聖徳ニ感ジテ出現セリト申サバ、其ヨリモ先天下ノ静謐コソ有ベク候ヘ。若又直義ガ夢ヲ以テ、可レ有二御信用一ニテ候ハヾ、世間ニ無二定相一事ヲバ夢幻ト申候ハズヤ。サレバ聖人ニ無レ夢トハ、是ヲ以テ申ニテ候　一略一　綸言再シ難シトイヘ共、過則勿レ憚レ改ト申事候ヘバ、速ニ以前ノ勅裁ヲ被二召返一、南都ノ嗷訴事未萌前ニ可レ被レ止ヤ候ラン。」卜委細ニ奏申サレケレバ、上皇モゲニモトヤ思召ケン、則院宣ヲ被二成返一ケレバ、宝剣ヲバ平野社ノ神主卜部宿祢兼員ニ被レ預、葛葉ノ関所ヲバ如レ元又南都ヘゾ被レ付ケル[20]。

当時朝廷には、先の宝剣返還に係わった日野大納言資明（すけあきら）と、もう一人坊城大納言経顕（つねあき）という人物がいた。このふたりは勢力を二分し、互いに争い、経顕が言うことは資明が否定し、逆も然りであった。今回の宝剣返還の件が資明が係わったことであると知った経顕は、院参し、資明を佞臣（口先がうまく心の正しくない臣）と避難した上で次のように言う。スサノヲに斬られた大蛇が安徳天皇となって龍宮城に持ち帰り、永く出現していない宝剣が、乱世無道の時代に出てくるであろうか。もし君の徳に感じてならば、それより先に天下の平和があるはずである。直義の夢をもって信用しているのであれば、世間で一定の形がないことを夢うつつといい、聖人に夢なしともいう。その後中国の故事を引いて夢のはかなさを主張し、過ちと分かれば憚ることなく直ちに改めるべきであると説得する。こうせまられた光厳上皇は、あっさりと納得し、宝剣を平野社の神主である兼員に預け、院宣を返した。

面白い譚ではあるが、ここで一つ考えさせられる問題がある。では、宝剣草薙とは何なのか。「たとひ継体の天子、位を継がせたまふといへども、この三つの宝無き時は、君も君たらず」とまでいい、皇位の象徴としての三種の神器像は明確に主張され、その中でも草薙剣は「承久以後代々の王位軽くして、武家のために威を失はせたまへる事、ひとへに宝剣の君の御守りと成らせたまはで、海底に沈せる故なり」としてかなり重視されている。しかし、この一節における宝剣出現に対する対処の仕方は、不思議としか言いようがない。宝剣が本物であるか偽物であるか、つまり真偽は重要なはずである。これを夢により検証することは理解できる。神々の世界と人間の世界の隔絶により、神聖なるものとの交信が夢によって行われることはあったであろう。「神武東征」がよい例である。これにより一旦は本物であるとされた宝剣が、大した理由とも考えられないことで、いとも簡単に覆されてしまう。こういった行動の背景には、人々の信仰心をあおるものであれば、つまり大多数が疑問をもたずに信じていれば、実際にここに存在する剣が本物であるか偽物であるかは問題ではないという感覚があったのではないだろうか。このことは、夢をもって検証しようとする際の「今も神仏の威光を顕して人の信心を催すは、夢に過ぎたる事は無きにて候ふ」という言に表徴される。人の信心を催す、人に信仰心を起こさせることがもっとも重要だったということであり、それが何であってもよかったのである。宝剣の真偽などは二の次であった。つまり、実はさして重要ではなかった。それ故、片方で納得がいかないとなれば、簡単に覆され曖昧にされてしまう。

この時代に至って、象徴性は確固として確立されているが、象徴である宝剣そのものの存在は曖昧なものになっている。客観的に本物が存在しなくても良い。つまり、ここには実在なき象徴性が存在する。

---

(1) 村上重良『天皇の祭祀』岩波書店，p.31，1977，1988（第6刷）.

(2) 『神皇正統記 増鏡』p.296.

(3) 同前，p.408.

(4) 『太平記 二』p.345.

(5) 前掲書(2)，p.318.

(6) 『太平記 一』p.84.

(7) 同前，p.248.

(8) 前掲書(4)，pp.80-81.

(9) 前掲書(4)，p.164.

(10) 前掲書(4)，p.283.

(11) 『太平記 三』p.205.

(12) 前掲書(2)，p.58.

(13) 『古事記 祝詞』pp.124-126，参照。

(14) 同前，p.160，参照。

(15) 前掲書(2)，pp.60-61.

(16) 前掲書(2)，pp.59-60.

(17) 前掲書(6)，p.112.

(18) 前掲書(4)，pp.453-455.

(19) 前掲書(4)，pp.460-462.

(20) 前掲書(4)，pp.462-464.

第五節　結

三種の神器の問題が、日本刀剣観の中核にあることは間違いない。しかし、これについては未だ定説といえるようなものがないことも確かである。この問題は決定的、固定的に捉えられるものではなく、時代や政治的立場によって変化するものであることから流動的に解釈すべきものである、という前提で論を起こしてきた。時代を追っての考察が必要であるということであるが、本論においては、その中での中世的展開を探ることを目的として論を進めてきた。

扱った事柄が多く、論を追いにくい面もあるため、今一度整理する意味でポイントのみ振り返っておきたい。

＜平安時代以前＞

先ず、平安時代以前についてであるが、今回調べてみて衝撃的事実がいくつか確認できた。以下、これをあげてみたい。

・この時期までの史料に「三種の神器」の表記がない。

・草薙剣と神器の結び付きは後に付加されたものである。

・『延喜式』までは、鏡・剣の二種の神器であった。

・後世三種の神器の神聖性の拠となる「天孫降臨神話」は、当時特殊であり後に付加されたものである。

以上より、神器の問題が『帝室制度史』にいわれるような一般的理解とは著しく異なることが確認できた。

上記以外でこの時期に特筆すべきことは、神器の問題は神と天皇と神器の関係によって成り立っているが、この三者の関係に変化がみられたということである。天皇は神を祀る者から祀られる者へと変わる。では天皇が神に昇格したのかというとそうではなく、神と天皇の隔絶もみられた。つまり、人間・天皇・神の距離が全体として拡がったということである。こういった世界観の中、神器は祭器でありながら儀仗であった。つまり、神の象徴でありながら皇位の象徴であった。神器の象徴性は、二重構造をもつに至ったというこ

とである。

しかし、ここで確認しておかなくてはならないのが、皇位を指示する象徴性は、社会に果たす機能としては未だ大きなものではなかったということである。つまり、この時代はまだ公家の時代であるが、そもそも公家社会の天皇制において神器は、現在我々が考えているほど重要なものではなかったということである。

＜鎌倉時代＞

当期の刀剣観における意義は『平家物語』に集約される。『平家物語』は転換期として重視されるものである。つまり、歴史的背景として古来宮廷貴族の世から武士が台頭し世を治めるようになったということでの転換期と、前時代において使用されなかった「三種の神器」の用語の頻繁な使用ということでの転換期である。

『平家物語』において特筆すべきは二つある。

一つ目は、三種の神器の重視であり、ひいては皇位に対する優先である。武家の武力行使の正当性は、朝廷方の軍隊であることによって保障されるものであった。そして、その証が、三種の神器を所持していることにあった。それは天皇の同行にも優先する。いわば武家社会ならではの三種の神器観であり、前時代にはなかったものである。後世にみる三種の神器を著しく神聖視する傾向は、ここがはじまりではないだろうか。

二つ目は、三種の神器の中での草薙剣の特殊性である。この特殊性は二つのことからいえる。先ず、本文中にも述べた歴史の綾についてである。三種の神器を有するものは負けるはずがないにもかかわらず、実際には神器を帯する平家は敗れた。それ故、神器は海に沈まなくてはならず、更に神器のうち宝剣のみ紛失する。つまり、歴史的事実の中で、草薙剣のみが紛失したという意味での特殊性である。次は、本来祭器であった草薙剣が武的要素を含んで認識され、それが武器としての刀剣と同レベルで語られるという意味での特殊性である。

ここには武家社会ならではの展開がみられる。

＜南北朝期・室町期＞

この時期特筆すべきは、「三種の神器」の語及び観念の一般化と、（皇位に対する顕著な優先や武的要素の展開もあげられるが）なんといっても実在なき象徴性である。草薙剣そのものが本物であるか偽物であるかなどは問題ではない。ひいては実際にそれが存在しようがしまいがかまわない。つまり、そこには象徴性だけがあり、実物が存在しないとい

う現象が起こっている。現に、今日においても、熱田神社に安置されているという草薙剣は、祟りがあるということで実見した者はほとんどいない。象徴としての機能が定着すれば、実在なき象徴性は独り歩きをするようである。こういった傾向は既にこの時期に確認できるということである。

以上が本文において明らかになった概要であるが、これを踏まえた本論における結論は以下にまとめられる。

・公家社会においてさして重要でなかった三種の神器は、武家社会になって歴史の表舞台で重視されるに至った。武家の存在意義を問う時、はじめて重視されなくてはならなかったともいえる。その転換期が『平家物語』にあたる。そして重要なポイントであるが、この『平家物語』が扱った時代と鎬造りで反りのある日本刀の完成はほぼ軌を一にする。刀の形体が変わるということは武的実用性からに他ならない。このことと、草薙剣が武的要素を含んで認識されるようになったこととは、決して無関係でないだろう。

・この時期の三種の神器は、祭器であり且つ儀仗である。つまり神の象徴であり且つ皇位の象徴である、という二重構造を呈していた。前者は信仰・宗教に関わる事柄であり、後者は社会制度・政治に関わる事柄である。三種の神器は、この二つの全く次元の異なるレベルの事柄に関与している。そして、これらは全く別々に認識されているのではなく、有機的に繋がっている。皇位の象徴としての三種の神器が神話にその神聖性の根拠を求めているように、この二つの異なるレベルを繋いでいるのは神話的イメージとでもいうべきものである。異なるレベルの事柄に関与し、これを神話的イメージによって有機的に繋ぎ合わせるという傾向は、日本刀剣観の一つの特徴である。この時期既に、信仰・宗教レベルと社会制度・政治レベルの二つの層を貫いているということである。

・三種の神器のうち草薙剣の特殊性は、一つには武的要素を含んで武器としての刀剣と同レベルで語られていることにあった。ここで対象となった武器としての刀剣とは、源氏代々の重宝である鬚切・膝丸・小烏のことであり、これらはいずれも優れて武器としての機能に卓越している。しかし、彼らがこの刀剣にみていたものはむしろ源家としての誇りである。つまり、精神的支柱をこれに求めていたといえよう。三種の神器に武士集団が求めていたものも、朝廷方の軍隊としての証であり、これは武力を行使する彼らの精神的支柱となっていた。両者共通のものを求めていたということになる。三種の神器のうち草薙剣に武的要素を認識することにより、両者の共通性は確かなものになった。しかし、これら

が果たす役割は、人を斬るという武器としての実用ではなく、人々の精神的支柱となるといった精神性にかかわるところに特徴がある。

この辺りが、三種の神器にみる刀剣観の中世的展開である。これらは、もう一つ上に積み上げられるであろう層、つまり剣術という実際の技術活動の世界への拡がりを示唆する。

草薙剣・三種の神器　年表

史料No.	記　　述	Key Words	備　　考
『古事記』 712			
1	＜大蛇退治＞ 爾に速須佐之男命、其の御佩せる十拳剣を抜きて、其の蛇を切り散りたまひしかば、肥河血に変りて流れき。故、其の中の尾を切りたまひし時、御刀の刃欠けき。爾に怪しと思ほして、御刀の前以ちて刺し割きて見たまへば、都牟刈の大刀在りき。故、此の大刀を取りて、異しき物と思ほして、天照大御神に白し上げたまひき。是は草那芸の大刀なり。	十拳剣・御刀・都牟刈の大刀・大刀・草那芸の大刀	草薙剣の起源
2	＜天孫降臨＞ 是に其の遠岐斯八尺の勾玉、鏡、及草那芸剣、亦常世思金神、手力男神、天石門別神を副へ賜ひて、詔りたまひしく、	草那芸剣	天皇と三種の神器の関係の起源 後ろ盾としての神
3	＜小碓命の東伐＞ 倭比売命、草那芸剣を賜ひ、	草那芸剣	後ろ盾としての神
4	＜小碓命の東伐＞ 是に先づ其の御刀以ちて草を苅り払ひ、其の火打以ちて火を打ち出でて、向火を著けて焼き退けて、	御刀	草薙剣の超越性
5	＜小碓命の東伐＞ 其の御刀の草那芸剣を、其の美夜受比売の許に置きて、伊服岐能山の神を取りに幸行でましき。	御刀・草那芸剣	草薙剣の超越性
6	＜倭建命の薨去＞ 尾津の前の一つ松の許に到り坐ししに、先に御食したまひし時、其地に忘れたまひし御刀、失せずして猶有りき。	御刀	
『日本書紀』 720			
7	＜大蛇退治＞神代上第八段本文 時に素戔嗚尊、乃ち所帯かせる十握剣を抜きて、寸に其の蛇を斬る。尾に至りて剣の刃少しき欠けぬ。故、其の尾を割裂きて視せば、中に一の剣有り。此所謂草薙剣なり。＜一書に云はく、本の名は天叢雲剣。蓋し大蛇居る上に、常に雲気有り。故以て名くるか。日本武皇子に至りて、名を改めて草薙剣と曰ふといふ。＞素戔嗚尊の曰はく、「是神しき剣なり。吾何ぞ敢へて私に安けらむや」とのたまひて、天神に上献ぐ。	剣・草薙剣・天叢雲剣	草薙剣の起源
8	＜大蛇退治＞神代上第八段第二ノ一書 素戔嗚尊、剣を抜きて斬りたまふ。尾を斬る時に至りて、剣の刃少しき欠けたり。割きて視せば、剣、尾の中に在り。是を草薙剣と号く。此は今、尾張国の吾湯市村に在す。即ち熱田の祝部の掌りまつる神是なり。	剣・草薙剣	草薙剣の起源
9	＜大蛇退治＞神代上第八段第二ノ一書 其の蛇を断りし剣をば、号けて蛇の鹿正と曰ふ。	剣・蛇の鹿正	
10	＜大蛇退治＞神代上第八段第三ノ一書 素戔嗚尊、乃ち蛇の韓鋤の剣を以て、頭を斬り腹を斬る。其の尾を斬りたまふ時に、剣の刃、少しき欠けたり。故、尾を裂きて看せば、即ち別に一の剣有り。名けて草薙剣と為ふ。此の剣は昔素戔嗚尊の許に在り。今は尾張国に在り。其の素戔嗚尊の、蛇を断りたまへる剣は、今吉備の神部の許に在り。	剣・草薙剣	草薙剣の起源
11	＜大蛇退治＞神代上第八段第四ノ一書 素戔嗚尊、乃ち天蠅斫剣を以て、彼の大蛇を斬りたまふ。時に、蛇の尾を斬りて刃欠けぬ。即ち擘きて視せば、尾の中に一の神しき剣有り。素戔嗚尊の曰はく、「此は以て吾が私に用ゐるべからず」とのたまひて、乃ち五世の孫天之葺根神を遣して、天に上奉ぐ。此今、所謂草薙剣なり。	天蠅斫剣・草薙剣	草薙剣の起源
12	＜天孫降臨＞神代下第九段第一ノ一書 故、天照大神、乃ち天津彦彦火瓊瓊杵尊に、八坂瓊の曲玉及び八咫鏡・草薙剣、三種の宝物を賜ふ。	草薙剣・三種の宝物	三種の神器と天皇の関係の起源 後ろ盾としての神 他の別伝にはなく、ここにしか見られない。 →後期的伝承
13	＜日本武尊の東征＞景行四十年十月壬子条	草薙剣	後ろ盾としての神

	是に、倭姫命、草薙剣を取りて、日本武尊に授けて曰はく、「慎め。な怠りそ」とのたまふ。		
14	＜日本武尊の東征＞景行四十年十月壬子条 ＜一に云はく、王の所佩せる剣、聚雲、自ら抽けて、王の傍の草を薙ぎ払ふ。是に因りて免るること得たまふ。故、其の剣を号けて草薙と曰ふといふ。＞	剣・聚雲・草薙	草薙剣の超越性
15	＜日本武尊の東征＞景行四十年是歳条 昔に日本武尊、東に向でましし歳に、尾津浜に停りて進食す。是の時に、一の剣を解きて、松の下に置きたまふ。遂に忘れて去でましき。今此に至るに、是の剣猶存り。故、歌して曰はく 尾張に　直に向へる　一つ松あはれ　一つ松 人にありせば　衣著せましを　太刀佩けましを	剣・太刀	草薙剣の超越性
16	＜日本武尊の東征＞景行五十年八月己酉条 初め、日本武尊の佩せる草薙横刀は、是今、尾張国の年魚市郡の熱田社に在り。	草薙横刀	
17	仲哀八年正月己卯条 時に、岡縣主の祖熊鰐、天皇の車駕を聞りて、予め五百枝の賢木を抜じ取りて、九尋の船の舳に立てて、上枝には白銅鏡を掛け、中枝には十握剣を掛け、下枝には八尺瓊を掛けて、周芳の沙麼の浦に参迎ふ。　一略一　又、筑紫の伊覩縣主の祖五十迹手、天皇の行すを聞りて、五百枝の賢木を抜じ取りて、船の舳艫に立てて、上枝には八尺瓊を掛け、中枝には白銅鏡を掛け、下枝には十握剣を掛けて、穴門の引嶋に参迎へて献る。因りて奏して言さく、「臣、敢へて是の物を献る所以は、天皇、八尺瓊の勾れるが如くにして、曲妙に御宇せ、且、白銅鏡の如くにして、分明に山川海原を看行せ、乃ち是の十握剣を提げて、天下を平けたまへ、となり」とまうす。	十握剣・（三種の意味）	玉・鏡・剣への意味付け
18	允恭元年十二月条 「皇子、群臣の請すことを聴さむとしたまふ。今天皇の璽符を上るべし」といふ。是に、群臣、大きに喜びて、即日に、天皇の璽符を捧げて、再拝みて上る。　一略一　乃ち帝位に即きたまふ。	璽符	璽符と皇位
19	清寧即位前紀 冬十月の己巳の朔壬申に、大伴室屋大連、臣・連等を率て、璽を皇太子に奉る。	璽	璽と皇位
20	顕宗即位前紀 十二月に、百官、大きに会へり。皇太子億計、天子の璽を取りて、天皇の坐に置きたまふ。	天子の璽	天子の璽と皇位
21	継体元年二月辛卯条 二月の辛卯の朔甲午に、大伴金村大連、乃ち跪きて天子の鏡剣の璽符を上りて再拝みたてまつる。　一略一　乃ち璽符を受く。是の日に、即天皇位す。	天子の鏡剣の璽符	天子の鏡剣の璽符と皇位
22	宣化即位前紀 二年の十二月に、勾大兄広国押武金日天皇、崩りまして嗣無し 。群臣、奉して剣鏡を武小広国押盾尊に上りて、即天皇之位さしむ。	剣鏡	剣鏡と皇位
23	推古即位前紀 郡臣、渟中倉太珠敷天皇の皇后額田部皇女に請して、令踐祚らむとす。皇后辞譲びたまふ。百寮、表を上りて勧進る。三に至りて乃ち従ひたまふ。因りて天皇の璽印を奉る。 冬十二月の壬申の朔己卯に、皇后、豊浦宮に即天皇位す。	天皇の璽印	天皇の璽印と皇位
24	舒明元年正月癸卯条 元年の春正月の癸卯の朔丙午に、大臣及び群卿、共に天皇の璽印を以て、田村皇子に献る。　一略一　即日に、即天皇位す。	天皇の璽印	璽印と皇位
25	天智七年十一月辛巳条 是歳、沙門道行、草薙剣を盗みて、新羅に逃げ向く。而して中路に風雨にあひて、荒迷ひて帰る。	草薙剣	盗難 草薙剣の祟り
26	天武朱鳥元年六月戊寅条 戊寅に、天皇の病を卜ふに、草薙剣に祟れり。即日に、尾張国の熱田社に送り置く。	草薙剣	草薙剣の祟り
27	持統四年正月戊寅条 四年の春正月の戊寅の朔に、物部麻呂朝臣、大盾を樹つ。神紙伯中臣大嶋朝臣、天神寿詞読む。畢りて忌部宿禰色夫知、神璽の剣・鏡を皇后に奏上る。皇后、即天皇位す。	神璽の剣・鏡	神璽の剣鏡と皇位

『続日本紀』 797

28	元明天皇霊亀元年九月 庚辰、天皇、位を氷高内親王い禅りたまふ。　一略一　因てこの神器を皇太子に譲らむとすれども、　一略一	神器	神器と（＝）皇位
29	聖武天皇神亀四年十一月 詔して曰はく、「朕、神祇の祐に頼りて宗廟の霊を蒙り、久しく神器を有ちて新たに皇子を誕めり。立てて皇太子とすべし。百官に布れ告げて咸く知せ聞かしめよ」とのたまふ。	神器	神器と（＝）皇位
30	光仁天皇宝亀三年四月 道鏡信とおもひ、神器を覬覦む意有り。	神器	神器と（＝）皇位

『古語拾遺』 807

31	＜大蛇退治＞ 素戔嗚神、天より出雲国の簸の川上に降到ります。天十握剣〔其の名は天羽々斬といふ。今、石上神宮に在り。古語に、大蛇を羽々と謂ふ。言ふこころは蛇を斬るなり。〕を以て、八岐大蛇を斬りたまふ。其の尾の中に一つの霊しき剣得つ。其の名は、天叢雲〔大蛇の上に、常に雲気有り。故以て名と為。倭武尊東に征きましし年に、相模国に到り、野火の難に遇はしき。即ち、此の剣を以て、草を薙ぎて免るること得つ。更めて草薙剣と名づく〕といふ。乃ち、天神に献上りたまふ。	天十握剣・天羽々斬・剣・天叢雲・草薙剣	草薙剣の起源
32	＜天孫降臨＞ 時に、天祖天照大神・高皇産霊尊、乃ち相語りて曰はく、「夫、葦原の瑞穂国は、吾が子孫の王たるべき地なり。皇孫就でまして治めたまへ。宝祚の隆えまさむこと、天壌と与に窮り无かるべし」とのりたまふ。即ち、八咫鏡及草薙剣の二種の神宝を以て、皇孫に授け賜ひて、永に天璽〔所謂神璽の剣・鏡是なり。〕と為たまふ。矛・玉は自に従ふ。	草薙剣・二種の神宝・天璽・神璽の剣・鏡	天皇と二種の神器の関係の起源
33	＜即位大嘗祭＞ 日臣命、来目部を帥て、宮門を衛護り、其の開闔を掌る。饒速日命、内物部を帥て、矛・盾を造り備ふ。其の物既に備はりて、天富命、諸の斎部を率て、天璽の鏡・剣を捧げ持ちて、正殿に安き奉り、并瓊玉を懸け、其の幣物を陳ねて、殿祭の祝詞す。〔其の祝詞の文は別巻に在り。〕次に、宮門を祭る。〔其の祝詞も、亦別巻に在り。〕然る後に、物部即ち矛・盾を立つ。大伴・来目仗を建て、門を開きて、四方の国を朝らしめて、天位の貴きことを観しむ。	天璽の鏡・剣	天璽の鏡剣と皇位
34	崇神天皇＜鏡剣の模造＞ 磯城の瑞垣の朝に至りて、漸に神の威を畏りて、殿を同くしたまふに安からず。故、更に斎部氏をして石凝姥神が裔・天目一箇神が裔の二氏を率て、更に鏡を鋳、剣を造らしめて、護の御璽を為す。是、今践祚す日に、献る神璽の鏡・剣なり。仍りて、倭の笠縫邑に就きて、殊に磯城の神籬を立てて、天照大神及草薙剣を遷し奉りて、皇女豊鍬入姫命をして斎ひ奉らしむ。	剣・神璽の鏡・剣	鏡剣の模造
35	景行天皇 纏向の日代の朝に至りて、日本武命をして東の夷を征討たしむ。仍りて、道を枉りて伊勢神宮に詣でて、倭姫命に辞見したまふときに、草薙剣を以て日本武命に授けて教へて曰く、「慎みてな怠りそ」といふ。日本武命、既に東の虜を平げて還る。尾張国に至りて、宮簀姫を納れたまひて、淹留りて月を踰ぬ。剣を解きて宅に置き、徒に行でまして胆吹山に登り、毒に中りて薨りましき。其の草薙剣は、今尾張国の熱田社に在り。未だ礼典に叙てられず。	草薙剣・剣	後ろ盾としての神 草薙剣の超越性
36	況むや復、草薙の神剣は、尤に是天璽なり。日本武尊凱旋りたまひし年に、留りて尾張の熱田社に在す。外賊偸みて逃げしかども、境を出づること能はず。神物の霊験、此を以て観るべし。然れば、幣を奉る日に、同しく敬を致しまつるべし。而るに、久代闕如して、其の祀を修めず。遺りたる一なり。	草薙の神剣・天璽	草薙と皇位 盗難 草薙剣の超越性 ＝神物の霊験（かむだからのくすしきしるし）

『延喜式』 927

37	＜践祚大嘗祭＞ 忌部入りて神璽の鏡剣を奉る	神璽の鏡剣	神璽の鏡剣と皇位

『大鏡』 1110頃

38	「さりとて、とまらせたまふべきやう侍なず。神璽・宝剣わたり給ぬるには」と、あはたどのゝさはがし申給けるは、まだ御かどいでさせおはしまさゞりけるさきに、てづからとりて、春宮の御かたにわたしたてまつり給てければ、かへりいらせ給はんことはあるまじくおぼして、しか申させたまひけるとぞ。	神璽・宝剣	神璽・宝剣と皇位

↑平安時代
↓鎌倉時代

『平家物語』 鎌倉初期

39	二月廿一日、主上ことなる御つゝがもわたらせ給はぬを、をしおろしたてまつり、春宮践祚あり。これは入道相国よろづおもふさまなるが致すところなり。時よくなりぬとてひしめきあへり。内侍所・神璽・宝剣わたしたてまつる。上達部陣あつま(ツ)て、ふるき事共先例にまかせておこなひしに、弁内侍御剣と(ツ)てあゆみいづ。清涼殿の西おもてにて、泰通の中将うけとる。備中の内侍しるしの御箱とりいづ。隆房の少将うけとる。	内侍所・神璽・宝剣・御剣	内侍所・神璽・宝剣と皇位
40	卯剋ばかりに既に行幸の御こしよせたりければ、主上は今年六歳、いまだいとけなうましませば、なに心もなうめされけり。国母建礼門院御同輿にまいらせ給ふ。内侍所・神璽・宝剣わたし奉る。	内侍所・神璽・宝剣	内侍所・神璽・宝剣と天皇の同行
41	且は十善帝王、三種の神器を帯してわたらせ給へば、いかならん野の末、山の奥までも、行幸の御共仕らんとは思はずや	三種の神器	天皇に対する三種の神器の優位
42	法皇は主上外戚の平家にとらはれさせ給て、西海の浪の上にたゞよはせ給ふことを、御歎きあ(ツ)て、主上并に三種神器宮こへ返し入奉るべきよし、西国へ院宣を下されたりけれ共、平家もちゐたてまつらず。	三種神器	三種の神器返還要請
43	それは主上并に三種の神器、都へ帰しいれ奉るべきよし、彼時忠の卿のもとへ、度々院宣を下されけるによ(ツ)て也。	三種の神器	三種の神器返還要請
44	木曽左馬頭、平家の方へ使者を奉て、「宮こへ御のぼり候へ。ひとつにな(ツ)て東国せめむ」と申たれば、大臣殿はよろこばれけれども、平大納言・新中納言「さこそ世すゑにて候とも、義仲にかたらはれて宮こへ帰りいらせ給はむこと、しかるべうも候はず。十善帝王三種の神器を帯してわたらせ給へば、「甲をぬぎ、弓をはづいて降人に是へまいれ」と仰候べし」と申されければ、此様を御返事ありしかども、木曽もちゐ奉らず。	三種の神器	天皇に対する三種の神器の優位
45	正月廿九日、範頼・義経院参して、平家追討のために西国へ発向すべきよし奏聞しけるに、「本朝には神代よりつたはれる三の御宝あり。内侍所・神璽・宝剣これ也。相構て事ゆへなくかへしいれたてまつれ」と仰下さる。両人かしこまりうけ給は(ツ)てまかり出ぬ。	三の御宝・内侍所・神璽・宝剣	三種の神器返還要請
46	旧都をこそ落給ふといへども、主上三種の神器を帯して、万乗の位にそなはり給へり。敍位除目おこなはれんも僻事にはあらず。	三種の神器	
47	仰下されけるは、「八嶋へかへりたくは、一門のなかへいひおく(ツ)て、三種の神器を宮こへ返しいれたてまつれ。しからば八嶋へかへさるべしとの御気色で候」と申。三位中将申されけるは、「重衡千人万人が命にも、三種の神器をかへまいらせんとは、内府以下一門の物共、一人もよも申候はじ。	三種の神器	三種の神器返還要請
48	一人聖体、北闕の宮禁をいでて、諸州に幸じ、三種の神器、南海・四国にうづもれて数年をふ、尤も朝家のなげき、亡国の基也。　一略一　しかれば、則三種の神器をかへし入たてまつらんにおひては、彼卿を寛宥せらるべき也。者院宣かくのごとし。	三種の神器	三種の神器返還要請
49	新中納言知盛の意見に申されけるは、「三種の神器を都へかへし入たてま(ツ)たりとも、重衡をかへし給はらん事ありがたし。たゞはゞかりなくその様を御請文に申すさるべうや候らん」と申されければ、	三種の神器	三種の神器返還要請
50	還幸なからんにおいては、三種の神器いかでか玉体をはなちたてまつるべきや。	三種の神器	三種の神器と天皇の同行
51	げにも重衡卿一人ををしみて、さしもの我朝の重宝三種の神器をかへしいれたてまつるべしともおぼえねば、この御請文のおもむきは、兼てよりおもひまうけられたりしかども、	三種の神器	三種の神器返還要請

52	同廿八日、新帝の御即位あり。内侍所・神璽・宝剣もなくして御即位の例、神武天皇よりこのかた八十二代、これはじめとぞうけ給はる。	内侍所・神璽・宝剣	内侍所・神璽・宝剣と皇位 三種の神器の優位
53	同十三日、伊勢大神宮・石清水・加茂・春日へ官幣使をたてらる。「主上并三種の神器、ことゆへなうかへりいらせ給へ」と、神祇官の官人、もろ々々の社司、本宮本社にて祈誓申べきよし仰下さる。	三種の神器	三種の神器返還要請
54	されども、平家の方には、十善帝王、三種の神器を帯してわたらせ給へば、源氏いかゞあらんずらんとあぶなうおもひけるに、	三種の神器	三種の神器と天皇の動向 三種の神器の優位
55	二位殿はこの有様を御らんじて、　一略一　神璽をわきにはさみ、宝剣を腰にさし、主上をいだきたてま(ツ)て、　一略一　御念仏ありしかば、二位殿やがていだき奉り、「浪のしたにも都のさぶらうぞ」となぐさめたてま(ツ)て、ちいろの底へぞいり給ふ。	神璽・宝剣	宝剣入水
56	同四月三日、九郎大夫判官義経、源八広綱をも(ツ)て、院御所へ奏聞しけるは、去三月廿四日、豊前国田の浦、門司関、長門国壇浦、赤間関にて平家をせめおとし、三種神器事ゆへなく返し入奉るよし申たりければ、院中の上下騒動す。　一略一　其夜の子の剋に、内侍所しるしの御箱太政官の庁へいらせ給ふ。宝剣はうせにけり。神璽は海上にうかびたりけるを、片岡太郎経春がとりあげてま(ツ)たりけるとぞきこえし。	三種の神器・宝剣	三種の神器返還か？
57	『剣』(巻第十一) ＜大蛇退治＞＜天孫降臨＞＜神剣の模造＞＜ヤマトタケルの東征＞＜神剣の盗難＞＜宝剣入水＞ 詳細省略	草薙剣・霊験	

『愚管抄』 鎌倉初期

58	安徳三年 終ニ元暦二年三月廿四日ニ長門国モジニ関ダムノ浦ニテ、海ニ入テ失サセ給ケリ。七歳。宝剣ハシヅミテウセヌ。神璽ハ筥ウキテ返マイリヌ。	宝剣	
59	カクテヒシメキテアリケル程ニ、イカサマニモ国王ハ神璽・宝剣・内侍所アイグシテ西国ノ方ヘ落給ヒヌ。	神璽・宝剣・内侍所	
60	長門ノ門司関ダンノ浦ト云フ所ニテ船ノイクサシテ、主上ヲバムバノ二位宗盛母イダキマイラセテ、神璽・宝剣トリグシテ海ニ入リニケリ。ユヽシカリケル女房也。　一略一　神璽・内侍所ハ同キ四月廿五日ニカヘリイラセ給ニケリ。宝剣ハ海ニシヅミヌ。　一略一　宝剣ノ沙汰ヤウヽヽニアリシカド、終ニエアマモカヅキシカネテ出デコズ。其間ノ次第ハイカニトモカキツクスベキ事ナラズ。タヾヲシハカリツベシ。大事ノフシバヽナラヌ事ハソノ詮モナケレバ書ヲトスコトノミ有リ。其後コノ主上ヲバ安徳天皇トツケ申タリ。海ニシヅマセ給ヒヌルコトハ、コノ王ヲ平相国イノリ出シマイラスル事ハ、安芸ノイツクシマノ明神ノ利生ナリ、コノイツクシマト云フハ龍王ノムスメナリト申ツタヘタリ、コノ御神ノ、心ザシフカキニコタヘテ、我身ノコノ王ト成テムマレタリケルナリ、サテハテニハ海ヘカヘリヌル也トゾ、コノ子細シリタル人ハ申ケル。コノ事ハ誠ナラントヲボユ。	宝剣	
61	抑コノ宝剣ウセハテヌル事コソ、王法ニハ心ウキコトニテ侍ベレ。コレヲモコヽロウベキ道理サダメテアルラント案ヲメグラスニ、コレハヒトヘニ、今ハ色ニアラハレテ、武士ノキミノ御マモリトナリタル世ニナレバ、ソレニカヘテウセタルニヤトヲボユル也。ソノユヘハ太刀ト云フ剣ハコレ兵器ノ本也。コレハ武ノ方ノヲホンマモリ也。　一略一　武ノ方ヲバコノ御マモリニ、宗廟ノ神モノリテマモリマイラセラルヽナリ。ソレニ今ハ武士大将軍世ヲヒシト取テ、国主、武士大将軍ガ心ヲタガヘテハ、エオハシマスマジキ時運ノ、色ニアラハレテ出キヌル世ゾト、大神宮八幡大菩薩モユルサレヌレバ、今ハ宝剣モムヤクニナリヌル也。	宝剣	

『保元物語』 1220頃

62	主上は、卯剋に、高松殿より東三条へ行幸なる。　一略一　関白殿神璽宝剣を取て御輿に入参せ給。	神璽宝剣	神璽宝剣と天皇の同行

『平治物語』1220頃

63	「神璽宝剣は何に。」「夜のおとゞに。」「内侍所は。」「温明殿に。」	神璽宝剣・内侍所	

『倭姫命世記』鎌倉中期（文永・弘安）

64	時に八坂瓊の曲玉・八咫鏡及び草薙剣、三種の神財ヲ以て、皇孫ニ授ケ賜ヒ、　一略一	草薙剣・三種の神財	天皇と三種の神器の関係の起源
65	天津璽の剣・鏡を奉げ持ち賜ひて、言寿宣タマハして、天津日嗣を、万千秋の長秋に、護り奉リ祐ケ奉る称辞竟へ奉ル。凡テ神倭伊波礼彦天皇ヨリ已下、稚日本根子彦大日日天皇ヨリ以往九帝、年ヲ歴ルコト六百三十余歳。此の時に当りては、帝ト神と其の際未ダ遠からズ。殿を同じくし、床ヲ共ニス。此を以て常と為す。故れ神物と官物とも亦、未ダ分別タず。	天津璽の剣・鏡	
66	御間城入彦五十瓊殖天皇、即位六年己丑秋九月、倭の笠縫邑ニ就きて、殊に磯城ノ神籬ヲ立テテ、天照太神及び草薙剣ヲ遷し奉ル。　一略一　天皇より以往九帝、殿を同じくし床を共にす。然しテ漸くニ其ノ神ノ勢を畏ル。共ニ住むコト安からずシテ、改めて斎部氏ヲシテ、石凝姥神ノ裔・天目一箇ノ裔の二氏ヲ率ヰ、更ニ鏡・剣ヲ鋳造リテ、以テ身ヲ護る御璽ト為ス。是レ今、践祚ノ日に所献ル神璽ノ鏡・剣是れ也＜謂ひテ内侍所と名づくる也＞。	草薙剣・神璽ノ鏡・剣	鏡剣の模造
67	二十八年戊戌春二月、暴神多ク起りて、東ノ国安ナラズ。冬十月壬子朔癸丑、日本武尊発路ス。戊午枉道シて伊勢神宮ヲ拝ム。仍りて倭姫命ニ辞シタマフテ曰く、「今、天皇の命ヲ被テ、東ニ征きテ将ニ諸ノ叛ク者ヲ誅ハントス。故れ辞す」と。是に於いて倭姫命、草薙の剣ヲ取り、日本武尊ニ授けて宣たまはく、「慎メ、莫怠ソ」と。是の歳、日本武尊初めテ駿河ニ至り、野中ニ入りテ野火の愁ニ遭フ。王ノ所佩剣聚雲自ラ抽ケテ王の傍ノ草ヲ薙ギ払フ。是れニ因りテ免カルルコトを得タリ。故れ其の剣を号シテ、草薙と曰ふ也。	草薙の剣・剣聚雲・剣	後ろ盾としての神
68	日本武尊既に東ノ虜ヲ平ゲテ、還リテ尾張国ニ至ル。宮簀媛ヲ納レテ、淹ク留リテ月ヲ踰へ、剣ヲ解イテ宅に置ク。徒行に胆吹山ニ登りリテ、毒ニ中リテ薨リタマフ。其の草薙剣ハ今尾張国ノ熱田社ニ在る也。	剣・草薙剣	草薙剣の超越性
69	垂仁天皇二十二年春三月、飯野高丘宮ニ坐しまス。二十五年春三月、飯野高宮従り伊蘓宮に遷リ座シマス。二十六年冬十月、天照太神・草薙剣、度会ノ五十鈴川上ニ鎮マリ座しマス。同じク斎宮ヲ宇治県五十鈴川上の大宮ノ辺ニ興テ、倭姫命ヲシテ居シマサシム。即ち八尋殿ヲ立テテ、大神ノ御衣ヲ織らシム。	草薙剣	

『大和葛宝山記』鎌倉後期

70	No. 13 天津彦彦火瓊瓊杵尊＜一略一八尺流大鏡、赤玉ノ鈴、草薙剣を賜はりて寿ぎて曰はく、　一略一	草薙剣	

『類聚神祇本源』1320

71	豊受皇太神御鎮座本紀に曰はく、 「天地の初発の時、大海の中に一物有り。浮ベル形、葦牙ノ如し。其の中ニ神人化生ス。名づけて天御中主神といふ。故に豊葦原中国と号し、亦因ンデ以て豊受皇太神と曰ふ也。天照大日孁尊ト挙此テ、八坂瓊の曲玉、八咫鏡、及び草薙剣の三種の神財を以て、皇孫に授け賜ひ、「天ノ璽ト為し、此の宝鏡を視まさんこと、当に吾を見ますが猶くすべし。与ニ床を同じくし殿を共にして、以て斎鏡と為すべし。宝祚の隆えまさむコト、当に天壌ト窮り無かるベシ」とのたまふ」と。	草薙剣・三種の神財・天ノ璽	天皇と三種の神器の関係
72	其の上、一祢宜は三種ノ神器ヲ口決シテ、万機ノ尊位ヲ印定シタテマツリ、倭姫ノ聖跡ヲ受けて、宗廟ノ神体ヲ戴く。	三種の神器	

↑鎌倉時代
↓南北朝

『旧事本紀玄義』南北朝期

73	素戔嗚尊乃ち聞きて謀を廻し、蛇をして酒に酔はしめ、十握剣を抜きて斬りて八段とす。尾を視るに剣有り＜叢雲剣と名	十握剣・剣・叢雲剣・草薙剣	草薙剣の起源

	づく。後に草薙剣と号づく＞。「何を以てか、私せむや」とのたまひて、五世の孫を遣して天神に奉る。		
74	故に天地を以て父母とす。一人の徳を受けて百王の恵を被る。応に知るべし、天地は、即ち是れ一人なり。天神、地皇並びに一位を授く。故に帝位を継ぐ。神璽有るを以てなり。所謂剣・鏡・宝珠ノ三種是れなり。	神璽・剣・三種	三種の神器と皇位
75	時に八坂瓊曲玉・八咫鏡及び草薙剣、三種の神宝を以て、則ち皇孫に授け賜ひ、　一略一	草薙剣・三種の神財	三種の神器と皇位
76	神記に曰はく　一略一　「天照大日孁尊と此れに奉るに、八坂瓊の曲玉・八咫鏡及び草薙剣、三種の神財を以て皇孫に授け賜ひ、天璽とす」と云云	草薙剣・三種の神財・天璽	三種の神器と皇位
77	詮ずる所、三種の徳は一空に在り。空珠、事を現じ、事空、剣と為り、空事、理に帰し、空鏡、物を化するを一治世と曰ふ。神懐論の如し。今且く専ら天皇の宝祚即位印明を弁ずること、亦別紙の如し。	三種の徳・剣	
78	是に、倭姫命世記に曰はく、「崇神天皇より以往九帝、殿を同じくし、床を共にす。然して漸くに其の神の勢を畏る。共に住むこと安からず。故に。斎部氏をして、石凝姥神の裔、天目一箇の裔の二氏を率ゐしめ、更に鏡剣を鋳造りて、以て身を護る御璽とす。是れ今、践祚の日に所献る神璽の鏡剣是れなり」と云々。	剣・神璽の鏡剣	鏡剣の模造
79	但し、宝剣は、古語拾遺に曰はく、「纏向日代の朝に、日本武尊をして東夷を征討たしむ。仍て道を枉げて伊勢太神宮に詣でて、倭姫命に辞見したまふとき、草薙剣を以て日本武尊に授けて教へて曰はく、「慎みて莫怠也」と。日本武尊、既に東夷を平めて尾張国に還り至きたまふ。宮簀姫を納れたまひ、淹留して月を踰えて剣を解き、宅に置き、徒より行きて胆吹山に登るに、毒に中りて薨りましぬ。其の草薙剣、今尾張国熱田社に在り」＜倭姫世記、亦之に同じか＞。	宝剣・草薙剣・剣	後ろ盾としての神 草薙剣の超越性
80	三種の神璽、各、霊宮に崇む。百王の継徳、専ら冥鑒に足れり。況や心の御柱、別に鎮むる地有りと雖も、凡そ皇の道恵み通ふこと、上に判らしむるが如しと云云。	三種の神璽	
81	亦天富命、諸の忌部を率ゐて天璽の鏡剣を捧げ、正安殿に奉る。	天璽の鏡剣	
82	問ふ、伊勢の両宮は天地の宗霊なり。何の故にか此の中に斎き奉らざるや。 　答ふ、天皇国を領むること、已に向に弁ふるが如し。是れ継帝たれば、即ち三種の宝なり。此の三種は両宮にして即ち王なり。彼の八神は、八洲の擁護、両宮一王にして即ち三才と成る。此の才をして侔しく一徳を掌らしむ。故に、神宝は、則ち床を同じくし殿を共にす。故に、王毎に則ち体を同じくし帝を共にす。両宮と謂ふは、天地の初なり。彼の三種は、継徳の君なり。能く能く弁ふべし。返す返す了るべし。其の意散すれば、則ち其の事妄りならむや。	三種の宝・神宝	
83	故に、地意神は、則ち天に昇り、彼の天神、則ち地に降る。其の顕主は、則ち歴代の皇孫なり。即ち日嗣とは三種の神器にして、今伊勢＜神璽、宝鏡＞并に尾州＜熱田、宝剣＞に坐すなり。	三種の神器・宝剣	

『神皇正統記』 南北朝期,1339,43 修訂

84	＜大日孁尊＞ カノ尊天ヨリクダリテ、出雲ノ簸ノ川上ト云所ニイタリ給。 　一略一　ハタシテカノ大蛇キタレリ。頭ヲノ々々一槽ニ入テノミエヒテネブリケルヲ、尊ハカセル十握ノ剣ヲヌキテツダ々々ニキリツ。尾ニイタリテ剣ノ刃スコシカケヌ。サキテミ給ヘバ一ノ剣アリ。ソノ上に雲気アリケレバ、天ノ聚雲ノ剣ト名ク＜日本武ノ尊ニイタリテアラタメテ草ナギノ剣ト云。ソレヨリ熱田社ニマス＞。「コレアヤシキ剣ナリ。ワレ、ナゾ、アヘテ私ニヲケランヤ。」トノ給テ、天照太神ニタテマツリ上ラレニケリ。	十握ノ剣・剣・天聚雲剣・草薙剣	草薙剣の起源
85	＜正哉吾勝々速日天忍穂耳尊＞ 饒速日ノ尊ヲクダシ給シ時、外祖高皇産霊尊、十種ノ瑞宝ヲ授給。瀛都鏡一、辺津鏡一、八握剣一、生玉一、死反玉一、足玉一、道反玉一、蛇比礼一、蜂比礼一、品ノ物比礼一、コレナリ。此ミコトハヤク神サリ給ニケリ。凡国ノ主トテハクダシ給ハザリシニヤ。吾勝尊クダリ給ベカリシ時、天照太神三種ノ神器ヲ伝給。ノチニヌ瓊々杵尊ニモ授マシ々々〔シ〕ニ、饒速日尊ハコレヲエ給ハズ。シカレバ日嗣ノ神ニハマシ	十種ノ瑞宝・八握ノ剣・三種ノ神器	三種の神器と皇位 三種の神器の優位

	マサヌナルベシ。		
86	＜天津彦々火瓊々杵尊＞ 又三種ノ神宝ヲサヅケマシマス。　一略一　又太神御手ニ宝鏡ヲモチ給。皇孫ニサヅケ祝テ、　一略一　八坂瓊ノ曲玉・天ノ聚雲ノ剣ヲクワヘテ三種トス。又「此鏡ノ如ニ分明ナルヲモテ、天下ニ照臨給へ。八坂瓊ノヒロガレルガ如ク曲妙ヲモテ天下ヲシロシメセ。神剣ヲヒキサゲテハ不ㇾ順ルモノヲタイラゲ給。」ト勅マシ々々ケルトゾ。此国ノ神霊トシテ、皇統一種タヾシクマシマス事、マコトニコレラノ勅ニミエタリ。三種ノ神器世ニ伝コト、日月星ノ天ニアルニヲナジ。鏡ハ日ノ体ナリ。玉ハ月ノ精也。剣ハ星ノ気也。フカキ習アルベキニヤ。	三種ノ神宝・天聚雲剣・神剣・三種ノ神器・剣	新たな意味付け
87	＜天津彦々火瓊々杵尊＞ 抑、彼ノ宝鏡ハサキニシルシ侍石凝姥ノ命ノ作給ヘリシ八咫ノ御鏡＜八咫ニ口伝〔アリ〕＞、裏書云。　一略一　玉ハ八坂瓊ノ曲玉、玉屋ノ命作給ヘルナリ。剣ハスサノヲノ命ノエ給テ、太神ニタテマツラレシ聚雲ノ剣也。此三種ニツキタル神勅ハ正ク国ヲタモチマスベキ道ナルベシ。鏡ハ一物ヲタクハベズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。玉ハ柔和善順ヲ徳トス。慈悲ノ本源也。剣ハ剛利決断ヲ徳トス。知恵ノ本源也。此三徳ヲ翕受ズシテハ、天下ノヲサマランコトマコトニカタカルベシ。	剣・聚雲剣・三種	新たな意味付け
88	＜神武＞ 天地モ昔〔ニ〕カハラズ。日月モ光ヲアラタメズ。況ヤ三種ノ神器世ニ現在シ給ヘリ。キハマリアルベカラザルハ我国ヲ伝ル宝祚也。アフギテタ〔ツ〕トビタテマツルベキハ日嗣ヲウケ給スベラギニナンヲハシマス。	三種ノ神器	
89	＜崇神＞ 此御時神代ヲサル事、世ハ十ツギ、年ハ六百餘ニナリヌ。ヤウヤク神威ヲオソレ給テ、即位六年己丑年神代ノ鏡造ノ石凝姥ノ神ノハツコヲメシテ鏡ヲウツシ鋳セシメ、天目一箇ノ神ノハツコヲシテ剣ヲツクラシム。大和宇陀ノ郡ニシテ、此両種ヲウツシアラタメラレテ、護身ノ璽トシテ同殿ニ安置ス。神代ヨリノ宝鏡ヲヨビ霊剣ヲバ皇女豊鍬入姫ノ命ニツケテ、大和ノ笠縫ノ邑ト云所ニ神籬ヲタテテアガメ奉ラル。	剣・霊剣	鏡剣の模造
90	＜景行＞ 四十年ノ夏、東夷ヲホク背テ辺境サハガシカリケレバ、又日本武ノ皇子ヲツカハス。吉備ノ武彦、大伴ノ武日ヲ左右ノ将軍トシテアヒソヘシメ給。十月ニ枉道シテ伊勢ノ神宮ニマウデテ、大和姫ノ命ニマカリ申給。カノ命神剣ヲサヅケテ、「ツヽシメ、ナヲコタリソ。」トヲシヘ給ケル。駿河ニイタルニ、賊徒野ニ火ヲツケテ害シタテマツランコトヲハカリケリ。火ノイキヲイマヌカレガタカリケルニ、ハカセル聚雲ノ剣ヲミヅカラヌキテ、カタハラノ草ヲナギテハラフ。コレヨリ名ヲアラタメテ草薙ノ剣ト云。又火ウチヲモテ火ヲ出テ、ムカヒ火ヲ付テ、賊徒ヲ焼コロサレニキ。　一略一 彼草薙ノ剣ハ宮簀媛アガメタテマツリテ、尾張ニトヾマリ給。今ノ熱田神ニマシマス。	神剣・聚雲ノ剣・草薙ノ剣	後ろ盾としての神
91	＜後鳥羽＞ 清盛ガ後室従ニ位平時子ト云シ人此君ヲイダキ奉リテ、神璽ヲフトコロニシ、宝剣ヲコシニサシハサミ、海中ニイリヌ。アサマシカリシ乱世ナリ。	宝剣	宝剣入水
92	＜後鳥羽＞ 先帝三種ノ神器ヲアヒグセサセ給シユヘニ践祚ノ初ノ違例ニ侍シカド、法皇国ノ本主ニテ正統ノ位ヲ伝マシマス。皇太神宮・熱田ノ神アキラカニマボリ給コトナレバ、天位ツヽガマシマサズ。平氏ホロビテ後、内侍所・神璽ハカヘリイラセ給。宝剣ハツヰニ海ニシヅミテミエズ。其比ヲヒハ昼ノ御坐ノ御剣ヲ宝剣ニ擬セラレタリシガ、神宮ノ御告ニテ神剣ヲタテマツラセ給シニヨリテ近比マデノ御マボリナリキ。	三種ノ神器・宝剣	宝剣の代用品
93	＜後鳥羽＞ 三種ノ神器ノ事ハ所々ニ申侍シカドモ、先内侍所ハ神鏡也。八咫ノ鏡ト申。正体ハ皇太神宮ニイハヒ奉ル。内侍所ニマシマスハ崇神天皇ノ御代ニ鋳カヘラレタリシ御鏡ナリ。村上ノ御時、天徳年中ニ火事ニアヒ給。ソレマデハ円規カケマシマサズ。後朱雀ノ御時、長久年中ニカサネテ火アリシニ、灰燼ノ中ヨリ光ヲサヽセ給ケルヲ、オサメテアガメ奉ラレケル。サレド正体ハツヽガナクテ万代ノ宗廟ニマシマス。宝剣モ正	三種ノ神器・宝剣・天ノ聚雲ノ剣・草薙・剣・三種・草薙ノ宝剣	鏡剣の模造

	体ハ天ノ聚雲ノ剣＜後ニハ草薙ト云＞ト申ハ、熱田ノ神宮ニイワヒ奉ル。西海ニシヅミシハ崇神ノ御代ニオナジクツクリカヘラレシ剣也。ウセヌルコトハ末世ノシルシニヤトウラメシケレド、熱田ノ神アラタナル御コト也。昔新羅国ヨリ道行ト云法師、来テヌスミタテマツリシカド、神変ヲアラハシテ、我国ヲイデタマハズ。彼両種ハ正体昔ニカハリマシマサズ。代々ノ天皇ノトヲキ御マボリトシテ国土ノアマネキ光トナリ給ヘリ。ウセニシ宝剣ハモトヨリ如在ノコトトゾ申侍ベキ。神璽ハ八坂瓊ノ曲玉ト申ス。神代ヨリ今ニカハラズ、代々ノ御身ヲハナレヌ御マボリナレバ、海中ヨリウカビ出給ヘルモコトハリ也。三種ノ御コトハヨク心エ奉ルベキナリ。ナベテ物シラヌタグヒハ、上古ノ神鏡ハ、天徳ノ長久ノ災ニアヒ、草薙ノ宝剣ハ海ニシヅミニケリト申伝ルコト侍ニヤ。返々ヒガコト也。此国ハ三種ノ正体ヲモチテ眼目トシ、福田トスルナレバ、日月ノ天ヲメグラン程ハ一モカケ給マジキ也。天照太神ノ勅ニ「宝祚ノサカヘマサンコトアメツチトキハマリナカルベシ。」ト侍レバ、イカデカ疑奉ルベキ。今ヨリユクサキイトタノモシクコソオモヒ給レ。		
94	＜仲恭＞ 三種神器ヲバ閑院ノ内裏ニステヲカレニキ。譲位ノ後七十七ヶ日ノアヒダ、シバラク神器ヲ伝給シカドモ、日嗣ニハクワヘタテマツラズ。	三種神器・神器	三種の神器と皇位

『増鏡』 1374頃

95	内侍所・神璽・宝剣は、譲位の時かならず渡さる事なれど、先帝筑紫へ率ておはしければ、こたみ初て三の神宝なくて、めづらしき例に成ぬべし。後にぞ内侍所・しるしの御箱ばかり帰のぼりけれど、宝剣はつゐに、先帝の海に入給ふとき、御身にそへて沈みけるこそ、いとくちをしけれ。	内侍所・神璽・宝剣・三の神宝	内侍所・神璽・宝剣と皇位
96	永治のむかし、鳥羽法皇、崇徳院の御心もゆかぬにおろし聞えて、近衛院をすへたてまつり給し時は、御門いみじうしぶらせ給て、その夜になるまで勅使を度々たてまつらせ給つゝ、内侍所・剣璽などをも渡しかねさせ給へりしぞかし。さてその御憤りの末にてこそ、保元の乱もひき出で給へりしを、	内侍所・剣璽	内侍所・剣璽と皇位
97	建保の比、宮のうちの女房の夢に、冠したる物あまた参りて、「剣璽を入たてまつるべきに、をの々々用意してさぶらはれよ」といふと見てければ、いとあやしうおぼえて、　一略一　かの入道の親王の御子の、十になり給を、承久三年七月九日、にはかに御位に即けたてまつる。	剣璽	剣璽と皇位
98	御いみな邦仁、御年廿三、其夜やがて冷泉萬里小路殿へ移らせ給て、閑院殿より剣璽など渡さる。践祚の儀式、いとめでたし。	剣璽	剣璽と皇位
99	右中弁平の棟範のぬしの女、四條院に兵衛の内侍とてさぶらひしが、剣璽につきて渡り参れりしを、忍び々々御覧じけるほどに、	剣璽	
100	上も思しまうけ給へれど、剣璽の出でさせ給ほど、つねの御幸に御身を離れざりつるならひ、十三年の御名残、	剣璽	剣璽と天皇の同行
101	文永十一年正月廿六日、春宮に位ゆづり申させ給。廿五年の夜、先、内侍所・剣璽ひき具して、押小路殿へ行幸なりて、又の日、ことさらに三条内裏へ渡されけり。	内侍所・剣璽	内侍所・剣璽と皇位
102	上は、中宮の御方にわたらせ給ければ、対の屋に忍て逃げさせ給て、春日殿へ、女房のやうにて、いとあやしきさまをつくりて、入らせ給ふ。内侍、剣璽取りて出づ。	剣璽	剣璽と天皇の同行
103	春宮は正親町殿へ行啓なりて、剣璽わたさる。八月廿六日践祚なり。	剣璽	剣璽と皇位
104	明くる春＜元享二＞正月三日、朝覲の行幸なり　一略一　剣璽は権の亮宰相中将公泰つとめられしにや。	剣璽	剣璽と天皇の同行
105	三月の廿日あまり、石清水の社に行幸たまふ。　一略一　公泰宰相中将剣璽の役つとめらる。	剣璽	剣璽と天皇の同行
106	とりあへず雲の上を出でさせたまふ。　一略一　よろづうき々々と、我も人もあきれいたくて、内侍所・神璽・宝剣ばかりをぞ、忍て率て渡させ給。	内侍所・神璽・宝剣	内侍所・神璽・宝剣と天皇の同行
107	こたみ内裏へ入らせ給べき儀、重祚などにてあるべけれども、璽の箱を御身に添へられたれば、たゞ遠き行幸の還御の式にてあるべきよし定めらる。	璽の箱	

↑南北朝
↓室町時代

『太平記』 室町初期

108	藤房卿進デ被レ申ケルハ、「逆臣君ヲ犯シ奉ラントスル時、暫其難ヲ避テ還テ国家ヲ保ハ、前蹤皆佳例ニテ候、一略一」トテ、。御車ヲ差寄、三種ノ神器ヲ乗奉リ、下簾ヨリ出絹出シテ女房車ノ体ニ見セ、主上ヲ扶乗進テ、陽明門ヨリ成奉ル。	三種ノ神器	三種の神器と天皇の同行
109	十月二日六波羅ノ北方、常葉駿河守範貞、三千余騎ニテ路ヲ警固仕テ、主上ヲ宇治ノ平等院ヘ成シ奉ル。其日関東ノ両大将京ヘハ不レ入シテ、スグニ宇治ヘ参向テ、龍顔ニ謁奉リ、先三種ノ神器ヲ渡シ給テ、持明院新帝可レ進由ヲ奉聞ス。主上藤房ヲ以テ被二仰出一ケルハ、「三種ノ神器ハ自レ古継体君、位ヲ天ニ受サセ給フ時、自ラ是ヲ授奉ル者也。四海ニ威ヲ振フ逆臣有テ、暫天下ヲ掌ニ握ル者アリト云共、未此三種ノ重器ヲ、自専シテ新帝ニ渡シ奉ル例ヲ不レ聞。其上内侍所ヲバ、笠置ノ本堂ニ捨置奉リシカバ、定テ戦場ノ灰塵ニコソ落サセ給ヒヌラメ。神璽ハ山中ニ迷シ時木ノ枝ニ懸置シカバ、遂ニハヨモ吾国ノ守ト成セ給ハヌ事アラジ。宝剣ハ、武家ノ輩若天罰ヲ顧ズシテ、玉体ニ近付奉ル事アラバ、自其刃ノ上ニ伏サセ給ハンズル為ニ、暫モ御身ヲ放タル事アルマジキ也。」ト被レ仰ケレバ、東使両人モ、六波羅モ言バ無シテ退出ス。	三種ノ神器・宝剣	三種の神器と皇位
110	資名・資明二人御前ニ参ジテ、「官軍戦ヒ弱クシテ、逆徒不レ期洛中ニ襲来候。加様ニテ御坐候ハヾ、賊徒差違テ御所中ヘモ乱入仕候ヌト覚ヘ候。急ギ三種ノ神器ヲ先立テ六波羅ヘ行幸成候ヘ。」ト被レ申ケレバ、	三種ノ神器	三種の神器と天皇の同行
111	去程ニ五宮ノ官軍共、主上・々皇ヲ取進ラセテ其日先長光寺ヘ入奉リ、三種神器并玄象・下濃・二間ノ御本尊ニ至マデ、自五宮ノ御方ヘゾ被レ渡ケル。	三種神器	
112	義貞・義助未馳参ラザル前ニ、主上ハ山門ヘ落サセ給ハントテ、三種ノ神器ヲ玉体ニソヘテ、鳳輦ニ召サレタレ共、	三種ノ神器	三種の神器と天皇の同行
113	五月十九日主上三種ノ神器ヲ先ニ立テ、龍駕ヲゾ廻ラサレケル。	三種ノ神器	三種の神器と天皇の同行
114	三種ノ神器ヲ春宮ニ渡シ進ゼラレシ上ハ、縦先帝ノ綸旨トテ、尊氏申成タリ共、思慮アラン人ハ用ルニ足ヌ所也ト思フベシ。	三種ノ神器	
115	相図ノ刻限ニモ成ケレバ、三種ノ神器ヲバ、新勾当内侍ニ被レ持テ、 一略一 三種神器ヲ自荷擔シテ 一略一 主上ヲバ怪ゲナル張輿ニ召替サセ進テ、共奉ノ上北面共ヲ輿舁ニナシ、三種ノ神器ヲバ足付タル行器ニ入テ、	三種ノ神器	三種の神器と天皇の同行
116	先帝又三種ノ神器ヲ帯シテ、吉野ヘ潜幸ナリ、	三種ノ神器	三種の神器と天皇の同行
117	同十月三日ニ、太神宮ヘ奉幣使ヲ下サレ、第七ノ宮天子ノ位ニ即セ給フ。夫継体君登極ノ御時、様々ノ大礼有ベシ。先新帝受禅ノ日、三種ノ神器ヲ被レ伝テ、御即位ノ儀式アリ、	三種ノ神器	三種の神器と皇位 儀式
118	貞和四年十月二十七日、後伏見院御孫御年十六ニテ御譲ヲ受サセ給テ、同日内裏ニテ御元服アリ。剣璽ヲ被レ渡テ後、同廿八日ニ、萩原法皇ノ第一ノ御子、春宮ニ立セ給フ。	剣璽	三種の神器と皇位
119	伊勢より宝剣を奉る事 記述が膨大なため、詳細省略、本文中に掲載	三種ノ神器・草薙剣	三種の神器返還か？
120	三種ノ神器ヲ内侍典司ニ取出サセ、寮ノ御馬ヲ前ニ引立タレバ、	三種ノ神器	三種の神器と天皇の同行
121	サテモ三種ノ神器を本朝ノ宝トシテ神代ヨリ伝る璽、国ヲ理守モ此神器也。是ハ以レ伝為レ詮。	三種ノ神器	
122	同九月廿七日ニ改元有テ文和ト号ス。其年ノ十月ニ河原ノ御禊有テ、翌ノ月大嘗会ヲ被二遂行一。三種ノ神器ヲハシマサデ、御即位ノ事ハ如何有ベカラント、諸卿異儀多カリケレ共、一略一 神日本磐余彦尊、大和国畝火橿原ノ宮ニイマシテ、朝政ヲキコシメシタリシヨリ以来、我君ノ御宇已ニ九十九代、三種ノ神器ヲハシマサデ、御位ヲ続セ給フ事ハ、未其例ヲ不レ聞ト、有職ヲ立ル人々ノ欺申サヌハ無リケリ。	三種ノ神器	三種の神器と皇位 三種の神器の優位

第五章　近世剣術における刀剣観

第一節　序

（一）問題の所在と構成

中世以前の日本において刀剣に対する観念は、信仰・宗教レベルと、共通理解としての社会制度・政治レベルでは際立ったものが認められたが、実際の刀剣を振るう技術に係わっては表層に現れてくることは殆どなかったといってよい。中国の刀剣観が、武的実用性から出発したのと正反対の流れである。刀剣を振るう技術は、中世戦国の世にあっては個々に名人は存在したもののその技術が体系づけられることはなく、むしろ近世の泰平の世になって発展した。乱世を生き抜いた非常に高度な技術をもった天才的人物が出現し、その技術を他人に伝授しようとしたとき、流派が成立した。剣術流派の確立は、中林信二氏[1]によると十六世紀半ば以降であるという。当然のことながら、剣術流派において独自の刀剣観がみられるようになったであろうことは容易に予想が付く。本章の問題はここにある。近世剣術における刀剣観の全体像を把握することが、ここで与えられた課題である。

近世剣術においては、それが自らの生死に関わるだけに徹底した秘密主義をとる。秘伝、奥伝といわれるものに関しては、文章による伝授は目録による技名だけの記述にとどまり、口頭での伝承、つまり口伝によるものが多い。師より口伝によって受け継いだ内容は、たとえ親兄弟であっても他言することは許されないという厳しいものであった。それだけに伝書類をみても実際がわかりにくいことも確かである。従って、時には言葉の言い回し等から推察するような方法を取らざるを得ない場合もある。これも刀剣観の全体像を把握する上では必要な作業である。

剣術流派は、大きく次の三つの系統に分けられる[2]。

・神道流系統

飯篠長威斎（天真正伝香取神道流）から塚原卜伝（新当流）の系統。

・陰 ― 新陰流系統

愛洲移香（陰流）から上泉伊勢守信綱（新陰流）、柳生但馬守宗厳（新陰柳生流）の系統。

・中条 ― 一刀流系統

中条兵庫頭長秀（中条流）から富田九郎右衛門（富田流）、伊東一刀斎（一刀流）の系統。

このうち、管見する限りにおいて、中条――刀流系統の流派には特筆すべき刀剣観はみられない。従って、本論においては神道流系統、陰―新陰流系統の剣術流派を中心に論を進めていくこととする。

尚、近世を前期・中期・後期の三期あるいは前・後期の二期に分けて、その違いを考察する方法も考えられるが、これを実際に行ったところ顕著な特徴はでなかった。流祖以来の神髄を正確に伝承することに価値を見出す剣術流派において、実際には変質はみられたのであろうが、これが史料的に現れることがなかったのは当然といえば当然かもしれない。この辺りに文献研究の限界がある。従って、本章においては近世の時代を一括して扱うことにする。

本章の構成については、以下のようになっている。第二節において、信仰・宗教レベルと共通理解レベルに属する前時代からの既存の象徴構造が剣術に前提としていかに入り込んでいるかを把握し、第三節において共通理解レベルにおける近世的展開を把握する。ここまでは、中世までに存在した層の近世剣術における存在確認及び近世的展開の把握である。第二節と第三節については、近世剣術のごく一般的な傾向を把握するため、総論的なアプローチになる。第四節以降においては、剣術という現実の活動のレベルにおける象徴構造を検討する。第四節では、このレベルにおいて際立った刀剣観を有するものとして、まず新陰柳生流を中心に各論的に論を進めることにする。第五節は示現流を中心としてその技術観について検討し、第六節においては新当流を取り上げ呪術の問題を中心に論を展開する。これらはいずれも、各論的アプローチになる。

（二）先行研究

近世剣術における刀剣観に関する先行研究は、殆ど見られない。既出の刀剣に関する最も緻密かつ正確な研究である川口陟氏の『日本刀剣全史』[3]は、全八巻三千五百ページ近くにわたり刀剣に関する日本全史を網羅しようとする膨大な研究であるが、これにおいてさえ近世剣術における刀剣観についてはまとまった論考を載せていない。

管見する限りにおいて、取り上げるに値するものは唯一、中林信二氏の研究「伝統文化としての剣道の研究―日本人の刀剣観について―」[4]に限られる。これについては序章においてほぼ全文紹介済みのため、ここでは割愛する。

（三）史料について

本論においてはこれまで、日本に関するものの場合、岩波日本古典文学大系などのように厳選された専門家により史料的な価値を検証済みの文献を用いてきた。しかし、近世剣術を対象にする場合、こういった資料集等はまだまだ少なく、必然的に原典に当たる必要が多くなる。本論においては、全体像を掴むための総論的な部分については、多くの事例にあたる必要性から、今村嘉雄氏が著した『日本武道大系』[5]等からも引用するが、柳生新陰流、示現流、新当流等を扱った各論においては第一次史料を扱うことに努めた。

本章において用いた主な史料の所蔵先及び出典は、以下の通りである。

（書名、編著者、成立年、流派名、所蔵先及び出典）

『兵法家伝書』、柳生宗矩、寛永九年(1632)、新陰柳生流、天理図書館蔵

『五輪書』、宮本武蔵、天保二年(1645)写、二天一流、講談社本

『理方童子教』、今枝左仲良台、貞享四年(1687)、理方一流、岡山大学蔵

『本朝武芸小伝』、日夏弥助繁高、正徳四年(1714)刊、天道流、筑波大学附属図書館

『武士訓』、井沢蟠竜子、正徳五年(1715)刊、武芸随筆、岡山大学蔵（池田文庫）

『芸術二葉始』、古萱軒緑水、天明七年(1747)刊、武芸随筆、『影印集』

『示現流聞書喫緊録』、久保七兵衛紀之英、天明元年(1781)写、示現流、鈴鹿家文書

『水月問答』、古月真光、文化八年(1811)、武芸随筆、渡辺一郎氏蔵

『先天旧武古事兵術記伝』、大月関平、文化十四年(1817)、新当流、吉川家文書

『鹿嶋新当流剣術正当略伝』、吉川常香、文政十二年(1829)、 新当流、吉川家文書

『兵法自観照』、大月関平、天保十三年(1842)、新当流、鹿島・吉川家文書

『タイ舎流秘書』、丸目蔵人佐、元亀三年(1572)、タイ捨流、『日本武道大系』 1

『外の物の事』、柳生宗矩、寛永三年(1626)、新陰柳生流、『日本武道大系』 1

『月の抄』、柳生十兵衛三厳、新陰柳生流、『日本武道大系』 1

『朏問集』、柳生十兵衛三厳、新陰柳生流、『日本武道大系』 1

『太阿記』、沢庵宗彭、柳生関係、『沢庵全集』

『御家中武芸はしり廻』、鈴木英益、文政十三年(1830)、武芸随筆、『日本武道大系』 9

『剣攷』、松浦静山、心形刀流、『日本武道大系』 1

写：写本（「天保二年(1645)写」は天保二年に筆写されたということ）
刊：刊本（版木に彫って印刷した木活字本）
『日本武道大系』：今村嘉雄『日本武道大系』
講談社本：細川（護立）本の複製原寸巻子本（講談社）
『影印集』：渡辺一郎編『武道書影印集』
『沢庵全集』：澤庵和尚全集刊行会『澤庵和尚全集』巻五

(1) 中林信二『武道のすすめ』中林信二先生遺作集刊行会，p.22，1987，参照。

(2) 同前，pp.29-31，参照。

(3) 川口陟『日本刀剣全史』１～８，歴史図書社，1972-1973.

(4) 中林信二『武道論考』中林信二先生遺作集刊行会，pp.139-143，1988.

(5) 今村嘉雄『日本武道大系』同朋舎出版，1982.

第二節　近世剣術において前提となる「剣の観念」

第一項　神の象徴としての刀剣観

（一）神道系統の神々と剣

神道系統の神々と刀剣の係わりについて、近世剣術に特徴的なものとして新当流伝書の記述があげられる。日本における剣術流派は大きく三つの系統に分けられるが、新当流はそのひとつの源流的存在であり、その意味では主要な存在といえよう。後に第六節において詳しく述べるが、天保十三年(1842)に大月関平が著した『兵法自観照』は、新当流の流儀を網羅することを目的として編纂された大著であり、新当流伝書の中で最も優れたもののひとつであるといえる。当伝書には次のような記述がある。

夫霊剣呪振の大刀と申は、即武甕槌太神の韴霊剣ノ御事を奉レ申也[1]。

ここでいう「呪振の大刀」については第六節において詳細に検討するが、新当流の奥伝において中核に据えられるものである。これが「即ち武甕槌太神の韴霊剣の御事」であるという。つまり、新当流におけるこの技術は、タケミカズチを背後にもつ神剣韴霊に根拠づけられているということである。更に詳細に次のようにも記す。

橿原宮御宇、天皇東征、中国ノ神以ニテ悪呪ヲ放ツ悪気ヲ、天皇及諸卒成レ酔於気悩病時、天隠山命告ニテ天照大神ニ、命ニジテ武神雷神ニ曰、制レ之武神雷神、即ニ降シテ自魂剣ヲ、令ニ天隠山神ニ、献ニ天皇ニ、得レテ之ヲ与ニ諸軍ト、病悩平復ス、[2]

（橿原宮御宇、天皇東征、中国の神悪呪を以て悪気を放つ、天皇及び諸卒酔成於気悩病時、天隠山命天照大神に告て、武神雷神に命じて曰く、之を制せ、即ち武神雷神、自魂剣を降して、天隠山神に天皇に献ら令む、之を得て諸軍と与に病悩平復す、）

この一文は、かなり原伝承と異なる部分も多いが、内容的には明らかに記紀神話にみら

れる神武東征伝説である。ここでいう「橿原宮御宇天皇」は神武天皇のことであり、「天隠山命」は高倉下(たかくらじ)のことであり、ここで登場する剣は韴霊剣のことである。剣の超越性を説くための引用と理解できるが、あくまでも背後にあるタケミカズチを前提としている。ここでは、この神剣が「自魂剣(ミタマノツルギ)」であることに注意したい。つまり、タケミカズチという神の象徴であることが重要な要素となる。

新当流においては、剣の神聖性を徹底して古代神話に登場する神々に求める。ここにあげた記述は、その一例に過ぎない。

新当流以外の伝書類においても、同様に解釈できる記述がみられる。以下、いくつかあげておきたい。

天道流の日夏弥助繁高が正徳四年(1714)に著した『本朝武芸小伝』には、次のような記述がある。

> 夫刀術^者始下武甕槌ノ命経津主ノ命抜二テ十握剣一ヲ倒植二於地一踞二其鋒端一於神術上景行帝ノ皇子日本武ノ尊伝二テ其ノ神術一ヲ為二三段位一ヲ(3)
>
> (夫れ刀術は、武甕槌命・経津主命、十握の剣を倒まに地に植て、其の鋒端に踞る神術に始る。景行帝の皇子日本武尊、其の神術を伝えて三段位を為る。)

この記述は、国譲り神話・神武東征伝説に登場するタケミカズチやフツヌシといった神々と剣の関係を述べるものである。

また、久保七兵衛紀之英(きのゆきひで)が天明元年(1781)に著した『示現流聞書喫緊録(じげんりゅうききがききつきんろく)』には、次のような記述がある。

> 香取大明神宮は下総国大社にして、天照宮之御時武将第一也。其実跡神代巻に出たり。仍て略レ^す此^に。御名経津主神と号し奉る也。或神代巻之註に経津とは太刀にて物を切断の音也。経津主神は武人にて、御剣にて常に物を切断し給ふ故、此を以^て為二^す御名一^と云々(4)。

この記述も記紀神話神代紀に登場する神フツヌシと刀剣の関係を述べるものである。

いずれの場合も、剣術を述べるにあたり、剣の神聖性の根拠を古代神話に求め、神の象徴として位置づけることによって確固たるものとしようとする意図が窺われる。

（二）仏教系統の尊格と剣

こういった神道系統の神々と剣の関係は、中世期以降の神仏習合の傾向からか、幾分崇拝対象に拡がりをもって展開する。特に修験道をはじめとする密教系統の影響と思われるが、仏教系統の尊格も近世の剣術伝書の中では剣の超越性と関連して述べられることがある。

こういった傾向を顕著に表すものとして、理方一流（今枝流）の今枝左仲良台が貞享四年(1687)に著した『理方童子教』には、

> 宝剣は神道の極道、仏も剣を携たまひし尊形多し[5]。

と記されている。

また、仏教の尊格と剣については、タイ捨流の丸目蔵人佐（くらんどのすけ）が元亀三年(1572)に著した『タイ捨流秘書』に次のように記している。

> 凡そ兵法者、亘りて梵・漢・和三国に有りし之。於して梵には者、士仏師・文珠上将之提持する智恵の剣、截に断す無明の賊を。則ち一切の衆生莫し不るは罹らに其刃に[6]。
>
> （凡そ兵法は、梵・漢・和三国に亘りてこれ有り。梵に於いては士仏師・文珠上将の提持する智恵の剣、無明の賊を截断す。則ち一切の衆生、其の刃に罹らざるはなし。）

ここでいう「智恵の剣」は言うまでもなく不動明王の所持する剣のことである。これについては第三章第四節において既に触れたが簡単に説明すると、修験道儀礼において敵対するものを教化し降伏させる呪術（調伏）がおこなわれるが、この呪具が智恵（慧）の剣であり不動明王の象徴でもあった。当史料には不動明王の記述はないが、智恵の剣の背後にこの尊格を認識していることは確かである。そうでなければ「智恵の剣」の記述はありえない。

第二項　三種の神器観

三種の神器とは、これまでに幾度となく触れてきたように八坂瓊勾玉・八咫鏡・草薙剣のことで皇位の象徴とされてきたものであるが、近世剣術伝書類にはこれに関する記述が散見される。

例えば次は、天保十三年(1842)大月関平が著した新当流伝書『兵法自観照』の一文である。

> 天照大神、天御柱乃道ヲ以テ、御即位在座瓊鏡剣乃三の宝物を世の皇孫尊に授賜ひ、伝国の璽と為賜へり、皇孫子たりといえ共、三種の宝物授り、御掌に握り賜はざれば、正帝にあらざる事、記文にも明白也、[7]

こういったものは、前章において中世における三種の神器を考察した際に取り上げた文章に多く見られた論調であるが、注意すべきは、ここにあげた一文が記されているのは歴史書でもなく、天皇の後ろ盾が必要であった中世武士の栄枯盛衰を描いた軍記物語でもない。もはや乱世ではなく、あくまでも近世における剣術流派の伝書類である。これに三種の神器の記述がみられるのは、一般的に考えれば不自然である。

次は、文化八年(1811)に古月真光が撰した『水月問答』[8]なる書の一文である。

> 日本武尊十拳を用て草を薙ぎたまへば、野火も靡き迸りて夷賊を塵にして、其霊蹤の現然たるあり、又漢の高祖は三尺の剣を以て秦郊に白蛇を斬て大業を創められ長く伝国の證とせり、是剣の徳を表顕する所以なり、[9]

「是剣の徳を表顕する所以なり」つまり、近世剣術における刀剣の超越性、言い換えると剣の徳が、三種の神器（草薙剣）によって説明されているということである。三種の神器のひとつである草薙剣（くさなぎのつるぎ）の神聖性から、刀剣一般の徳への転化と理解できる。ここの部分が、近世剣術における三種の神器観の最も基本的なところである。

しかしこの時代、武士たるもの政治を司りながらも決して天皇ではない。従って、ここでいう三種の神器の神聖性とは単に皇位の象徴としてのそれではない。ではここでいう剣

の徳とはどういったものなのか。

鈴木英益が文政十三年(1830)に著した『御家中武芸はしり廻』には次のような記述がある。

> ゆえに天子には十握の宝剣ありて、天が下の御柱として悪逆を平らげ玉ひ、一身に有ては心妙剣の威徳を以、我身を治むと云に、され共剣は物をつんざき破るの器なる故、剣術とのみいふ時は物を割破るの道也。只勇一方の術也故に、三種の神宝伝にも、宝剣の威徳を以人を従へ、神璽の徳を以、柔和忍辱にして人をなづくといへり。されば壮士等剣術は切もののみと過つ時は、却て我身を亡すの基を引出す事有べし[10]。

「宝剣の威徳を以て人を従」えるのであるが、「壮士等剣術は切もののみと過つ時は、却て我身を亡すの基を引出す事有べし」であるから、人を斬るという武器としての実用性それ以上のものを志向しているということになる。

同様の記述であるが、井沢蟠竜子(ばんりゅうし)が正徳五年(1715)に著した『武士訓』には、次のような記述がある。

> そもゝゝ武士(モノヽフ)のはじまりをたづぬるに。ちハやぶる神代(カミヨ)乃むかし。天御中主尊(アマノミナカヌシノミコト)天照大太神(アマテラスオホンガミ)。盟(チカヒテ)=皇孫天津彦々火瓊々杵尊(スベミマアマツヒコヒコホノニニギノミコトニ)-曰。天皇(スベラキ)。八坂瓊(ヤサカニ)<神璽(シンシ)>乃勾(マガ)れるがごとく曲妙(タヘナル)をもつて。天(アメ)が下の政(マツリゴト)をおさめ。白銅鏡(マスミノカヾミ)<八咫鏡(ヤタノ)>のごとく分明(アキラカナル)をもつて利。山川海原(ヤマカハウナバラ)までを看行(ミソナハ)し。この霊剣(クシナルツルギ)<草薙剣(クサナギノ)>を提(ヒツサ)げて。天下(アメガシタ)を平(タヒラ)げ。万民(タミ)を利(リ)せしめ給へとなり[11]。

つまり、剣の徳は「この霊剣（草薙剣）を提げて、天下を平げ」ること、しかしこれは人を単に殺すことではなく「万民を利せしめ給」うことである。

その具体的な方法論がこの段階では見えてこないが、近世剣術が三種の神器を引き合いに出し、あるいはこれに根拠づけられながら志向するところのものの方向性は示されているように感じる。

同じ『武士訓』は次のようにも述べる。

> 上古ハ。書(シヨ)もなく。字(ジ)もなけれバ、此三種(シユ)をつくりて教(ヲシヘ)とし。皇孫(スベミマ)にしめし。神器(カンタカラ)

乃たとえの三徳(トク)をまもり給ハゞ。宝祚(アマツヒツギ)の隆(サカヘマサン)こと。まさに天壌(アメツチ)ときはまりなかるべしとの御教(ミヲシヘ)なり[12]。

「上古は書もなく字もなければ、此三種をつくりて教とし」つまり、象徴である。近世剣術が追い求め志向するものを象徴的に捉え得るものが三種の神器ということである。

余談になるが、近世剣術の先にある現代剣道においても三種の神器が取り沙汰されることは多い。例えば現代剣道のバイブル的存在である高野佐三郎著の『剣道』[13]においても取り上げられている。剣術、それを引き継ぐ剣道において三種の神器は、その精神性において非常に重要である。三種の神器を取り上げていることからして、剣術が単なる殺人の技術以上のことを志向していたことが明らかである。それが何かは次節以降徐々に見えてくるであろうが、この辺りが近世的刀剣観の理解の基礎であり出発点ではないだろうか。

第三項　前提となる基本的象徴体系

本節でここまで取り上げてきた神の象徴としての刀剣観や三種の神器観は、本論において既に考察を進めてきた事柄である。整理して振り返ると、神との関係は古く古代に遡ることができ、特に神道における神社信仰において顕著に神の象徴として位置づけられていた。三種の神器については、古代より語り継がれてきたものの、歴史の表舞台に登場するのは中世期以降である。神の象徴としての刀剣観は信仰・宗教レベルの問題である。三種の神器は、中世期以降、祭器であり儀仗でもあった。つまり、神の象徴であり同時に皇位の象徴でもあった。前者は信仰・宗教レベルの問題であり、後者は社会制度・政治レベルの問題である。三種の神器はこの二つの全く異なったレベルに同時に関与している。そしてこれら二つのレベルは別々に存在するのではなく、有機的に繋がるものであった。

こういった象徴構造が、近世に至って剣術という一見全く無関係な領域に、確固として存在する。これらは長い歴史の中で日本人の精神世界の中で育まれてきたものであり、それ故に剣術を行うの人々の深層にも根付いていたものと考えられるが、その上に先にも触

れたように剣術が志向するものとの共通性からこういった現象が起こったのであろう。いうなれば既存の日本刀剣観の象徴構造が剣術の世界に入り込んでるということであり、剣術という場面で刀剣観が近世的展開をする前提としてこれらが存在しているということでもある。

それは、信仰・宗教レベルと社会制度・政治レベルといった異なったレベルの象徴構造が重層性をなして、しかも有機的に繋がりながらひとつの象徴体系をなしているといったものである。これらの有機的繋がりをもたせているものの実体は何なのだろうか。注目したいのは（象徴対象の仏教的尊格への変形は別として）、ここで取り扱った記述の悉くが古代神話に依拠しているということである。ここには神話による人々の意志の統合の現実が窺われ、異なったレベルを有機的に繋ぎ合わせる神話的イメージの存在が浮かび上がってくる。

剣術の分野で神話的イメージがこういった役割を果たせるのは、刀剣に対する観念が（日本に限った場合に古代神話を起点とし）、古代から命脈を保っているからであることは言うまでもない。しかし刀剣観といってもここで取り上げた記述においては、古代神話からひく刀剣は「師霊剣」や「草薙剣」など全て「剣」である。また「剣の徳」という言葉もみられた。ここには「剣」というものに対する特別な観念がみられ、本論において折に触れ述べてきた「剣の観念」の存在が見え隠れする。近世当時、武器として使用されていた刀剣は打刀（刃を上にして腰に差す片刃の刀）であり、これを伝書などでは主に「太刀」といったが、にもかかわらず「剣術」と称することもこれに関係するように感じる。こういった近世剣術における「剣の観念」は、この辺りの前提となる基本的象徴体系に依るところが大きいのではないだろうか。

---

(1)　『兵法自観照』

(2)　同上

(3)　『本朝武芸小伝』

(4)　『示現流聞書喫緊録』

(5)　『理方童子教』

(6)　『日本武道大系』第一巻，p.343.

(7)　『兵法自観照』

(8)　この史料は、渡辺一郎氏が所蔵するもので一種の草稿であり、一般にはあまり知られていない。長編の霊剣伝説で、内容的には非常に優れており措いておくには惜しい史料であるが、選者の古月真光なる人物の素性が「越之中州城南隠士」と記されるのみで現在のところ詳らかでない。従って各論的に深く考察する際に取り上げるには妥当性を欠く恐れがあるため、本論においては多くを引用しないが、ここでは一般的傾向を探るための総論的考察にとどまることからあえて紹介する意味でも記しておいた。

(9)　『水月問答』

(10)　『日本武道大系』第九巻，p120.

(11)　『武士訓』

(12)　同上

(13)　高野佐三郎『剣道』島津書房，p.11，1915，1986（復刻）.

第三節　武の象徴としての刀剣
―共通理解の近世的展開―

第一項　武士の表徴としての刀剣

豊臣秀吉は、一揆を未然に防ぎ兵農分離をはかろうと天正十六年(1588)刀狩りを行い、これによって身分の固定化がなされ帯刀は武士階級の特権となった。中世においては、武士のことを「弓矢執る身」といい武士の道を「弓馬の道」といった。つまり、武士の表徴は刀剣よりむしろ弓馬であったが、この辺りを境に刀剣が武士（階級）を表徴するようになったようである。

次は、天保二年(1645)に宮本武蔵が著した『五輪書』の一文である。

> 武士たるものの此両腰を持つ事、こまかに書顕わはすに及ばず。我朝におゐて、しるもしらぬも腰におぶ事、武士の道也[1]。

至って端的な表現であるが、ここから刀剣が武士を表徴していたことが理解できる。いま少し詳しく説明するものとして、貞享四年(1687)に今枝左仲良台が著した『理方童子教』の一文があげられる。

> 武士の子は、右に云所の封札は刀を守り、刀は能身を守ると心得べき事にや。此守刀の徳によりて、次第丶丶に成長し、武士と人によばれて、常に身をはなさぬ大小指□、鑓鉄炮其外あらゆる武器の多出来ぬる事、是皆守刀の増長したる繁英と知るべし。侍たるによりて刀を指とおもふによりて、剣礼をうしのふ。侍の子も刀さゝぬ時は、侍とはいはず。しからば、刀の徳によりて、侍といふと心得べし。天下国家、家内身上、大きに守刀としるべし。武士に此上の宝はなし。天子にも、宝剣とたふとみ給ふものをや[2]。

武士の子は、刀の徳によって成長し、武士と呼ばれるようになる。侍の子も刀を指さない時は侍とはいわず、刀の徳によって侍であると心得なさい。ということである。かなり強い論調であるが、武士の表徴としての刀剣の性格を端的に示しているといえよう。

こういった認識が、当時の武士階級に共通するものであったろうことは容易に予想がつく。

第二項　武器の表徴としての刀剣

武芸において用いられる武器は刀剣だけでなく、武芸者たる武士がたしなまなくてはならないものも様々であったはずである。武芸の種類としては、武芸十八般などといわれ、弓術・馬術・槍術・剣術・居合（抜刀）術・短刀術・薙刀術・十手術・手裏剣術・含針術・砲術・捕手術・柔術・棒術・もじり術・鎖鎌術・忍術・水泳術などがあげられる。もっとも十八般の定着は江戸中期以降といわれるが、それ以前にもこれらの多くは存在したはずであり、体術等を除いてそれだけの種類の武器もあったということである。

しかし、当時の武士はこれを平等には扱わなかった。新陰柳生流の柳生宗矩は寛永三年(1626)『外の物の事』[3]として、剣術以外の武術について述べている。つまり、剣術と他の武術を区別しているということである。術を区別するということは、彼の中に道具を区別する意識が存在するということである。

こういった傾向は、柳生に限られたことではない。宮本武蔵著『五輪書』天保二年(1645)には次のように記されてる。

> 鎗・長刀よりしては、外の物といひて、武道具のうちなり[4]。
>
> 弓・鉄炮・長刀、皆是武家の道具なれば、いづれも兵法の道也。然れども、太刀よりして兵法といふ事、道理也[5]。

ここにおいても柳生同様、他の武器を刀剣とは区別して「外の物」とし、刀剣を特別視している。「太刀よりして兵法といふ事」の記述に顕著なように、刀剣をいわば武器の代

表、表徴として扱っているということである。

こういった刀剣観をわかりやすく表現しているのが、今枝左仲良台著『理方童子教』貞享四年(1687)の次の一文である。

一、武芸に体用といふは、たとへば家屋鋪^体也、屏風障子畳などの類皆用也。用結構なればとて、体なければ用に不レ足。武器またかくのごとし。体は刀脇指の理なり。用は弓鉄砲鑓其外様々の武芸は皆用也。されば、ゆみ鑓の芸も、丸腰にては不レ勤。皆大小の徳よりわかる。弓射るものに人うてといへば、刀の徳にて討ツ。何芸もかくのごとし。主人の仕ものせよといはんに、鑓を能つかひ侍れば、鑓にてつくべきとも云がたし。鑓を持て出時も、大小は不レ離サ。定住座臥、身を不レ〻離大小^則チ体理也。此体理を知りて、用理を知るべき事也[6]。

家屋敷を体、屏風や障子や畳を用に譬えると、刀剣が体であり弓・鉄砲・鑓などの他の武器が用である。弓や鑓なども刀剣の徳によって働く。といったものである。刀剣を武器の中心に据え、他の武術を司るものとして捉える。ここにおいて、あくまでも刀剣は武器の表徴である。

同様の記述は他にもみられる。いくつかあげておきたい。

次は、天明七年(1747)に古萱軒緑水(こけんけんりょくすい)が著した『芸術二葉始』の記述である。

夫剣術は、壱人の為に敵する業といへども、上は大将、下匹夫迄、常に帯する刀剣、其行事を知ずしては有べからず。且剣は一身の盾、敵を亡すの元、武器の最大なり。城を固め備を儲くといへども干戈をふらずしては勝負あらず。武器多しといへ共、首級をあぐる節は腰物に過す。勝負の上におゐて、つゞまる所は刀剣なり[7]。

ここでは「武器の最大なり」あるいは「武器多しといへ共、首級をあぐる節は腰物に過す」「つゞまる所は刀剣なり」として、武器の表徴としての刀剣像を明記している。

また、天明元年(1781)久保七兵衛紀之英が著した『示現流聞書喫緊録』には、次のように記されている。

武器ノ中ニテ剣ハ和漢共ニ士大夫以上之長器ニシテ、雖二天下礼太平礼譲之席一、常ニ

不レ離レ身シテ令レ守ニ護我ガ体ヲ之仁器也[8]。

こういった刀剣が武器の表徴となるような傾向は、刀剣を扱う剣術流派の伝書を見る限り当たり前ではないかとの批判を受けることが予想されるが、そうではない。本来武芸（武術）は戦場における総合武術であった。生死をかけた戦場において弓が専門、刀が専門ということは有り得ない。馬に乗り、弓で射て、鑓で突き、組み伏して、刀で止めを刺す、といったものであった。こういった本来総合武術であるはずのものが泰平の世になりある程度専門化したのであるが、あくまでも武士たるものが嗜むべき武芸は複数であったはずである。にもかかわらず剣術流派がかくも隆盛を極め、その中で刀剣が特別視されていること、武器の表徴として捉えられていること、このことが注目に値するということである。

第三項　治国の表徴としての刀剣

近世剣術には、ひとつ独特な刀剣観が共通理解としてある。それは、宮本武蔵が正保二年(1645)に著した『五輪書』の次の一文に表れている。

太刀の徳よりして世を納め、身を納むる事なれば、太刀の兵法のおこる所也[9]。

「太刀の徳よりして世を納め」つまり、刀剣を国を治めるものとして捉える観念である。

同様の記述は、天保十三年(1842)大月関平が著した新当流伝書『兵法自観照』にもみられる。

宝祚の祈祷鎮ニメ御寿ヲ奉レ崇ニ韶霊剣ヲ御ニ治メ天下ヲ云々、[10]

（宝祚の祈祷、御寿を鎮め、韶霊剣を崇め奉りて天下を御治め　云々）

この場合、古代神話に登場する韶霊剣を国を治めるものとして引いてきている。また、『兵法自観照』は次のようにも記す。

神史曰、武甕槌神降二到出雲国伊那佐之小浜一ニ、抜二テ十握ノ剣一逆刺立二テ于浪穂一ニ、踞座問二テ其剣前ニ其大国主神一曰云々、神代より今に、剣の座と云て祭りの事業、当社に在ル、是ヲ当伝深秘て伝フ、兵法剣術極無上一の位、一乃太刀と伝也、(11)

（神史曰、武甕槌神出雲国伊那佐之小浜に降到る、十握の剣を抜て逆刺に浪穂に立て、其剣前に踞 座て其大国主神に問て曰云々、神代より今に、剣の座と云て祭りの事業、当社に在る、是ヲ当伝深秘て伝ふ、兵法剣術極無上一の位、一乃太刀と伝也）

この一節の内容は、国譲り神話である。ここでいう「一の太刀」とは、新当流における最高の極意で、唯授一人といい、その流派の中で最高の技量を習得した者に伝えられる奥伝である。この極意の由来を国譲り神話に求めているということである。ここで、国譲り神話とは何であったか、簡単に振り返っておきたい。記紀に記される日本の古代神話は、大凡、天上界である高天原と下界である葦原中国を両極とする世界観をもって構成されている。国譲り神話は、天上界のタケミカズチが、葦原中国を統治していたオオクニヌシに対して国を譲るように交渉に降りる譚である。その際の描写は、タケミカズチが出雲の国の伊那佐の浜辺に降り立ち、十握剣を逆さまに刺し立ててその剣先の上に足を組んで座りオオクニヌシに呼びかけた、というものである。その後、ある種力にものをいわせ交渉は成立する。つまり、タケミカズチはこの十握剣によって下界を統治したということになる。治国を表現した神話としてよく取り沙汰されるが、この神話の中核になるのが十握剣の上に足を組んで座る場面である。一種の呪術とも思えるが、これが「一の太刀」の由来である。

同じ部分の引用は、天道流の日夏弥助繁高が正徳四年(1714)に著した『本朝武芸小伝』にもみられる。

夫刀術^者始下武甕槌ノ命経津主ノ命抜二テ十握剣一ヲ倒植二於地一踞二其鋒端一於神術上(12)

（夫れ刀術は、武甕槌命・経津主命、十握の剣を倒まに地に植て、其の鋒端に踞る神術に始る。）

ここでは刀術一般の由来を、治国を語る国譲り神話に求めている。

この神話には続きがあり、それが有名な神武東征伝説である。この英雄伝説については

これまで幾度となく触れてきたので多くは説明しないが、下界において窮地に追い込まれた神武天皇を助けたのが、タケミカズチのもつ師霊剣であった。この際、タケミカズチは天上界に居たまま剣のみを下界に降ろしている。この師霊剣のことを『古事記』では「国を平(ことむけ)けし横刀」[13]、『日本書紀』では「国を平(む)けし剣」[14]と記している。つまり、この剣は、かつて国譲り神話でタケミカズチが使った十握剣のことである。(尚、十握剣とは長さが握り拳で十個分という意味であり、固有名詞ではない。)

文化八年(1811)古月真光が著した『水月問答』には、

> 武甕雷神の剣を平国師霊と謂ふ。是を以て身を動かさず葦原の中津国を治められしとあるも武の性徳にして、一略一[15]

と記されているが、これはこの辺りの神話を根拠に、剣が治国を表徴することを述べたものである。

剣が治国を表徴するような観念は、当時の剣術流派に一般的な共通理解としての観念であったと考えられるが、それを明確に認識しているかどうかは別として、その根本には師霊剣をもって国を平らげた神話の存在があるといえる。

---

(1) 『五輪書』

(2) 『理方童子教』

(3) 『日本武道大系』第一巻, pp.77-124.

(4) 『五輪書』

(5) 『五輪書』

(6) 『理方童子教』

(7) 『芸術二葉始』

(8) 『示現流聞書喫緊録』

(9) 『五輪書』

(10) 『兵法自観照』

(11) 同上

(12) 『本朝武芸小伝』

(13) 『古事記 祝詞』p.153.

(14) 『日本書紀 上』p.194.

(15) 『水月問答』

第四節　新陰柳生流における「剣の観念」
―心と剣―

第一項　新陰柳生流について

（一）新陰柳生流の成立について

新陰柳生流は、陰流系統の剣術流派である。遡って概観すると、陰流は影流ともいい、愛洲移香斎久忠(1452-1538)を流祖とする。愛洲移香は、三十六歳の時、日向鵜戸神宮に参籠し、満願の日に神が猿の形で現れ一巻の書を授けた。いわゆる参籠開眼であるが、これにより奥義を悟って、一流を創始したと伝えられる。

この陰流を愛洲移香から学び、新たに新陰流を創始したのが上泉伊勢守信綱(?-1653)である。上泉は諸流を究めたとも伝えられるが、特に陰流からの影響を受けたため新陰流としたものと考えられる。

この上泉が創始した新陰流を、江戸ならびに尾張の柳生家を中心として発展させたものが新陰柳生流という。この場合も正名は「新陰流」であり、俗称を「新陰柳生流」という。一般に「柳生新陰流」という場合も多いが、渡辺一郎氏[1]などは「新陰柳生流」の語を使用する。新陰流の分流としての柳生流という意味で、本論においては渡辺氏の用語使用に準ずることにする。

上泉伊勢守に学び、新陰柳生流を創始したのは、柳生但馬守宗厳(1529-1606)である。宗厳ははじめ新介、後に新左衛門、但馬守、石舟斎と号した。宗厳は上泉が京に在住中の永禄六年(1563)に入門して新陰流を学び、永禄八年(1565)に皆伝印可状を得ている。宗厳には五男六女があったが、そのうち五男の又右衛門宗矩(1571-1646)と長男の子兵庫助利厳(1579-1650)だけが宗厳の薫陶を受けることになる。文禄三年(1594)五月、宗厳は五男宗矩とともに徳川家康より京都鷹が峰の陣屋に招かれ、家康自ら行った木刀での立ち合いで無刀取りの極意を披露した。家康はその場で、入門誓紙（起請文）を与えて師範代を命じた。宗厳は当時六十八歳であり、老齢の故をもってこれを辞し、同行の宗矩をかわりにすすめたため宗矩は幕下に加えられた。宗厳は家康に宗矩を預けて、自身は柳生の里に引

きこもった。慶長五年(1600)関ヶ原合戦での宗厳・宗矩父子の戦功により、凱旋の後父子共に御家人に加えられ領地柳生庄を与えられた。慶長六年(1601)、宗矩は徳川秀忠より入門誓紙を受けている。その四年後に秀忠は二代将軍に就任したため、宗矩も将軍家兵法師範となった。宗矩三十七歳の時、長男十兵衛三厳(1607-1650)が誕生している。宗矩は特に三代将軍家光と親交が深く、家光将軍就任以前の元和六年(1620)に兵法師範となっており、剣術のみならず政治的な事柄についても良き相談相手として生涯つかえた。寛永九年(1632)には惣目付（後の大目付）の役を命ぜられ、単なる兵法師範から行政官僚に就任した。後に禄高は一万二千五百石にまで上がり、遂に大名に列した。

新陰柳生流は、もはや一介の剣術流派というよりは、政治的色彩の強い集団になっていたといえよう。

（二）新陰柳生流関係系図

ここに簡単な系図を記しておく。

（三）『兵法家伝書』について

『兵法家伝書』は、二代将軍秀忠、三代将軍家光の兵法師範をつとめ、惣目付として幕府の要職にあった柳生宗矩が、寛永九年(1632)に著したもので、新陰柳生流の基本伝書である。内容的には、技法論、心法論にわたり洗練された理論を展開するものであり、近世剣術伝書中最も優れたものの一つであるといえよう。当史料は、「進履橋」「殺人刀」「活人剣」の三部構成になっている。これについての解説は、渡辺一郎氏が岩波書店発行『兵法家伝書』の末尾で述べているので、これを引用しておきたい。「『進履橋』は、一名を『新陰流兵法之書』といい、上泉伊勢守秀綱（武蔵守信綱）から亡父但馬守宗厳へ直伝された新陰流の技法をまとめあげた『大凡の目録』で、目録と伝書の中間的体裁をとっている。これに対して、『殺人刀』と『活人剣』は、宗厳・宗矩父子二代にわたって工夫考案された『習の外の別伝』で、新陰柳生流の技法および心法上の理論的体系を詳述したもので、まさしく『兵法家伝書』の名にふさわしいものである」[2]。

また宗矩と禅僧沢庵宗彭(1573-1645)の親交は有名であるが、『兵法家伝書』の内容は、沢庵の著した『不動智神妙録』『太阿記』などの教導を受けたことは確かなようである。

東京柳生家、天理図書館、佐賀県鹿島家、熊本大学図書館、筑波大学附属図書館に現存する。

（四）沢庵宗彭について

生年天正元年(1573)、没年正保二年(1645)

臨済宗の僧侶で、慶長十四年(1609)大徳寺住持に迎えられるが三日で退院。その後、堺南宋寺、出石宗鏡寺などを歴住。寛永六年(1629)紫衣事件で幕府に抵抗したため配流され、寛永九年(1632)に赦免された。その後徳川家光の信任を得て、品川に東海寺を開く。

沢庵は柳生宗矩に多大な影響を与えたといわれる。沢庵の著した『不動智神妙録』は、宗矩に与えたと伝えられるものであり、その末尾は宗矩の行動を諫める文面で締めくくられている。沢庵と宗矩著『兵法家伝書』の関係について、渡辺一郎氏は次のように述べる。「一般にいわれる沢庵と宗矩との緊密な関係は、寛永九年八月、沢庵が羽州上ノ山における三年の流謫生活から赦されて江戸に滞留するようになってからと考えるのが妥当であり、この『兵法家伝書』の成立年代である寛永九年九月との間は、せいぜい二か月しかない。この時点で、宗矩の手許にはある程度の草案ができあがっており、そこに使われてい

る禅の古語や老儒の語句の用法に沢庵の批判を乞い、疑義を正し、助言をうけて加筆訂正したと見る方が妥当ではなかろうか」[3]。

教導を受けたことは事実であるが、一般に考えられているほどの時間は実際にはなかったということである。

第二項　技術論における心と剣の関係性

（一）手字種利剣（しゅじしゅりけん）

次にみる柳生の基本理念を表す「活人剣（かつにんけん）」という語が『碧巌録』からの援用であることからもわかるように、近世初期の剣術流派においては、流派の重要概念を禅の理論によって説明しようとする傾向にあった。これは、剣術が生死の場という極限状況における技術であるため、常に精神面つまり心の問題が技術面と表裏の関係にあり、禅における心法との間に類似性を見出していたためと考えられる。源了圓氏は「剣法書の基礎づけ方において重要なことは、そこにおいて禅ないし儒学にもとづく心法が語られているにせよ、基本になっているのは剣法家たちが修行の過程に体得した何ものかが基礎になっていて、禅ないし儒学の心法はその理論づけとして利用されていることである」[4]と述べる。禅が人間を肯定し人を活かすものであるのに対し、剣術は原初的には人を殺傷する技術である。つまり心法という点において類似性はあるものの、根本において異なっており、禅の理論は剣術家が体得した技術に伴う精神面を説明するに過ぎなかったのである。後述する活人剣思想について、今村嘉雄氏が「沢庵が指摘した宗矩の活人剣は、一人の悪人を殺して千万人の善人を生かすものとされ、諸書に多く引用された『佳兵者・不祥之器』であり、『不レ得レ已而用レ之』とする老子の語にも通ずる思想であったが、その直接の目標は、何れにせよ少数の悪人の生命を否定する立場であり、その為の技法、心法であった」[5]と述べるように、いかに高尚な理念が流派にあったとしても、原初的には剣術の中核をなすものは、刀剣をもって相手を殺傷する技術である。ここでは技術に伴う刀剣観について検討してみたい。

殆どの剣術流派で技術を述べるにあたって、それに伴う心法の問題を取り上げている。

技術には必ず心の問題がついてまわるのであり、技法と心法は一体不可分のものである。この技法と心法の関係について、最も洗練された理論を展開するのが、ここで取り上げている『兵法家伝書』である。

柳生の技術論において、「手字種利剣」という重要な概念がある。これについて高橋進氏は、「『種字＝手字』とは、敵の打つ太刀がどのように切って来ようとも、それをわが太刀で十文字に受け合わせることで、これは決してわが身に当らない。『種利剣＝手利剣』とは、手の裏、つまり手の内のことで、相手の手の内が見えたとき勝ちを制せよということ」[6]と述べている。この手字種利剣の種利剣の方に注目してみると、これは手の内と理解されるのが一般的なようである。ここで、この概念をもう少し掘り下げて考察してみたい。

柳生宗厳が慶長六年(1601)に著した『新陰流兵法目録事』には「𦍒字手裏見」[7]と記されている。これが後に手字種利剣となるのだが、手利剣が手の内を意味することから考えると、種利が手裏であったことは容易に理解できるとして、剣の字が見であったことに注目したい。つまり、この概念の中核をなすのは、見という字にあるようである。

『兵法家伝書』には、この手字種利剣に関して、次のような記述がある。

一　去病ハ、手利剣を見む為也、

右、然れば、極る所は手利剣の有無を見る事専一也。四は太躰也。病をさる、手利剣見む為也[8]。

ここでは敵と対峙した際、手（種）利剣の「有無」を見ろといっているのである。この「有無」とは手の内に表れる色、気配のことである。つまり、敵と対峙した時に見るべき手（種）利剣とは、気配の生じる所ということである。

また、同じ『兵法家伝書』に「敵の心は太刀をにぎつたる手にさゝげてゐるなり」[9]と記されている。つまり、敵の心は気配の生じる手の内にあり、この手の内である種利剣は心と関係づけられるものである。

以上、種利剣とは、単に手の内というだけでなく、敵と対峙した時に見るべき物質的な気配を生じる所、見るべき気配を発する心と関係する概念である。

ここで注目すべきは、種利剣という概念が心と関係するというところである。この概念

に何故「剣」の字が使われているかということが問題となる。一般的にはいかにも不自然である。敵の手の内、気配、心を見るということで、「見」と「剣」で韻を踏んでいるとも解されるが、これは副次的な事柄であろう。ここでは、これらを把握するのに、「剣」の語のもつ全体的な印象によって、これを象徴的に用いていると解釈したい。特に心と関係するところに注目しておきたい。このことは次の「神妙剣」の考察により、より明らかになるだろう。

（二）神妙剣（しんみょうけん）

次に、新陰柳生流の技術論において、これも重要な概念である「神妙剣」についてみてみたい。

この概念は、太刀（型、勢法）名として用いられている場合があるが、これとは別に心法に関わる重要な概念としても用いられている。「神妙剣の事」として『兵法家伝書』には、次のような記述がある。

> 一　神妙剣之事　付　座乃心懸身に取り足にとる事
>
> 右、神妙剣、至極之大事也、我身に神妙剣とさす所あり、わが身にありてハ、神妙剣乃剣の字を剣の字に書きてしるべし、右にかまへても左にかまへても、太刀神妙剣の座をはなれぬ程に、剣と云ふ字に心あり。又敵の身にありてハ、剣の字を見の字に書きて心得べし、此神妙剣乃座をよく見てきりこむ程に、見る所が簡要也、然れば、見の字に心あり、…[10]。（読点筆者）

神妙剣という概念は様々な側面があるが、まずこの言葉の表す内容の第一は、「我身に神妙剣とさす所あり」とあるように身体の部位である。柳生十兵衛三厳著『月の抄』に「太刀のおさまる所なり、へそのまはり、五寸四方なり」[11]としるされているように、臍のまわりのことをいう。ここでは、太刀の戻ってくる場所を神妙剣という。

また、この神妙剣という概念は、別の側面をも持ち合わす。神妙という字について、同じ『兵法家伝書』には次のように記されている。

一　神妙二字之釈

神在レ内ニ而妙顕ニ於外一ニ名テ為ニス神妙一ト

神妙乃二字乃心をのへたり、神内に有りて妙外に顕る、是を神妙と名付る也、たとへハ一本乃木に、内に木の神ある故に、花さき匂ひ、みどり立、枝葉しげる也。是を妙と云ふ。木の神ハ、木をくだきても、是ぞ神とて目に見えねども、神なくば花緑も外にはあらハるまじき也、人の神も、身をさきても、是ぞ神とて目には見えねども、内に神あるによりて、様々のわざをなす也。神妙剣の座に神をすゆる故に、様々の妙が手足にあらハれて、軍に花をさかする也。神は心の為には主人也。神が内にありて、心を外へつかふ也[12]。（ルビ・読点筆者）

ここでいう神という語は、人間の精神面を表す概念である。ここでは、人間の行動を司るのは精神、つまり神であると述べている。柳生においては精神面といっても、狭義においては精神面が即心というのではなく、ここでいう神と心を区別している。十兵衛著の『胆問集』に「心を能きたいて年月の稽古にて病気ことゞゝく去去て神一つに残り」[13]と記されているように、神は稽古によって鍛え抜いた生粋の心のことをいうのである。『兵法家伝書』では、この神と心について、神は心の主人であるとして、主人である神が一つ所に納まり心を外へ使い、なおかつ心が一つの所に留まらないことを良しとする[14]。つまり、心は自由にどこにも留まることなく動きながらも、その心の中心となる、言い換えれば心を司るところの神は一つ所に納まって動かないのが、理想的な精神の在るべき在り様であるということである。この神が納まる所が神妙剣である。

また、『胆問集』には、「神妙剣は心をきたひぬいたるきつすい也」[15]と記されており、ここには神妙剣が神が納まる所ではなく、神を含めた広義の心そのものを表すものとして捉える態度がみられる。このような感覚は、敵との関係において神妙剣が述べられる場合が多い。『兵法家伝書』「神妙剣の事」に「此神妙剣の座をよく見てきりこむ程に、見る所が簡要也」と記されているように、敵と立ち合った時に、敵の心を見る、あるいは読むという意味において神妙剣を見るというのである。掘り下げて考えると、敵の行動は神妙剣の座に納まった神から発する心が司っているのだから、その神妙剣を観察すればよいというふうに解釈できるが、実際にこの概念の使われ方としては、神妙剣が即心を表現しているようである。

以上、神妙剣という概念についてみてきたが、これは太刀の納まる場所、心の主体であ

るところの神の納まる所、広義の心を表すという側面をもつものであるといえる。

新陰柳生流でいう種利剣も神妙剣の場合も、それは具体的な刀剣の名称ではなく、また単に太刀（型、勢法）名でもない。にもかかわらず「剣」の語をもって表現する。いずれの場合も、詰まるところ技法にともなう心に関係するものであった。心の問題は『兵法家伝書』を読む限りにおいて、解決すべき最重要課題であったようだ。これを「剣」の語をもって表現しているということである。身体運動に伴う心法論は、普通言語によって伝達するのが非常に困難なほど奥の深いものである。言語機能を遙かに越えた事柄を表現するには、象徴的表現を用いるしかない。特に神妙剣の場合、「剣」の語のもつ全体的な印象により、これを象徴的に使用しているのであるが、その象徴する対象は「心」であったということにも理解できる。しかし、種利剣や神妙剣は本来的には手の内や臍のまわりといった身体の部位などを示す概念であり、心との関係性は副次的に過ぎず、剣が心を表現する象徴構造が明らかに存在したとまで言い切るには論拠に乏しいことも確かである。従って、この段階で明確になっていることは、剣と心の関係性のみである。

しかし、後に述べるように、近世剣術において心を象徴する刀剣観は確固として存在していた。

第三項　倫理・道徳的精神面の象徴としての剣

（一）活人剣（かつにんけん）思想　―流派理念にみる「剣の観念」―

柳生の中心理念に「活人剣」の思想がある。「活人」の語は上泉からの流れを汲み、今村嘉雄氏[16]によれば禅書『碧巌録（へきがんろく）』からの援用とされているが、この思想自体は柳生宗矩に対する影響力から考えて、沢庵宗彭が著した『太阿記』から引いてきた[17]と考えるのが無難であろう。ここでは柳生における活人剣思想に注目してみたい。

先にも述べたが、柳生宗矩が著した『兵法家伝書』は「進履橋」「殺人刀」「活人剣」の三篇から構成されているが、「進履橋」は上泉伊勢守秀綱の直伝によるものであり、「殺

人刀」「活人剣」は柳生宗厳・宗矩父子によって考案された柳生独自の兵法書である。その「殺人刀」の冒頭に、次のような記述がある。

古にいへる事あり、兵者不祥之器ナリ、天道悪レ之ヲ、不レ獲レ止ヲ而用レルル之、是レ天道也と、此こと如何にとならバ、弓矢太刀長刀、是を兵と云、是を不吉不祥乃器也といへり、其故ハ天道ハ物をいかす道なるに、却而ころす事をとるハ、実に不祥の器也、しかれば天道にたがふ所を即にくむといへる也、しかあれと不レ得レ止して兵を用ゐて人をころすを、又天道也と云　ー中略ー　一人の悪に依りて万人苦む事あり、しかるに一人乃悪をころして万人をいかす、是等誠に人をころす刀ハ、人をいかすつるぎなるへきにや、…[18]。（読点筆者）

ここでは『三略』[19]の説を引用して、本来兵法は不吉なものであるがこれをやむを得ず使う場合には、これは天の道にかなった正しい行いである、と説いている。具体的には、後半部分で記されているように、万人を苦しめる悪人一人を殺すことは、万人を活かすことであるとして、武力を行使することの正当性を述べている。

また『兵法家伝書』最後の部分に、次のような記述がある。

此巻上下を、殺人刀、活人剣と名付たる心ハ、人をころす刀、却而人をいかすつるぎ也とハ、夫乱たる世には、故なき者多死する也、乱たる世を治めむ為に、殺人刀を用て、已治る時は、殺人刀即ち活人剣ならずや、こヽを以て所名付也、…[20]。（読点筆者）

この記述では、前述の記述と同様の立場に立ち、人を殺す刀つまり殺人刀も、却って人を活かす剣つまり活人剣になると述べる。それは「乱たる世を治めむ為」であり、ここには治国ということにおいて武を正当化しようとする根本的な考え方、理念がある。そして万人を活かす治国のための武というものを、活人剣という語に集約させようとする姿勢が窺える。

また、これらの記述には柳生の為政者としての性格が顕著に現れているといえる。周知の通り、日本は武的なものによって歴史が動かされてきた経緯をもち、実際に柳生も剣術の実力を評価されたが故に幕府に召し抱えられたのである。武力による勝者の論理が正当

化されるのは世の常であるが、徳川幕府によって天下は統一され世情が安定した時代にあって、いつまでもそれがまかり通るものではない。柳生には、人の上に立ち、政治を司っていくものとして、武を行うことの正当性を理論化する必要があったのだろう。つまり、倫理・道徳的な意味での理論武装が必要であったということである。それが、活人剣という概念に代表される、万人を助け世を治めるということにおいて武を行使するという理論である。『兵法家伝書』における柳生独自の部分の冒頭と末尾に、このような記述がみられることから考えて、活人剣にみられるこのような理論は柳生の中核をなす理念として存在していたと考えて大過ないだろう。

こういった現象に多少の分析を試みてみたい。前節でみたように、近世の剣術流派において刀剣は、武器の表徴であり治国の表徴であった。これは当時一般的な共通理解として存在した観念であり、柳生も例外ではなかったと考えられる。活人剣に代表される柳生の理念は、世を治めるための理念というよりは、むしろ武の正当性、流派の存在理由を、世を治めるということにおいて理論化したものである。従って、武を表徴する、武の中心的存在である刀剣が、活人剣の理論の中核をなす、世を治め得るものであるということが大前提として必要である。ここには、刀剣を、世を治めるものとして、つまり治国の表徴としてみる観念と、また武の中心として、つまり武器の表徴としてみる観念が存在してはじめて成立する構造があり、このような刀剣のもつ属性によって活人剣に集約される理念を具現化しようとする態度がみられる。

そして最も注目しておきたいのは、この理念においては殺人刀と活人剣はその価値において明確に優劣がつけられている。言うまでもなく活人剣に価値を見出しているのであるが、活人剣は「剣」といい殺人刀は「刀」という。はっきりと「剣」というものに対して特別な価値を認めている。そのことは「殺人刀、活人剣と名付たる心ハ、人をころす刀、却而人をいかすつるぎ也」の一文にも明らかである。長い歴史の中で日本人の精神世界に積み重ねられてきた「剣」に対する全体的な印象から、これを言葉として象徴的に使用した事例であるが、ここには確かに「剣の観念」が存在する。

（二）沢庵『太阿記』にみる心の象徴としての剣　―太阿（たいあ）の名剣―

沢庵が著したものとしては、『不動智神妙録』をはじめ『太阿記』『理気差別論』『東海夜話』等があるが、本論では彼の刀剣に対する観念が顕著に現れている『太阿記』（成立

不明）を取り上げ、そこにみられる刀剣観について多少の検討を加えてみたい。

先ず『太阿記』の説くところの主題から探ってみたい。こういった傾向は、近世剣術関係の書に多くみられるものであり、これを認識しておくことは非常に重要である。

蓋兵法者。不レ争二勝負一。不レ拘二強弱一。不レ出二一歩一。不レ退二一歩一。不レ見レ敵。徹二天地未分陰陽不到処一直須レ得レ功[21]。

（蓋し兵法は、勝負を争わず、強弱に拘らず、一歩を出でず、一歩を退かず。敵、我を見ず、我、敵を見ず。天地未分、陰陽不到の処に徹して、直ちに功を得べし。）

『太阿記』冒頭部分であるが、次にこれを説明する文章が続く。重要な部分だけ抜粋し、あげておきたい。

兵法者とは、字面の如し。不レ争二勝負一。不レ拘二強弱一とは、勝ち負けをも争はず、強き弱きの働きにも拘らずとなり。不レ出二一歩一。不レ退二一歩一とは、一足も踏み出さず、一足も退かず、坐ながら勝を制することなり。　一略一　さて真我の我とは、天地未分已前。父母未生已前の我なり。此の我は、我にも鳥獣畜類草木一切の物にある我なり。即ち仏性と云ふもの是れなり。故に此の我は影もなく、形もなく、生もなく、死もなき我なり。今日の肉眼を以て見るにあらず。唯悟り得たる人のみ能く之を見るなり。其の見たる人を見性成仏の人と云ふ。昔し世尊雪山に入りて、六年の艱苦を経て悟り給ふ。是れ真我の開悟なり。常の凡夫信力なくして、三年五年に知ることに非ず。学道の人、十年二十年、十二時中、そつとも怠らず、大信力を興し、知識に参して、辛労苦労を顧みず、子を失ひたる親の如く、立てたる志少しも退かず、深く思ひ、切に尋ねて、終に仏見法見も尽き果てたる所に到りて、自然に之を見ることを得るなり[22]。

兵法は、勝ち負けを争わず強弱の働きにも拘わらず、居ながらにして勝つということである、と説く。つまり剣術、太刀を操作する術の問題を説いているのではない。「兵法は」といい、兵法家、剣術家に対しての論述でありながら、視線は太刀の術以外に向けられているということである。真我の我とは、天地が分かれる前、父母が生まれる前から存在する我である。この我は、普通の肉眼で見える我ではなく、悟りに徹した人だけが見ること

ができるのだ。真我を見た人を見性成仏の人という。釈尊は雪山はいって六年の苦しい修行の末に悟った。これが真我の開悟である。世の常の凡夫が三年や五年で知れることではない。十年、二十年、十二時中、瞬時も怠らず、辛苦をかえりみず、我が子をなくした親のような必死さで、立てた志をいささかも退かず、深く思い、切に尋ねて、仏という意識、法という意識すら消え果てた境地に到って、はじめて自然にこれが見えてくる、という。明らかに人間としての在り方、つまり人間性を問題としているのであり、その理想的な状態を得るためには相当の修行が必要であるということも説いている。この修行は人を斬る技術を取得するためのものではなく、人間形成のための修行である。『太阿記』の説く主題はここにあるといえよう[23]。

前置きが長くなったが、早速本題である『太阿記』にみられる刀剣観について考察していきたい。

> 欲レ得二這箇一麼。行住坐臥。語裡黙裡。茶裡飯裡。工夫不レ怠。急着レ眼窮去窮来。直須レ見。月積年久而如二自然暗裡得レ燈相似。得二無師智一発二無作妙用一。正与麼時。只不レ出二尋常之中一。而超二出尋常之外一。名レ之曰二太阿一[24]。
>
> （這箇を得んと欲すれば、行住坐臥、語裡黙裡、茶裡飯裡、工夫を怠らず、急に眼を着けて、窮め去り、窮め来って、直ちに見るべし。月積み年久しゅうして、自然暗裡に燈を得るが如き相似たり。無師の智を得、無作の妙用を発す。正与麼の時、只尋常の中を出ず。而も尋常の外に超出す。之を名づけて太阿と曰う。）

この記述の内容は以下の通りである。日常の立居振舞全てにおいて油断することなく理を究める工夫を長年続けると、師匠からも伝えられない般若の根本智が得られる。この根本智つまり究極の真理を悟った智から生まれる行為は、作為のない自我のはからいを離れた自然で安らかなものである。そのため、この行為を妙用という。この無作の妙用は、凡人の行いとは全く違うものであるが、尋常の域を脱しないものである。この妙用の力を「太阿」という。

この記述では人為的な有作の行為と自然無作の行為を区別し、後者を無作の妙用といって、人間の理想的な行為としている。その理想的な行為であるところの無作の妙用の力を太阿によって象徴的に捉えようとしているのである。

ところでこの太阿とは何であろうか。これは古代中国の宝剣であり、先に古代中国の刀

剣観を考察した際に引用した『越絶書』に記される名剣「泰阿」と同一であるようだ。また、『史記』[25]蘇秦列伝にも、いかなる物も真二つに斬ってしまう利剣として描かれている。『太阿記』にも、

> 太阿は天下に比類なき名剣の名なり。是の名剣は、金鉄の剛きより、玉石の堅きまで、自由に斫れて天下に刃障になる物なし[26]。

と記されているように、この利剣は、天下に斬れぬものがないという強さ、超越性をもって認識されているということである。

続いて、無作の妙用についての記述である。

> 彼の無作の妙用を得たる者は、三軍の元帥も、百万の強敵も、是れが手に対ふるもの無きこと、猶彼の名剣の刃に障るものなきと一般なるが故に、此の妙用の力を太阿の剣とは名づくるなり[27]。

ここでは、先の妙用を体得した者は、無敵の強さをもつものであり、太阿の利剣の刃をはばむものがないのと同様だから、この妙用を太阿と名づけた、と述べている。つまり、太阿剣に備わっている強さ、超越性と、先の妙用を体得した人のもつ強さ、超越性の類似から、この利剣は人間の理想的な行為であるところの無作の妙用の力を表現する象徴として位置づけられている、ということである。

さらに次のように続く。

> 太阿の名剣は、他人の許に在るに非ず。人々孰れにも具足し、箇々少しも欠目なく、円満に成就してあるぞとなり。是れ即ち心の事なり。是の心は、生の時に生ずるに非ず。死の時に死するに非ざるが故に、本来の面目と云ふ。天も之を覆ふこと能はず、地も之を載すること能はず、火も之を焼くこと能はず、水も之を湿すこと能はず、風も之を透すこと能はざるが故に、天下に此の刃障になる物はなきなり。　―中略―
> 是の本来の面目を悟り明らむる者は、宇宙の間に遮り覆ふものなき程に、天魔の神通力を施すべき術なく、却て逆さまに己が腹の底まで見透さるゝ故に、此の人を怕れ憚りて、寄付くことゝはならぬなり[28]。

ここでは「是れ即ち心の事なり」と記されているように、太阿剣は明らかに心を指している。この心であるところの太阿の名剣は、人間誰にでも完全なかたちで備わっており、天も覆い隠すことができず、地も載せることができず、火も焼くことができず、水も濡らすことができず、風も吹き抜けることができず、世にこれを阻むものはない。これを悟り見きわめた者は、彼の眼を遮り覆うものはなく、天魔の神通力も施す術がなく、逆に腹の底まで見透かされるので、この人を恐れ敬遠して寄りつくことができない、という。強さを前面に押し出し比喩的に表現した論調であるが、これは武力としての強さではなく、人間性としての強さを指している。

以上当史料の述べる内容は、まさしく『太阿記』の表題からして、太阿剣のもつ全体的な印象（属性）を前提に、これを象徴的に用いたものである。太阿剣の象徴する構造は、無作の妙用といった人間の行為にかかわることから、人間の行為を司るところの心を対象とするところまで掘り下げられていた。つまり、最終的には、太阿剣が心を象徴するという象徴構造が存在しているといえる。

そして、ここでいう心とは剣術の技術に関わる心、つまり心法に関わる心のことではない。『太阿記』が説く主題がそうであったように、人間の在るべき在り様に関する心のことである。こういった『太阿記』が説くところの追求すべき人間性は、当時の社会において武士に要求された理想的な姿であり、技術を離れた倫理・道徳的な精神面といえるだろう。

---

(1) 『兵法家伝書』

(2) 同前，p.161.

(3) 同前，p.176.

(4) 源了圓『文化と人間形成』第一法規出版，p.95，1982.

(5) 今村嘉雄『十九世紀における日本体育の研究』第一書房，pp.89-90，1989.

(6) 高橋進「柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）―『第一伝書』の解読と心法―」：筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第 15 号，p.19，1990.

(7) 『日本武道大系』第一巻，p.40.

(8)　『兵法家伝書』

(9)　同前

(10) 同前

(11) 前掲書(7)，p.176.

(12) 『兵法家伝書』

(13) 前掲書(7)，p.278.

(14) 『兵法家伝書』

(15) 前掲書(7)，p.286.

(16) 前掲書(7)，p.94.

(17) 西山松之助・渡辺一郎他校注『近世芸道論』(日本思想大系 61) 岩波書店，p.343，1972、参照。

(18) 『兵法家伝書』

(19) 村山孚訳『孫子・呉子・尉繚子・六韜・三略』徳間書店，p.285，1965，1972 (第 13 刷)，参照。

(20) 『兵法家伝書』

(21) 『澤庵和尚全集』巻五，p.1.

(22) 同前，pp.1-2.

(23) 市川白弦氏は『太阿記』について、次のように述べる。

「一剣、天下を平らぐ」という言葉で終わる『太阿記』は、しかしながら、『不動智神妙録』のように、剣をもってたち上がったときの、太刀のさばきにかかるものではない。冒頭の一節がこの書の面目を示している。『太阿記』は兵法のかたちをとりながら、兵法をこえた、人間の根源的主体へのいざないの書である。

市川白弦『日本の禅語録』第十三巻，p.79-80，1978，1981 (第 3 刷)．

(24) 前掲書(21)，pp.4-5.

(25) 『史記』蘇秦列伝

(26) 前掲書(21)，p.6.

(27) 前掲書(21)，p.6.

(28) 前掲書(21)，p.7.

第五節　示現流における「剣の観念」
ー近世剣術の目指した二つの方向性ー

第一項　示現流について

示現流の流祖は、東郷肥前守重位(1561-1643)であるが、その源流は神道流の飯篠長威斎に遡る。

常陸笠間の郷士、十瀬与三左衛門長宗は、神道流の飯篠盛近に師事し印可を受けた。鹿島神宮に参籠して開眼し、新流を開創して天真正自顕流と称した。東郷重位は、この自顕流の秘伝を善吉なる人物から相伝された。これを東郷重位が示現流に改称した。従って、示現流は、飯篠長威斎の神道流から分派したものであることは間違いない。しかし、重位は、藩の師範である東権右衛門正直と藤井六弥太続長からタイ捨流も学んでいる。タイ捨流は上泉伊勢守からの新陰流の系統であり、従って神道流のほかに新陰流とも縁が深いということになる。

示現流の技法の実際は、簡素で激しく実戦的であるということに尽きるようである。以下、諸氏の説明を引用しておきたい。今村嘉雄氏は示現流について次のように述べる。

「示現流剣法では、ただ一刀で相手を両断するか、倒されるかの、攻撃一本で、防御をかえりみないことを第一の喫緊事とした。むしろ攻撃こそ最大の防御法とする玉砕主義を特色とした。初太刀の一撃に生命をかけるきびしさは、戦場抜刀の切り込みに遺憾なく発揮された。このように示現流は、新陰流とほぼ時代を同じくして成立したにもかかわらず、新陰流とは著しく異なった特色をもっている。この事実は、一つには示現流が、常に幕府から警戒視されていた、外様の雄藩の風土の中に成立したためであろう」[1]。

また、富永堅吾氏も示現流の主義特徴を、次のように述べる。

「当流は至って実戦的であり、意地を大に重要視していることである。掛引をしたり、前後左右に体を交したり、相手の業を受流して打といった巧みある業を排して、どこまでも攻撃的で実戦的であることが特徴である」[2]。

示現流には、天明元年(1781)に久保七兵衛紀之英が著した『示現流聞書喫緊録』という

伝書がある。上中下巻からなる大著で、示現流の流儀を総括的に解説した書であり、取り上げるに値する。この伝書には、注目すべき刀剣観が記されている。

第二項　『示現流聞書喫緊録』にみる技術観

（一）行為の主体としての心

先ず『示現流聞書喫緊録』には、次のような記述がある。

> ○敵ヲ殺ニ我ガ心ハカリニテ、太刀ヲ取リ、我掌中ノ神ノ力不レ知ハ、無形ノ心ト外器ノ太刀ナル故、心ト太刀ト二ツニ離レ安ク、暫ク戦ヘバ柄持衰ヘル也。柄持衰レバ太刀ノ打所＜切先三四寸ヨリ七八寸マデノ処ヲ云フ＞ニ我神力徹スル事薄シテ剣先ヲ失フ也。太刀ヲ取ルニハ、我一身主宰ノ神ト柄持掌握ノ神ト、殺人剣ノ神ト三神為二合一一ヲ尊也。我カ義ヨリ発ル怒気ノ精魂ヲ敵ニ打入ルヽハ太刀也。故ニ太刀ニ我ガ神不二乗入一、剣ニ無二威光一者也。我胸ノ殺人剣ノ神ヨリ柄持掌ノ神力ニ入リ、柄持神力打太刀ノ打処ノ神ニ入リ、打処ノ神力ヨリ又我ガ胸ノ神ニ通達シ、従レ是シテ循環シテ端ナク、太刀ノ神ト柄持神ト我カ神ト、一円相ニシテ一也[3]。

この一文の内容は以下の様である。敵を殺すのに、自分の心ばかりで太刀を取り、自分の掌中の神の力を知らなければ、形のない心と器物である太刀であるから、心と太刀が二つに離れてしまいやすい。暫く戦っていると柄を持つ力が衰えてしまう。柄を持つ力が衰えれば、太刀の打つ部分（切先三四寸から七八寸までの所）に自分の神力のとおり方が少なくなって、剣先を失ってしまう。太刀を取るには、自分の身を主宰する神と、柄持掌中の神と、殺人剣の神と、三神が合一することを良しとする。自分の義よりおこる怒気の精魂を、敵に打ち入れるのは太刀である。それ故に、太刀に自分の神が乗り入らなくては、剣に威光がなくなってしまう。自分の胸の殺人剣の神から柄持掌の神力に入り、柄持神力が打太刀の打つところの神に入り、打つところの神力から自分の胸の神に通達し、これによって循環して端がなく、太刀の神と柄持つ神と自分の神とが一つの円のようになって一つにしなさい。と、いうものである。

ここでは、太刀の神（殺人剣の神、打処の神）と柄持神（柄持掌握の神）と我が神（我一身主宰の神、我が胸の神）を合一させ循環させなさい。そうしなくては太刀先に威力がなくなる、というのである。この記述における概念の使用の仕方は、非常に新陰柳生流のそれに似ている。「神」というのは広義の心のことであると解されるが、柳生では鍛え抜いた生粋の心を「神」といった。当史料における「神」もこの意味と同様であると理解して大過ないはずである。また、「柄持神」は「種利剣」、「我が神」は「神妙剣」とほぼ同義であると理解できる。そして何よりこの記述において注目すべきは、「我一身主宰の神」ということである。我が身を主宰するのは神、つまり行動を司るのは（広義の）心であるということである。従って、心の問題は解決すべき最重要課題であったと考えられる。それ故、このことが前提となって、ここにみたような理論が展開されている。心を行為を主体としてみる考え方は、先にみた新陰柳生流にもみられたし他の流派にも認められ[4]、近世剣術にある程度普遍的な傾向であったと考えられる。示現流においても例外ではなく、この観念を前提に、さらに心にも善し悪しがありその質についても言及してゆく。

（二）心の象徴としての剣

これまではある程度前提の部分を述べてきたが、ここで『示現流聞書喫緊録』にみられる特徴的な刀剣観をあげてみたい。

> 案ニ当流ヲ修行スル壮士ハ、心ノ利剣ヲ以、刹那ノ間モ貪嗔痴ノ三毒をヲ胸中ニ不レ宿、常ニ可レ為二切断一也。是ヲ以テ平日ノ言行ヲモ助ベシ。善ヲ成テ人不レ知トモ憂フベカラズ。憂フコト過バ、貪欲ト成ル。芸ヲ習テ人ニ不レ超トテモ不レ可レ悔也。悔ヲ過グレバ嗔怒ニ近ヅク。貪ニ迫トモ不レ可レ歎、事過グレバ愚痴ト成ル。学問シテ知ヲ明ニシ行ヲ厚シ、仮
> ニモ礼儀ヲ不レ可レ軽也。敵二于我一ヲ為二打臥一剣術ヨリモ我ガ一身ノ主宰タル本心ニ害ヲ成スノ三毒ノ讐カタキヲ切断スル義剣ノ術ヲ学フベシ[5]。

この一節の内容は、以下のようである。考えてみると当流派を修行する者は、心の利剣をもって、きわめて短い間でさえも貪（とん）（むさぼること、欲深いこと）嗔（じん）（怒り）痴（ち）（おろかなこと）の三毒を胸の中に宿さず、常にそれを切断している。これは日常の発言や行動

にも通じる。善いことをしてそれを人が知らなくても憂いてはいけない。憂いが過ぎると貪欲となる。芸を習って人より上手くなれないからといって悔いてはいけない。悔いが過ぎれば嗔怒になる。貧乏であっても嘆いては行けない。愚痴となる。学問をし知識を得て行いを正しくし、礼儀を軽んじてはいけない。自分に敵対する者を打ち倒す剣術よりも自分の身体を司る本心に害を与える三毒を切断する義剣の術を学びなさい。と、いうことである。

三毒とは、仏教用語で、善根に害毒を与える三つの煩悩、貪・嗔・痴のことである。当然のことながら、行動の主体は心であるということを前提として、その「一身の主宰たる本心」に害を加える三毒を切断する「義剣の術」の重要性を説いている。注目すべきは、この三毒を斬り払うのも心であり、これを「心の利剣」といっていることである。象徴的な使われかたであるが、この場合の剣は心を表している。つまり心の象徴である。

同様の記述としては、次のようなものもある。

> ○仏祖ハ釈尊也。貪ハ前ノ飢餓界ニ同ジ心也。嗔ハ前ノ修羅界ニ似タル心也。痴ハ前ノ畜生界ニ似タリ。奇才ノ人物トテモ、此貪嗔痴ノ三毒ハ、時トシテ不二発起一ハ無キ物也。扨三毒起ルトキハ、心ノ義剣ヲ以テ一切ニ切リテ不レ捨ハ心悩テ不レ安処、則チ陥二地獄界一也ト示ス処也[6]。

ここで三毒を斬るのは「心の義剣」である。この場合も剣は、心の象徴として使われている。

新陰柳生流における種利剣や神妙剣の場合と異なり、ここでは明確に剣が心を象徴する構造が確認できた。

（三）斬るべき二つの方向性

しかし、先に取り上げた事例において、「心の利剣」「心の義剣」によって三毒を斬り払うことによって得られた理想的な心の状態は、結果として理想的な行動を生むのであるが、これは日常生活を対象とした倫理・道徳的な意味での心や行動についてである。

次にいよいよ本題であるが、刀剣をもって斬る技術に関わる、いわゆる勝負の場面における技術観に関する事柄について考察してみたい。

△仏祖曰ク。刹那不レ^レ^殺レ生入二^ル^地獄一如レ箭。

刹那者瞬目之位也。殺生者三毒断切之義也。三毒者貪嗔痴也。是能殺者言二本心助一義也。本心明者、仏成故味也。

此句、柄持ニ付テ至極要ヲ語ナルユヘニ、是ヲ爰ニ載スル也。太刀ハ敵ヲ切断シ、殺ス者成ルニ付テ、敵ヲ殺ヨリ先我ガ三毒ヲ殺シ、心ヲ強明正光ニシテ太刀ヲ採、敵ヲ可レ殺ト示ス処也[7]。

前半部分の意味は、「仏祖曰く、刹那生を殺さざれば地獄に入ること箭の如し」の句を説明して、刹那というのは瞬目ということである。殺生は三毒を断ち切るという意味であり、この三毒とは貪嗔痴のことである。是をよく殺す者は本心を助ける。本心が明らかな者は仏であるが故に味がある。と、いうことである。三毒を切り払いなさいということであるが、これに続いて後半部分は以下のようである。この句は、柄（太刀）を持つ場合にもこの上ない要点を語っているため、ここに載せた。太刀は敵を切断して殺すものであるが、敵を殺すより先に自分の中にある三毒を殺して、心を強明正光にしてから太刀をとり、敵を殺しなさい。と、いったものである。

重要なのは後半部分である。一般的に勝負の場面において斬るべき相手は敵であることは当然であるが、ここではもう一つ自己の内にある三毒をも斬るのである。つまり、刀剣によって斬るべき対象は二つあり、自己の内面と外敵、内と外の二つの方向性があるということである。

しかし、外敵はともかく自己の内面については実際の刀剣で斬ることはできないのであるから、これは観念的に斬るしかない。つまり心の剣で斬るわけで、ここには先に触れたように、剣が心を象徴するからこそ成り立つ構造がある。

斬るべき二つの方向性というのは、至って仏教的な刀剣観であり、管見する限りにおいて、日本においては古代より表に出てくることのなかったものである。古代中国仏教の刀剣観に触れた際に述べたが、密教成立以前の仏教において、「智慧の剣」が摧（くだ）き滅する方向は、内なる煩悩と外道・諸々の魔怨の二方向であった[8]。当史料は、「三毒」がそうであるように仏教用語が多く使用されており、このことから考えると、こういった刀剣観も仏教的影響を受けていたことは十分に考えられる。

こういった刀剣の斬るべき二つの方向性を説くのは示現流だけではなく、他にもみられ

る。いくつかあげておきたい。

次は、井沢蟠竜子長秀が正徳五年(1715)に著した『武士訓』の一節である。

霊剣ハ決断を表し給ふ。至剛無欲にかたどりて。内に私欲奸佞の心敵を滅し。外に邪悪暴逆の賊徒を誅し。身心政事にいたるまで。なべてたゞちにいさぎよく。おのづから威ありて。天が下を畏服せしめ給ふべしとのこゝろなり[9]。

また、心形刀流の松浦静山が著した『剣攷』にも、同内容の記述がみられる。

剣は内に有て＜内とは身の内、心の用をいふ。＞利剣と云ふ。神仏の剣を持給ふは、人を殺すに有らず。心の邪気を切払つて、悪念を亡し給ふ剣也。是を心の利剣と云ふ。則利剣を以て、我が心に対する悪き心を切り払ふときは、我が心に対する敵なし。我心に対する者莫時は、我身に敵も莫し。則我れを撃見るもの莫時は、誠に戦はずして敵を屈する利也。是れ剣心無異之剣と云ふとあり[10]。

斬るべき方向を内と外の二方向に求めるといった刀剣観は、中世以前には表立ってみられなかったものであるが、近世剣術においては他の流派にもみられることからして、ある程度広がりをもって浸透していた刀剣観であるといえよう。

---

(1) 『日本武道大系』第三巻，p.74.

(2) 富永堅吾『剣道五百年史』百泉書房，p.143，1972.

(3) 『示現流聞書喫緊録』

(4) 例えば、本論においては特筆すべき刀剣観がみられないことから考察の対象にしていない一刀流においても、心を行為の主体とする傾向は認められる。事例を一つあげると、次は一刀流の夏目次郎右衛門が寛政元年(1789)に著した『剣術口伝書』の一節である。

さて一刀流と名付たるわけは、先づ、人の一身の主は心にて、此心と云大将より目をもはたらかし、手足をはたらかせて、種々様々の用をたす者也。剣術も源は一心

より出る者なれば、本体を心にかたどりて一刀と名づけて、其一つよりして種々様々のはたらきを身の進み退く所にあらはす。

（『日本武道大系』第二巻，p180.）

(5)　『示現流聞書喫緊録』

(6)　『示現流聞書喫緊録』

(7)　『示現流聞書喫緊録』

(8)　第一章第三節第三項「仏教と刀剣」を参照のこと。

(9)　『武士訓』

(10)　『日本武道大系』第一巻，p.499.

第六節　新当流における「剣の観念」
ー『兵法自観照』にみる辟邪の呪術ー

第一項　新当流について

（一）新当流の成立について

新当流は、塚原卜伝(1489-1571)を流祖とするが、元は鹿島の太刀と称する古伝の刀法の流れを汲むものである。鹿島の太刀は、国摩大鹿島命の後裔といわれる国摩真人(くになづまひと)が高天原の地（現在の鹿嶋市）に神壇を築き祈祷した結果「神妙剣」という刀術を考案し、創始したものである。鹿島の神官たちは国摩からこの鹿島の太刀を習った。時代が下がるにつれ、これを鹿島上古流、鹿島中古流と称した。吉川家（本姓は卜部）は代々鹿島の卜部職（古代、神社に属し卜占を職務とした神官）であり、この鹿島の兵法の家元として鹿島の剣を伝承してきた。卜伝はこの吉川家の次男覚賢(あきたか)として生まれた。後に実家の本姓卜部の字をとって、卜伝と号した。次男であったため、塚原土佐守安幹(やすもと)の養子となり新右衛門高幹(たかもと)と改める。後に土佐守、土佐入道とも称した。幼少より、実父から家伝の鹿島中古流の神妙剣を、また養父塚原安幹からは天真正伝神道流を学んだ。大勢の弟子を引き連れての武者修行を三度行い、数十度にわたる真剣勝負を経験し、実戦経験は豊富である。鹿島神宮に千日参籠して神感を得、「一(ひとつ)の太刀」の妙術を考案して、新当流を称するようになる。この流名について中林氏は、「新当という字は、古伝の鹿島の太刀に新意を加えたとか、神託にあったとかいわれるが、実際は長威斎の神道流を意識した替字であろう」[1]と述べる。

塚原卜伝を流祖とする新当流は、鹿島の太刀の系統と神道流の系統の二つを融合したものであるということである。神道流は、正式には天真正伝香取神道流といい、日本の剣道史において最も重要な人物の一人である飯篠長威斎が、鹿島・香取の神に祈願して神託を得て創始したものである。この辺りは、次に付す系図をみれば理解しやすい。

（二）新当流関係系図

飯篠長威家直
（天真正伝香取神道流）
貞秀
盛近
盛信
盛綱
盛秀
盛繁
盛長（香取神道流）
諸岡一羽
岩間小熊
土泥之助
根岸兎角（微塵流）
十瀬与三衛門長宗（示現流）
松本備前守政信
（鹿島神陰流・神流）
松本右馬允政元
東郷肥前重位（示現流）
国井影継（鹿島神流）
塚原土佐守安幹
（卜伝養父）
塚原卜伝
（新当流）
塚原彦四郎幹秀
吉川善右衛門晴家（鹿島新当流）
北畠具教
斎藤伝鬼坊（天道流）
樋渕宣常（神道一心流）
小神野越前守幹道
小神野播磨守（鹿島流）
真壁安芸守久幹（霞流）
（鹿島中古流）
国摩真人
（鹿島の太刀）
吉川呼常
（卜伝祖父）
吉川左京亮覚賢
（卜伝実父）
吉川忠右衛門晴次
吉川主水直常
吉川常栄
吉川左近常明
吉川佐仲常敞
吉川常亮
吉川大膳常応
吉川文司常香
（九十三代）
吉川東一郎常顕
吉川音次郎常淑
大月関平将国
（九十三代）

（三）大月関平と『兵法自観照』について

大月関平(1778-1850)は、新当流第九十三代家元の継承者である。関平は伊勢亀山に生まれる。塚原卜伝に憧れ、文化三年(1806)に鹿島新当流家元、吉川常応(つねまさ)に入門する。その後、免許皆伝を受けて、亀山に戻り鹿島新当流道場「練行場」を開く。文化九年(1812)、二回目の鹿島修行の折りに常応より「唯授一人(ゆいじゅいちにん)」の称号を授与される。唯授一人とは、その流派の中で只一人の最高技量修得者に奥伝を与えることをいう。彼の最大の功績は、常応の下命により鹿島新当流の神髄を書き記した『兵法自観照』(天保十三年(1842)、以後『自観照』) を残したことである。『自観照』執筆の経緯については、同史料に次のように記されている。

> 夫レ自観照とは、予多年兵法に心を尽シ自考する処の、迷ひの夢を書つらぬる処也、自観照の三字を以、題号とす故、如何となれば、自(ミヅカ)ら当流の本源を観(カンガミ)て、其事理を照(テラシ)て、以テ自観照と云也、斯書(カクカキ)つらぬる、元(モ)と由(ヨシ)は、元祖正統司吉川大膳卜部常応先生、予皆伝之節、命曰、汝年来、工夫修学する処は、兵法初序ヨリ奥位に至る迄、委く其事理を書記して、当場へ永ク奉納可レ為の懇命有り、予答テ云、元来、無ニ文芸一故、いさゝか心付の端をも、筆紙に不レ能、再々辞退に及処、師又曰、夫兵は、文人の及び知る処に不レ有ラ、唯ダ汝ガ得心の宗旨を認メ可レ爲命を奉レ蒙、因レ之恐多くも、かえり見ず、執学吟味の種として書つらねたる書を、都(スベ)て自観照と名付たり、男義邦常に心に掛、工夫錬磨、功成て此書つらぬる処の是非を見出シテ、再び祖家へ報復の功を可レ立、且て同門たりとも、之を露(アラハ)す事を不レ免(ユル)サ、子孫長ク密臓して元(モト)の本(モト)に至る、神武の本位可シレ要ス二至ル事一と云々、[2]

近世剣術の殆どがそうであったように、徹底した秘密主義により伝承は口伝によるものが多く、永遠に我々が知り得なかった可能性のある流派の神髄を後世に残したという点で、『自観照』ならびにその著者である大月関平は貴重である。

常応の後継者である吉川常香(つねか)は、三十四歳という若さで早世する。常香には後継ぎがなく、当時十三歳の邨司(むらじ)が後継者に決定したが何分若すぎる。国摩真人より伝わる鹿島新当流最大の危機である。そこで関平が、早世した九十三代常香の後半の家元任期をつとめるという形をとり、その間邨司を亀山で預かり一人前に育てた後鹿島吉川家に戻し、同時に

家元も返伝した。その際、完成した『自観照』を清書して邨司（常頴（つねひで））に持たせ吉川家に贈った。これが現存する吉川家文書である。

『自観照』には、鹿島・吉川家文書ともう一つ、亀山・加藤家文書が現存している。この加藤家文書を書き下したものが、渡辺一郎氏編：武道伝書聚英第十一・十三集合冊『兵法自観照』である。この加藤家文書について、渡辺一郎氏は、関平は自身の「後嗣の作兵衛義邦に、この『自観照』をもう一部自写して翌十四年(1843)九月に授与した」[3]と述べる。これに対して、芝村哲三氏は、「常頴は世話になった大月関平への恩返しとして関平の書いた『自観照』を模写して大月家へ贈った」[4]それが加藤家文書であると述べる。両者見解に相違がみられる。

本論においては、基本的に鹿島・吉川家文書の原本をもとにするが、場合によって渡辺一郎氏の編集した『武道伝書聚英』と校合させながら引用する。

第二項　『兵法自観照』にみる刀剣観の概要

（一）『兵法自観照』の構成

『自観照』の構成は以下のようになっている。

兵法自観照総目録

一、初入小習手鑑　壱
一、入江（イリエ）の辺（ホトリ）　初入　壱
一、三構巻　壱
一、三歩巻　壱
一、声歌巻　壱
一、当流名儀辨　壱
一、面伝法巻　壱
一、吟味之太刀伝法巻　壱
一、中段陰秘伝　＜前伝・後伝＞伝法巻　壱

一、中極位伝法巻　　壱

唯授一人

一、高上奥儀伝法巻　　壱

一、剣術外物伝　　壱

一、鑓術　＜天乃巻・地乃巻＞　　壱

一、長刀伝法巻　　壱

一、新当流抜刀秘伝巻＜別帋歌巻・介錯伝・大小制作＞　　弐

一、鹿嶋香取新当流腰乃廻但別系伝　　壱

一、兵法不開伝根秘

公上極位一巴乃巻（ヒトツトモエノマキ）

一、同　霊剣呪振乃太刀（ミタマノツルギマジフル）

一、同　祭政神軍伝

一、同　大根巻（オオネ）

以上[5]

（二）信仰・宗教的内容

（1）シャーマニズム的世界観

新当流は、吉川家が代々鹿島の卜部職であったことからもわかるように、鹿島神宮を中心として発展してきた歴史があり、その祭神タケミカズチに対する崇拝が基本となる至ってシャーマニズム的世界観の中で成立している。

『自観照』「当流名儀弁」に次のような記述がある。

夫上古より伝へ来る兵法を、布留久（ふるく）は鹿嶋の太刀と云ひ、習得ル後、新当流とは名付たり、今の世に、旅の門出を鹿嶋立（タチ）と呼ぶ、是レ鹿嶋の太刀の縁（ヲコルトコロ）所也、

ー中略ー

今新当の二字者、当流中興祖、

塚原卜伝先生、名を高幹（タカトモ）と謂、座主覚賢先生の次男に而、鹿嶋塚原里人、塚原新左衛門尉某の養子と成、諱、宝剣高珠居士と号す、元亀二年三月十一日卒ス、須

賀村梅光寺に有レ墓と云々、

御当宮ニ千日ノ間、参篭拝祈リ賜フ、時に、御神託の内に、新当之字儀在り、因レ之改而、号スニ新当流トー、　一略一[6]

新当流の素性と流祖塚原ト伝が当流を創始した経緯が記されたものであるが、特に最後の部分に注目しておきたい。「御当宮え千日の間、参篭拝祈り給ふ、時に、御神託の内に、新当の字儀在り、之に因って改めて、新当流と号す」。いわゆる参籠開眼である。

シャーマニズムとは辞書的に解釈すると、「シャマンを媒介とした霊的存在との交渉を中心とする宗教様式」[7]「トランスのような異常心理状態において、超自然的存在と直接接触、交渉をなし、この過程で卜占・予言・治病・祭儀などを行う呪術一宗教的職能者（シャマン）を中心とする宗教現象」[8] ということになる。佐々木宏幹氏は、シャマンの特質として、(1)神や精霊との直接接触からその力能をうる、(2)神や精霊との直接交通（交流）によって役割をはたす、(3)その力能を行使している間は、常とは異なる精神状態にある[9]、の三つをあげている。

流祖である卜伝の参籠開眼は、鹿島神宮への千日参籠によって神託つまり神のお告げを得たというものである。霊的存在、超自然的存在であるところの鹿島の神（タケミカズチ）と直接接触をし、その神術を授かっている。卜伝は、これをもとに新当流を創始している。これは佐々木氏のいう(1)と(2)に当てはまる。(3)のように当時卜伝がトランス状態になっていたかどうかは定かでないが、卜伝参籠開眼の伝承は、卜伝のシャーマンとしての資質を語るものであると理解でき、その背後にシャーマニズム的世界観があることを物語っている。

吉川常香は『鹿嶋新当流剣術正当略伝』の中で、鹿島の太刀の始祖である国摩真人や神道流の流祖である飯篠長威斎の参籠開眼についても記している。

鹿嶋新当流ノ剣術神官座主ノ家ニ伝来テ、今ノ世ニ存スル事ハ、其元天児屋命十世ノ孫、伊勢鹿嶋両宮祭主国摩大鹿島命ノ苗裔大鹿嶋国摩真人ヨリ起レリ、此人鹿嶋大神ノ御剣師霊ノ神術ヲ以テ後世ニ伝ン事ヲ高天原ニ神壇ヲ築キ、多年拝祷精誠ヲ尽サレシニ、掛マクモ畏キ神教ヲ受テ、一ツノ妙術ヲ悟得タリ、是則後世ニ一ツ之太刀ト聞ル術ニテ、当流唯授一人ノ極位トスル処也、更ニ又剣術許多ノ法ヲ作テ初心ノ為ニサヘ示シ置シタレバ、実ニ東国兵法ノ元祖トス、　一中略一

長威ハ初山城守家直、後ニ名ヲ尊胤ト云、入道シテ長威ト号ス、下総香取郡飯篠村ノ人ニテ、香取ノ十二騎ト云シ其一也、香取大神ニ祈テ鑓長刀ノ妙ヲ得タリ、

ー中略ー

ト伝父兄ノ業ヲ受テ、幼弱ヨリ剣術達者ナリシガ、猶妙処ヲ得ザル事ヲ憂テ鹿嶋大神ニ一千日ノ間参籠セシニ、神感アリテ霊夢ノ告ヲ蒙リ、元祖国摩真人ヨリ嫡々相伝アリトイヘドモ其極意ヲバ悟リガタカリシ一ツ之太刀ノ妙理ヲ極メテ、当時無双ノ高手トナレリ、[10]

新当流は、鹿島の太刀と神道流の二つの系統が卜伝によって融合されて成立したものであり、この二つの源流の始祖が二人とも参籠開眼によって一流を起こしていること、そしてそれを新当流家元である常香がわざわざ記していることからして、新当流のシャーマニズム的性格はいよいよ確かであるといえよう。

こういったシャーマニズム的世界観の前提の上に、当流の刀剣観が成り立っている。

（2）神話的根拠付け

剣の神聖性を神話に求める姿勢は、『自観照』においては随所にみられるが、同様の傾向を示すのみであるため、ここではひとつ事例をあげるに止めておきたい。

「不開伝大根之巻」には、次のような記述がある。これは他節において既に引いた部分であるが、顕著な例でるため敢えて記しておきたい。

夫剣の坐動かず、要の石は心の御柱妙定と云々、神書曰、武甕槌神出雲国伊那佐之小浜に降到、十握剣を抜て逆刺に于浪穂に立て踞座其剣前に其大国主神に問て曰云々、神代より今に、剣の座と云て祭りの事業当社に在ル、是を当伝深秘て伝ふ、兵法剣術極無上一の位、一乃太刀と伝也、[11]

ここでいう十握剣は、タケミカズチの師霊剣のことである。この記述は、新当流における最高極意である「一の太刀」の神聖性を、古代神話である国譲り神話に登場する神剣師霊に求めている例である。以後、神話的根拠付けについては、事に触れ認められるのでその都度確認していきたい。

（三）共通理解的内容　一他文化・他領域の吸収一

（1）三種の神器

『自観照』には三種の神器に関する記述もみられる。

「照不開伝公上一巴伝法巻」

○神武立ツ二極道ヲ一之段

天照大神、天御柱乃道ヲ以テ、御即位在座瓊鏡剣乃三の宝物を世の皇孫尊に授賜ひ、伝国の璽と為賜へり、皇孫子たりといえ共、三種の宝物授り、御掌に握り賜はざれば、正帝にあらざる事、記文にも明白也、其後、吾勝尊の御子、天火明櫛玉饒速日命に天祖より天璽瑞宝十種を授賜ひ、天乃物部を賜、武家を立、河内国降賜、依レ之天乃物部、兵杖を帯して、三十六神供奉給、十種第十の品物の比礼に約まる、比礼は剣の義にして、天子の宝冠を以て、是を教示給へり、故に是レ瓊々杵尊へは、日神より伝国の璽に三種を受賜、饒速日命へは武将の璽に十種を授ケ賜フ、是君臣二器の宝物也、(12)

「不開伝公上一巴伝法巻」添付

一　智仁勇は五倫の行ヲ心の徳也、心中本より在處の三徳神明の舎□ふも爰に在り、外にありては三ツの神器、内に在ては三達徳也、よく善悪を知りて、不保て身を脩事迄うしなはざるは、仁の中の勇也、勇の大なるは仁義の勇也、是を三徳と名付て一心に在り、清く明なる則神明也、帝王の天下国家を治め万機を政を給ふは、悉くみな此徳を以なせり、天照皇大神、皇孫に愛給ふに、教給ふ神勅視此宝鏡当猶視古宜給事、実に深き意也、如レ此ならずしては、身を脩、家斉ひ、国ヲ治、天下を平にして旨広也、此三種の神器は、神器の教曲也、上古は字なく書もなければ、此三種を作りて教給ふ所也、(13)

いずれも独自の三種の神器観ではないが、当時一般的にいわれる共通理解としての神器観は内包されていたといえよう。

（2）不動信仰

これは『自観照』ではないが、大月関平が著した『先天旧武古事兵術記伝』に次のような記述がある。

猶口伝多、宊剣と云は、あだ敵を征の太刀也と云ふ心也、是御剣外に名露(あらは)れて敵を征服する時は宊(マヽ)剣と也、元是仁怒の根した御剣也、対する事物に随て、その名形の現ずる事なり、不動経曰、是故如来或現二慈躰一、或ハ現二忿怒一、教一二化ス衆生ヲ一、各々不レ同、随二衆生ノ意一而作二利益ヲ一、雖レ破ル二魔軍ヲ一、復ニハ與ニス二法楽ヲ一、雖レ現二忿怒一、内心は慈躰也ト云々、是明王尊之大慈悲心也、吾御宊之両刀、全無二他事一、御剣は本ト国家鎮護身の法剣なれ共、国家乱妄出現ては、宊剣と化身して、その乱妄の違ひを征て、後ちは正しき教化を授与す、不動尊は忿怒を現共、後法楽を与ふとの玉ふ、神軍云、仁剣は為二治の主一と智仁以従レ之、又云、勇剣は為二治之主一と智仁以従レ之云々、是吾国之神略にして、文人儒者之知る処にあらず、是以武将能々御剣を尊貴して、常に主将は主将之位に御代を立建して観念必他に求る事なかれ、[14]

ここでいう「宊剣」の「宊」という字は本来無い字であり、渡辺一郎氏も自らが編集する史料集においてこの字に「マヽ」[15]と記している。現在当流を継ぐ宗家吉川常隆氏に確認したところ、「宊」の字は正確には「冤」であり、「冤剣」と記して「おんけん」と読むということである。この「宊剣」とは、「あだ敵を征の太刀也と云ふ心也」であり、武力行使の表徴として使用されている語である。不動経の一節を引いて、この剣による武力の正当性を述べている。不動経の部分の意味は以下の通りである。（一切衆生の考えは不動である）。これゆえに如来はあるいは慈悲の体で現れ、あるいは忿怒を現して衆生を教化されることは、それぞれ不同である。衆生は意のままにしかもご利益を与えられる。魔軍を打ち破るとはいっても、そのあとではご法楽を与え、忿怒を現すとはいっても内心は慈悲である。といったものである。この節に従って、敵を制する剣を、本来治国の為のものであるとして、正当化をする。

ここには、不動信仰といってよいほどのものは認めがたいが、一般的な共通理解としての不動信仰を援用しての理論であることは間違いない。

また、『先天旧武古事兵術記伝』なる史料は、大月関平が文化十四年(1817)に著したものである。『自観照』が完成したのは天保十三年(1842)であり二十五年の隔たりがあるが、

芝村氏によれば『自観照』の執筆を始めたのが文化十三年(1816)であり同時期にあたる。当史料が『自観照』の思想的基礎になっていたことは十分に考えられる。

尚、当史料は吉川家に『自観照』と共に保存されている。

（3）新陰流の影響

ここの部分は、刀剣観とダイレクトに関わるわけではないが、その前提としての新陰流の影響について把握しておこうとするものである。

『先天舊武古事兵術記伝』は、次のように記す。

> 又新陰流の元祖上泉伊勢守者、松本備前守の門人也、松本備前守は当流中興の宝剣舎卜伝斎の印可之門生也、上泉既に当伝の剣術以業を組出し、当流の形を敵にして、当流の新たなる其の強を移し　ー中略ー　其外新陰の奥に至迄、当流の魔の太刀を以組出す事多かるべし、[16]

松本備前守は、神道流の飯篠長威斎の門人であるが、鹿島神宮に祈願して源義経が奉納した書を得て鹿島神陰流（神流）を創始した。卜伝の極意である「一の太刀」は元来松本備前守が創案したともいわれる。当史料によれば、新陰流の流祖上泉伊勢守はこの松本備前守の門人である、ということである。当時の剣術家の動きというものは非常に複雑な様相を呈しており、簡単な系図で示せない部分が多く、これが史実であるかどうかは確認のしようがないが、綿谷雪・山田忠史編の『武芸流派大事典』[17]には、そのようなことも記されている。また、上泉は、時には「当流の形を敵にして」、新当流の技を組み入れている、という。ここには新陰流との密な関係が窺える。

『自観照』には、新陰柳生流『兵法家伝書』の記述をそのまま援用したと思われる部分がいくつかある。対照させて引用してみたい。

『自観照』	『兵法家伝書』
「剣術三歩巻」	「進履橋」
兵書云、運策於幃幄中決勝千里外、	運策於幃幄之中決勝於千里之外
此句の心は、帷幕をたれ籠て、其中に居ながら、	此句乃心ハ、幕をうち、其中に居ながら
様々の策をなして、千里の外の敵に勝と也、	様々のはかりごとをなして、千里の外乃敵に勝つと也。

然ば、此句を兵法に肝要と用る心は、

我胸中を幃幄の内と心得べし、我胸中に油断もなく、

敵の働動を見て、様々に表裏を仕掛、

敵の気を見るを運策於幃幄中と心得べし、

見決勝於千里外と心得べし、大軍を引て合戦して勝ジと、立合の兵法とかわるべからず、太刀にて勝ジ心を以て、大軍の合戦に勝チ、大軍の合戦の心を以て、立合の兵法に勝べし、太刀の勝負は心に有、

心から手足身を働かし、働より、太刀をつかひたるもの也、[18]

「高上奥位伝法巻」

○心持神妙精要　口伝

茲にて神妙口伝と云は、

神在リテレ内ニ而妙顕ハ於外ニ、名テ為スニ神妙ト、

神妙二字の心を述たり、神内に有て、妙外にあらはる事、是を神妙と名付ル也、

たとへば、一本之木に神有故に、花咲匂ひ、

みどりと立、枝葉繁る也、是を妙といふ也、

木の神は木を打砕ても、是ぞ神とし目に見へねども、

神なくては花緑も外にあらはるまじき也、

人の神も、身をときても、是を神とて目には見へねども、内に神有ルによりて、様々の業をなす也、云々、[20]

然れば、此句を兵法に簡要と用ゐる心ハ、

我胸の中を幃幄乃中と心得べし。わが心乃中に油断もなく、敵乃うごき、はたらきを見て、様々に表裏をしかけ、

敵の機を見るを、運策於幃幄之中と心得べし。

さてよく敵乃機を見て、太刀にて勝つを、

決勝於千里之外と心得べし。大軍を引て合戦して勝つと、立相乃兵法と、かはるべからす、太刀二にて立相、切合ひて勝つ心を以、大軍の合戦にかち、大軍の合戦の心をもつて、立相の兵法に勝つべし、太刀さき乃勝負ハ心にあり。心から手足をはたらかしたる物也[19]。

「活人剣」

一　神妙二字の釈

神在内而妙顕於外名為二神妙

神妙の二字乃心をのべたり。神内に有りて妙外に顕る、

是を神妙と名付る也。

たとへハ一本乃木に、内に木の神ある故に、花さき匂ひ、みどり立、枝葉しげる也。是を妙と云。

木の神ハ、木をくだきても、是ぞ神とて目に見えねども、神なくは花緑も外にはあらハるまじき也。

人の神も、身をさきても、是ぞ神とて目には見えねども、内に神あるによりて、様々のわざをなす也[21]。

多少の言い回しに相違はみられるものの、内容的には明らかに同一である。成立年代からみて『自観照』（天保十三年(1842)）が『兵法家伝書』（寛永九年(1632)）から援用したと考えるのが妥当であろう。

『自観照』「剣術三歩巻」と『兵法家伝書』「進履橋（しんりきょう）」の「運策幃幄之中決勝千里の外」の一句は、『前漢書』高祖帝記[22]からの引用であるが、『前漢書』にはこの部分の記述しかなく、「此句の心は」以降の文は『兵法家伝書』のオリジナルと考えられるため、柳生宗

矩と大月関平それぞれが『前漢書』から引用してきたという可能性はない。

以上から、流祖レベルでの新当流と新陰流の関係もさることながら、『自観照』を著すにあたり大月関平の思想に新陰柳生流の流儀が吸収されていたことは確かであろう。

（四）技術的内容

（1）技術における二つの方向性

『自観照』「不開伝公上一巴伝法巻」の添付に、以下のような記述がある。

> 夫剣は決断に表し、至剛無欲にかたどる、しつよくこは（わ）くて、やまずたわまず、義を見てかけ行に、直にてまがらず、事にあふて越行也、内に私欲奸佞の心敵を亡し、外に邪悪暴逆の賊徒を誅し[23]

剣において斬るべき対象は、内にある私欲奸佞の心と、外にある邪悪暴逆の賊徒の二つである。ここに、先に示現流を引き合いに出して考察した、斬るべき方向を内外二つに求める刀剣観が見られる。

この記述にはこの後に続く部分があり、井沢蟠竜子長秀が正徳五年(1715)に著した『武士訓』の記述に酷似している。対照させて引用してみたい。

『自観照』	『武士訓』
夫剣は決断に表し、至剛無欲にかたどる、しつよくこは（わ）くて、やまずたわまず、義を見てかけ行に、直にてまがらず、事にあふて越行也、	霊剣は決断を表し給ふ。至剛無欲にかたどりて。
内に私欲奸佞の心敵を亡し、外に邪悪暴逆の賊徒を誅し、身心政事に至迄、なべてたゞちにいさぎよく、	内に私欲奸佞の心敵を滅し。外に邪悪暴逆の賊徒を誅し。身心政事にいたるまで。なべてたゞちにいさぎよく。
自ら威ありて天下を畏服せしめ、万民を利益し給也、或書、剣のいまにひらめくを星にかたどり、要柔ハ剛正之気を過す、	おのづから威ありて。天が下を畏服せしめ給ふべしとのこゝなり。

和なければ人したしまず、故によく柔也、	和なければ人したしまず。この故によく柔なり。
是八坂瓊の曲玉に、仁にかたどり、	
威なければ下あなどる、故によく剛なり、	威なければ下あなどる。この故によく剛なり。
是宝剣にて勇にかたどり、	
まがれば教おこなはれず、故に正直に、	まがればおこなはれず。この故によく正直なり。
是八咫乃鏡智にかたどる、 ―中略―	
如此ならずしては、身を脩、家斉ひ、	かくのごとくならずしては。身をおさめ。家を齋え。
国治、天下を平にして旨広也、	国をおさめ。天下を平にすることあたはざるなり。
此三種の神器は、神器の教也、	
上古は字なく書もなければ、此三種を作りて教給ふ所也、[24]	上古は。書もなく。字もなければ。此三種をつくりて教とし[25]。

『武士訓』は、貝原益軒の『武訓』や片島武矩の『武備和訓』とともに当時を代表する武士道書である。実際の技術論については、新当流に長く伝わり関平自身が体得したものを論ずるに際して、これら当時共通理解として一般武士階級に認知されていたものを援用して論理構成をおこなっていたということである。

ここでもう一つ注目しておきたい事柄で、「冤剣」についてあげておきたい。これについては先に不動信仰との係わりで触れたが、別にこれが一つの技術として存在していた。

「剣術面伝法巻八箇太刀」に「冤剣」として「夫此位は、あだかたきを見切放つて故而後よく与、待の位也」[26]と記されている。いわゆる太刀を振るう技術ではなくその前後の所作のことであるが、具体的に現在伝わっている形としては、構えた状態から太刀を胸の前に立て、右手首を返して刃を自分の方に向ける動作をいう。現在の宗家及び師範が言うには、自己の内にある穢れを斬るという意味があり、自分の中をきれいにしてから敵に向かうのだという。

ここにも、斬るべき方向を内外二つに求める刀剣観が明確に現れている。

（2）呪術性

『自観照』には、「不開伝霊剣呪振太刀大秘書」なる一巻がある。これは剣をもっての呪術にかかわるもので、他の近世剣術伝書においては殆ど文字として記されることがなかった内容のものである。目録においても最後近くに位置づけられており、「不開伝」ということからしてかなりの奥伝であったことは間違いない。これについては、本節の大き

な主題ひとつでもあり、次項において別に取り上げることとし、ここでは詳細に触れることはしない。

（五）『兵法自観照』の重要性

『自観照』の重要性の第一は、秘密主義を前提とし口伝による伝承を専らとしていた近世剣術において、その神髄をかくも膨大な量と質において文章化し、後世に残したということである。

第二は、以上みてきたように近世剣術の刀剣観が集約して述べられているということ。更には剣の技術のみならず、古代より長い歴史を積み重ねてきた我が国における刀剣観を、剣術という立場をとりながら、部分的にではなく総じて述べている点で、優れた霊剣伝説であるということである。

そして、三番目として、当史料の独自性が最も顕著に現れているところであるが、剣術における呪術の問題を記したという点である。

第三項　呪術性

（一）「不開伝霊剣呪振太刀大秘書」原文

この一巻の内容は非常に珍しく貴重なものである。呪文のようなものも散見され解読しにくい部分が多い。そのため、この一巻を把握するには、部分的な解釈より、先に全体を概観するのが理解しやすいと考えられる。個々の検討は後で行うこととし、ここでは先ず長くなるが全文を引用しておきたい。

鹿嶋新当流兵法自観照

不開伝霊剣呪振乃太刀大秘書（ミタマツルギマジフル）　　藤原将国謹撰

○三科祓（ミシナノハラヒ）

高天濃原仁住留麻呂都波由良由良登祓比由礼由礼登払布比礼比礼登清咩比良比良登

清咩底可可牟濃牟天登我宮社仁出持底三科濃三谷仁分底其入道濃乗仁吹截底造留嵐颯仁落留瀧仁風波布浪波鳴音於竿牡鹿濃八濃耳於振立底聞食世我波駒於曳立底行登申須

伝曰、有レ得、不レ逗レ天、不レ逗レ地、不レ逗レ人、不レ逗レ物ニ、無レ所レ逗故ニ無レ不レ成矣、可シレ動スニ天地ヲ一、可レ挫鬼神ヲ矣、非レ有レ初帝モ不レ命レ之、神モ不レ作レ之、離レニ其私一遠ク断テニ其拵ヲ一云々

○敵責乃呪歌（テキセメノマジウタ）

内外于坐武大神之守焉、我于向斯焉敵者自諸亡已（ウトニマスタケオオカミノモル　ワレニムカヘルアダハヲノレホロビン）

○猛撃鬼神（タケウチヲニノカミ）　神籬加持（ヒモロギカジ）　口伝

古老曰、対シレ敵ニ臨ミテレ戦ニ、三タビ呼ンデニ其ノ名ヲ一而発スレバレ之ヲ莫レ不ト云事ニ一而新ニ当ラ一矣、

○焼刀呪歌（ヤキカタナマジウタ）

皇乎護焉、大神伴神居、剣打振朝敵罰斯（スメラギヲマモル　ヲオカミトモカミヲ　ツルギウチフリミアダツミナヘ）

○払比太刀（ハラヒタチ）

○呪詛之妙術（カジソ）　左右左　左　右左右　口伝

○疾踏剣神（トクフムツルギノカミ）　神籬加持　口伝

○此術ハ者亡シニ逆神ヲ一払ニ軍災ヲ一、　口伝

○剣（ツルギ）之舞　祓之伝

○比良比良登祓比比礼比礼登清咩底清払比申須（ヒラヒラトハラヒヒレヒレトキヨメテキヨハラヒモフス）

○健振角神（タケフルツノカミ）　神籬加持口伝

○鎮ニ逆神一護ニ国家一

橿原宮御宇、天皇東征、中国ノ神以テニ悪呪ヲ一放ツニ悪気ヲ一、天皇及諸卒成レ酔於気悩病時、天隠山（アメノカゴヤマノミコト）命告テニ天照大神一、命ジテニ武神雷神ニ一曰、制レ之武神雷神、即一ニ降シテ自魂（ミタマ）剣ヲ一、令ニ天隠山神一、献ニ天皇一、得テレ之ヲ与ニ一諸軍ト一、病悩平復ス、衆怎伏レ之詠（ウタヨミシテ）　歌喜レ平ニ天下一、

○武神雷之稜威之大神（タケミカミノイツノヲホカミ）、天于坐然世于在止者（アメニマス　ヨニマセバ）、神魂利剣神瑞之活刀（ミタマツルキミヅ　イキタチアメフリ）天降今早避（ハヤサケテ）而吾天子之諸仇伏而御門立御屋立而天底日月者（アガヲホキミノモロアダフシテミカドタツミヤタツテアマミヒツキハ）、立采久如（タチヒドクラス）、

○口伝而口伝

夫霊剣呪振（マブル）の大刀と申は、即武甕槌（タケミカツチ）太神の師（フルノミ）霊（タマ）剣（ツルギ）御事を奉レ申也、呪振の刀と

申事は、伊弉諾尊、伊弉冊尊の黄泉国へ降賜時、進行玉ふ時、八ツの雷向へ来ル時、帯る剣を抜て呪振賜八雷恐て小(ニグ)るや、是呪剣を振起源也、云々、

○祓(ハラヒ)比伝　ハラヒ　共訓
　　アラヒ

夫祓とは、身の穢(ケガレ)を払ひそゝぎ清め、即身曽貴払(ミソギハラヒ)也、　夫高天原とは、上天高照(ウハアメタカテル)を指ス也、又高胸坂(タカムナサカ)口伝、又皇都にても云々、夫住るとは其高天原に在居(マシマス)を云也、夫圓津(マロツ)とは、神霊(ミタマ)を指、即チ己有の神心也、之云我の一と云、天人唯一命也、口伝、

夫由良由良とは、祓者ユラユラは天の祓、即風の払、陽にしてかろし、夫ユレユレは地の祓、即水の払、陰にしてをもし、即上下風水の此二ツを以て、身曽貴祓(ミソギバライ)、此太刀を取て由良由良、由礼由礼と住心身に行へば、神直日、大直日と清くいさぎよく、自ら内外に止る物なし、是を由良由良、由礼由礼の払の徳功と云々、伝ニ云、有リレ得(ウ)ル事と云にも、不レ可ラレ止マル因て、天にも地にも、人にも物にも、且て滞る処なしと云々、

夫橿原の宮御宇天皇は、即神武天皇に座(マシマ)す、書記の如く天皇奉リレ初メ、諸卒脳病至りて、天照太神武神、雷神へ勅(ミコトノリ)の事也、此処は実に天照大神の御恵、武甕槌神の誠意、天隠山神の至孝、予剣師霊(ツルギフツノミタマ)と曰フ是よりつるぎの御名発起(ミナヲコル)と云々、這(コノ)呪歌ハ即此時に初る正證(アカリ)なり、唯仰テ可レ奉ルニ尊敬シ一と云々、夫呪詛の術厳呪詛とは、誓ヒレ神ニ伏スルレ佗ヲの義也、此術の仕業は、先ズ太刀を両手に取、正直(マスグ)に立、両足立揃て御剣(ヲンケン)に構、天圓頭上ハ天神(アマツカミ)、地方足下ハ祇神(クニツカミ)、太刀束(ツカ)を掌に持握(モチニギリ)、気海丹田ハ即チ天身中主と加持して、それより左リ手を太刀央(ナカバ)へ付、左リ足を前に出(ダシ)て砂摺(スナズリ)して、即チ疾踏(トクフム)、剣神と神籬呪詛付(ヒモロギカジソツキ)て、誠に獅子奮迅力の如、夫より七條の払太刀の如く、左右、左右、左右と進退呪振(マブリ)、任セテレ心ニ此振出る時、健振角神(タケフルツノヽカミ)と神籬(ヒモロギ)呪詛と云々、

夫健(スコヤカ)とは、すこやか成る心也、振とは生気を奪ひ起し立て云心也、今假ば生類の身を振て、息を調へ、運転動造化(テンドウゾウカ)にひとし、夫角(ツノ)とはつるぎと云事也、ツの音は向へつらヽヽと延行ク心也、すこやかなるつるぎの向へつるヽヽと振舞、延々と之レ這霊(コノミタマ)の照徹(テリトフリ)する事也、又云、呪詛の術は爰に居て制スレ彼ヲの義、刃に不レ血(チヌラズ)して、亡シニ逆神ヲ一払フニ軍災ヲ一、上古より皇国(ミクニ)の風流の伝也、古老云、神術は借リニ天地乃変ヲ一妙変成スニ奇功ヲ一云々、夫敵責(テキゼメ)の呪歌(マジウタ)之事、先ヅ向フレ敵時、此呪歌を可レ

用、尊敬すべし、則猛鬼撃神と呪詛すべし、此心ハ猛を以て、鬼神と撃心也、内外の坐に深く着眼、口伝

夫剣の舞の祓乃事、これ比良々々祓と云ハ、太刀の天を剣の平目久を云也、之風の祓即陽にてかろし、又比礼々々と清咩底と云は、地を太刀の比礼目気を云也、之水の祓即陰に而重、皇国の古言残て、つるぎのひらめく、鋒先がひらつく抔と云習へり、此事を行ふ時、健振角神と神籬呪詛の術を可レ行ㇾ、是鎮二逆神一払ヒ二軍災一護二国家ㇾ一の事業也、夫事とは則言也、言魂也、此霊ヨリ言葉の言語伝へと云々、又業とは則身の業を云也、言は心へ伝へ、業は身に伝へ、内外、身心一躰成を事理和合と云、此事業の二字を以て、当流者上古より伝へ来て、且て文字によらず、人々應器の位に任じて、面授立合口伝の真伝とて世々申伝畢ぬ、

附伝曰　以下省略

于レ時　天保十一年庚子正月吉祥日　藤原将国謹撰（花押）[27]

（＊句読点、ルビ、返り点については、渡辺一郎氏編：武道伝書聚英第十一・十三集合冊『兵法自観照』を参照し、筆者が付した。）

（二）師霊剣による辟邪の呪術

それでは「不開伝霊剣呪振太刀大秘書」にみられる呪術性について論じていきたいと思う。

先ず、表題にもある「霊剣呪振の太刀」とは何かということから始めたい。これについては次の一文にわかりやすい。

夫霊剣呪振の大刀と申は、即武甕槌太神の師霊剣御事を奉レ申也、[28]

「呪振」の言葉からして剣を振る呪術について述べていることは間違いないが、ここでいう霊剣は師霊剣のことである。つまり、「霊剣呪振の太刀」とは、師霊剣による呪術のことである。

ではこれがいかなる呪術であったかというと、次の記述に明らかである。

此術ハ者亡シニ逆神ヲ払ニ軍災ヲ、[29]

（此術は逆神を亡し軍災を払う）

呪詛の術は爰に居て制スレ彼ヲの義、刃に不レ血して、亡シニ逆神ヲ払フニ軍災ヲ、[30]

（呪詛の術は爰に居て彼を制すの儀、刃に血ぬらずして逆神を亡し軍災を払う）

「呪詛」とは「うらみに思う相手に災いが起こるよう神仏に祈願すること。まじない。のろい」[31]の意であるが、その相手は逆神であり自らにとって邪悪な存在である。これを排する呪術であるから、邪を辟けるつまり「辟邪」の呪術と解される。

この辟邪の呪術には、必ず神の後ろ盾がある。「武甕槌太神の韴霊剣」といい、また「夫呪詛の術厳呪詛とは、神に誓い佗を伏するの義也」という。神に誓うことが前提としてあり、背後に必ずタケミカズチが存在する。

そしてこういった構造は、当然古代神話に裏打ちされるものである。

橿原宮御宇、天皇東征、中国ノ神以テニ悪呪ヲ放ツニ悪気ヲ、天皇及諸卒成レ酔於気悩病時、天隠山命告テニ天照大神、命ジテニ武神雷神ニ曰、制レ之武神雷神、即ニ降シテ自魂剣ヲ、令ニ天隠山神、献ニ天皇、得テレ之ヲ与ニニ諸軍ト、病悩平復ス、衆怎伏レ之詠歌喜レ平ニ天下ニ、[32]

これは再三登場する神武東征神話であるが、ここでいう自魂剣は韴霊剣のことであり、この剣の神聖性はこの神話によって裏打ちされている。

また、剣による呪術の起源も神話に求められている。

夫霊剣呪振の大刀と申は、即武甕槌太神の韴霊剣御事を奉レ申也、呪振の刀と申事は、伊弉諾尊、伊弉冊尊の黄泉国へ降賜時、進行玉ふ時、八ツの雷向へ来ル時、帯る剣を抜て呪振賜八雷恐て小るや、是呪剣を振起源也、云々、[33]

これは黄泉国神話である。簡単に振り返ると、イザナギは死んだ妻イザナミを追って死者の国である黄泉国に行くが、妻の変わり果てた姿に恐れをなして逃げ帰る。その時、追ってきたのが八柱の雷神であり、イザナギは剣を後ろ手に振る呪術で追い払った、というものである。呪剣を振る呪術の起源を、この神話に求めているということである。

まとめると、新当流でいう「霊剣呪振の太刀」とは剣をもっての辟邪の呪術であり、この剣は師霊剣と同一視されるものであった。この剣をもっての辟邪の呪術には、必ず神の後ろ盾があり、それは古代神話によって裏付けられるものであった。

（三）辟邪の二つの方向性

この辟邪の呪術には二つの方向性がある。

先にあげた「呪詛の術は爰に居て彼を制すの儀、刃に血ぬらずして逆神を亡し軍災を払う」の逆神はいうまでもなく外敵であり、「夫呪詛の術厳呪詛とは、神に誓い佗を伏するの義也」の「佗」の語が「ほか、他」[34]の意味があることからして、これらがいう辟邪の対象は自己の外にある外敵である。いうなれば外への方向性である。

これに対して、内への方向性も認められる。

> 夫祓とは、身の穢（ケガレ）を払ひそゝぎ清め、即身曽貴（ミソギハラヒ）払也、　夫高天原とは、上天高照（ウハアメタカテル）を指ス也、又高胸坂（タカムナサカ）口伝、又皇都にても云々、夫住るとは其高天原に在居（マシマス）を云也、夫圓津（マロツ）とは、神霊（ミタマ）を指、即チ己有の神心也、之云我の一と云、天人唯一命也、口伝、
>
> 夫由良由良とは、祓者ユラユラは天の祓、即風の払、陽にしてかろし、夫ユレユレは地の祓、即水の払、陰にしてをもし、即上下風水の此二ツを以て、身曽貴祓（ミソギバライ）、此太刀を取て由良由良、由礼由礼と住心身に行へば、神直日、大直日と清くいさぎよく、自ら内外に止る物なし、是を由良由良、由礼由礼の払の徳功と云々、伝ニ云、有リレ得（ウ）ル事と云にも、不レ可ラレ止マル因て、天にも地にも、人にも物にも、且て滞る処なしと云々、[35]

これは冒頭の一節にある「麻呂都波由良由良登祓比由礼由礼登払布」（まろつはユラユラと祓ひユレユレと払ふ）の句を説明しているのであるが、ユラユラ、ユレユレとは太刀をもっての「祓い」について述べたものであり、この「祓い」とは「身の穢を祓ひそそぎ清め」る「禊ぎ祓い」のことである。「禊」とは、辞書的に解釈すると「身に罪または穢れのある時や重大な神事などに従う前に、川や海で身を洗い清めること」[36]であり、身の内にある邪悪を取り払うことである。文中「圓津（マロツ）とは、神霊（ミタマ）を指、即ち己有の神心也」というように、「まろつ」は自己の内面にある心であり、これを太刀をもってユラユラ、ユ

レユレと払う辟邪の呪術のことを述べている。

ここでいう辟邪の対象は、自己の内にある心である。いうなれば内への方向性といえよう。

『自観照』にいう辟邪の呪術は、内外二方向性をもったものであった。

（四）呪術の二つの要素

当史料をみると、辟邪の呪術に二つの要素があることに気が付く。ひとつは次の一文に明らかなように、身体動作による呪術である。

> 夫呪詛の術厳呪詛とは、誓ヒレ神ニ伏スルレ佗ヲの義也、此術の仕業は、先ズ太刀を両手に取、正直（マスグ）に立、両足立揃て御剣（ヲンケン）に構、天圓頭上ハ天神（アマツカミ）、地方足下ハ祇神（クニツカミ）、太刀束（ツカ）を掌に持握（モチニギリ）、気海丹田ハ即チ天身中主と加持して、それより左リ手を太刀央（ナカバ）へ付、左リ足を前に出（ダシ）て砂摺（スナズリ）して、即チ疾踏（トクフム）、剣神と神籬呪詛付（ヒモロギカジソツキ）て、誠に獅子奮迅力の如、夫より七條の払太刀の如く、左右、左右、左右と進退呪振（マブリ）、任セテレ心ニ此振出る時、健振角神（タケフルツノヽカミ）と神籬呪詛（ヒモロギ）と云々、(37)

実際の細かな動作については知る由もないが、この記述からは簡単に、太刀を両手に取り、真っ直ぐに立ち、両足を揃えて立って剣を構え、頭上は天神を足下は祇神を意識し、太刀の柄を握り、左手を太刀の半ばに付け、やまいを踏むように砂摺りして左足を前に出し、左右左右左右と進退しながら剣を振る、といったものであろうか。

これは剣術流派における、剣をもっての身体動作による呪術の実際を記した貴重な一文である。

これに対して、言語による呪術が散見される。

> 敵責乃呪歌（テキセメノマジウタ）
> 内外于坐武大神之守焉、我于向斯焉敵者自諸亡已（ウトニマスタケオオカミノモル　ワレニムカヘルアダハヲノレホロビン）
> ○猛撃鬼神（タケウチヲニノカミ）　神籬加持（ヒモロギカジ）　口伝
>
> 古老曰、対シレ敵ニ臨ミテレ戦ニ、三タビ呼ンデ二其ノ名ヲ一而発スレバレ之ヲ莫レ不ト云事ニ一而新ニ当ラ一矣、

○焼刀呪歌（ヤキカタナマジウタ）

皇乎護焉（スメラギヲマモル）、大神伴神居（ヲオカミトモカミヲ）、剣打振朝敵罰斯（ツルギウチフリミアダツミナヘ）

―中略―

夫橿原の宮御宇天皇は、即神武天皇に座（マシマ）す、書記の如く天皇奉リレ初メ、諸卒脳病至りて、天照太神武神、雷神へ勅（ミコトノリ）の事也、此処は実に天照大神の御恵、武甕槌神の誠意、天隠山神の至孝、予剣師霊（ツルギフツノミタマ）と曰フ是よりつるぎの御名発起（ミナヲコル）と云々、這（コノ）呪歌ハ即此時に初る正證（アカリ）なり、[38]

「呪歌」などの記述がみられるが、これは明らかに呪文であり言葉による呪術である。

身体動作による呪術の他に言葉による呪術があることを述べる記述として、次のものがあげられる。

健振角神と神籬呪詛の術を可シレ行フ、是鎮ニ逆神ニ払ヒニ軍災ニ護ニ国家ヲニの事業也、夫事とは則言也、言魂也、此霊ヨリ言葉の言語伝へと云々、又業とは則身の業を云也、[39]

「健振角神と神籬呪詛の術」を行うべし、といっているのであるがこれは、逆神を鎮め軍災を払い国家を護る事業のことであるという。この事業の事とは言語のことであり、業は身の業であるとしている。「神籬加持　口伝」と記されており口伝であるが故に「神籬呪詛」がいかなるものかその詳細はわからないが、この呪術は、身の業つまり身体動作と言語の二つの要素によって成っているということである。

いうなれば「言霊」の思想が背後にあることは容易に予想がつく。言葉にも魂があり言葉によって唱えられた事柄は、実現するという観念に基づいている。呪歌として神話などが唱えられているが、これについて豊田国夫氏は、「単なる事柄の回想でなく、その神話に内在する霊威をその場に生起するためのものであった」[40]と述べる。

ここでは、剣をもっての辟邪の呪術には、身体動作によるものと言葉によるものの二つの要素があったことが明らかになった。

---

(1)　中林信二『武道のすすめ』中林信二先生遺作集刊行会，p.34，1987.

(2) 『兵法自観照』

(3) 渡辺一郎氏編：武道伝書聚英第十一・十三集合冊『兵法自観照』.

(4) 芝村哲三『大月関平伝』東京経済，p.5，2000.

(5) 『兵法自観照』

(6) 『兵法自観照』

(7) 新村出編『広辞苑』岩波書店，p.1245，1955，1998（第５版）.

(8) 小口偉一・堀一郎監修『宗教学事典』東京大学出版会，p.249，1974.

(9) 佐々木宏幹『シャーマニズム』中央公論社，p.26，1980，1988（第４版）.

(10) 『鹿嶋新当流剣術正当略伝』

(11) 『兵法自観照』

(12) 『兵法自観照』

(13) この部分の記述は、吉川家文書にはない。

前掲書(3)，pp.242-243.

(14) 『先天旧武古事兵術記伝』

(15) 前掲書(3)，p.277.

(16) 『先天旧武古事兵術記伝』

(17) 綿谷雪・山田忠史編『武芸流派大事典』東京コピイ出版，p.385，1978.

(18) 『兵法自観照』

(19) 『兵法家伝書』

(20) 『兵法自観照』

(21) 『兵法家伝書』

(22) 『前漢書』高祖帝記

(23) この部分の記述は、吉川家文書にはない。

前掲書(3)，p.242.

(24) この部分の記述は、吉川家文書にはない。

前掲書(3)，pp.242-243.

(25) 『武士訓』

(26) 『兵法自観照』

(27) 『兵法自観照』

(28) 『兵法自観照』

(29) 『兵法自観照』

(30) 『兵法自観照』

(31) 前掲書(7), p.1280.

(32) 『兵法自観照』

(33) 『兵法自観照』

(34) 諸橋轍次著『大漢和辞典』第一巻, 大修館書店, p.705, 1955, 1984 (修訂版第3刷).

(35) 『兵法自観照』

(36) 前掲書(7), p.2557.

(37) 『兵法自観照』

(38) 『兵法自観照』

(39) 『兵法自観照』

(40) 豊田国夫『日本人の言霊思想』講談社, p.28, 1980, 1988 (第7刷).

第七節　結

・近世剣術に内在する象徴構造

日本刀剣観の大きな流れとして、一つは古代から続く神の象徴としての刀剣観があり、もう一つ皇位の象徴としての三種の神器観がある。前者は信仰・宗教に関わるものであり、人々の精神世界の最も低層に位置するものと考えられる。これに対して、後者はその上層に位置し、社会制度・政治レベルの問題として捉えられるものである。前者が時代を問わずある程度普遍的なものであるのに対して、後者は特定の時代における特定の集団に限定された共通理解とでもいうべきものである。この二つは、個別に存在するのではなく、互いに有機的に繋がり合っていた。本来的には異なる領域にあるこれらの刀剣観が、近世剣術という、限られた時代以降の特殊な領域においても、彼らの刀剣観ひいては精神世界を支える前提として確固として存在していた。しかし、三種の神器については、皇位の象徴ということを超えて理解されている部分もあり、多少の変質がみたれたことも確かである。これは、剣術が単なる殺人の技術以上のことを志向していた、つまり為政者としての在るべき姿を三種の神器に象徴的に投影していたためと考えられる。

こういった象徴構造は、前時代から伝わるものであったが、新たに近世剣術において付加された象徴構造が二つあった。一つは武の象徴としての刀剣観であり、もう一つは心を含めた精神面を象徴する刀剣観である。

武を象徴する刀剣には三つの属性があり、一つは武士を表徴する観念であり、二つ目は刀剣を武器の代表としてみる観念であり、三つ目は刀剣を国を治めるものとしてみる、つまり治国の表徴としてみる観念である。この三つの観念が属性として合わさって、刀剣を武の象徴とする構造が存在していた。これはいわゆる共通理解レベルでの、近世剣術における新たな展開といえる。

心を含めた精神面を象徴する刀剣観には二種類のものが認められ、一つは剣術の技術、つまり太刀を振るう技術に付随する心を問題にするものである。生死の場を前提とする剣術において、心の問題は解決すべき最重要課題であった。しかし、心ほど捉え難いものはない。これを把握せんとするがために、刀剣は象徴的に利用され、心を象徴する構造が成

立していた。二つ目は、倫理・道徳的精神面の象徴としての刀剣観である。これは流派の理念などに窺われたが、基本的には技術とは無関係のものとして位置づけられるものである。いずれの場合も、具体的に目前に存在する実体のある刀剣が精神面を象徴するのではなく、剣のもつ全体的な印象によってこれを言葉としてまさしく象徴的に使用しているのであって、いうなれば実在なき象徴性とでもいうべきものである。そしてこれは「刀」ではなく、あくまでも「剣」であり、ここには「剣の観念」が存在することも重要な事柄としておさえておかなくてはならないだろう。こういった象徴構造は、人々の精神世界において最も上層に位置づけられるもので、剣術という現実の活動に関わるレベルの問題であり、近世以前には殆どみられなかったものである。

・技術の二つの方向性

剣術は、言うまでもなく本来的には太刀を振るう技術であるが、これに関わる刀剣観は単に敵を斬るというだけの単純なものではなかった。

心を行為を司るものとしてみる考え方を前提として、刀剣はこの心を象徴する。

そして刀剣をもって斬るべき対象は、外敵ともうひとつ自己の内面にある邪心であった。つまり、斬るべき対象としては、内外二つの方向性をもっていた。

刀剣の実質的な機能からして外敵を斬るということは理解しやすいが、自己の内面を実際の剣で斬ることはできない。自己の内面である心を斬るのは、これも心である。この心を刀剣が象徴している。つまり、自己の邪心を斬るのは心の象徴としての刀剣ということである。

我も斬り、彼も斬る。ここには、古来、中国からの流れを汲む「剣の観念」の存在が窺われる。筆者は、対立観念を統合する超越性を内在していた「剣の観念」が、我と彼という対立相をもって剣術という場面に顕現したものと理解する。

本論においては、特に示現流の重要伝書である『示現流聞書喫緊録』を中心に論を構築したが、他のいくつかの文献からも同様の記述が確認できたことから、これは示現流に限ったことではなく、当時の剣術においてある程度共通する観念であったと考えられる。

刀剣観が技術観に入り込んだ顕著な例であるが、こういった剣術の二つの方向性は、その先にある現代剣道にも繋がっているのではないだろうか。それが現代における剣道の存在意義にも関わると思われるが、これは本論の問題範囲を越えるのでこれ以上の言及は止めておきたい。

・技術と呪術の接点

本章において最も説きたいところの一つは、剣術における呪術性についてである。近世剣術における剣をもっての呪術性については、従来殆どいわれることのなかったことである。

もっとも、呪術については秘伝であったと考えられ、本来文章化される性質のものではなかったため、近世剣術伝書類にその記述がみられないのはある程度納得できることである。これが『兵法自観照』という形で大月関平によって文章化されたことにより、現在我々が知り得るに至ったということである。

『自観照』によれば、ここで行われる呪術は辟邪の呪術であり、用いられる剣は古代神話に登場する師霊剣と同一視されるものであった。この背後には鹿島の祭神タケミカズチの存在があり、これが後ろ盾となっている。当然のことながらこういった観念は、古代神話によって根拠付けられている。

辟邪の呪術の対象は、自己の内にある邪心と外敵の二つであり、内外二方向性をもったものであった。

また、呪術の要素として、身体動作によるものと言語によるものの二つがあることがわかった。

ここで述べられていることは、宗教的神事儀礼などではなく、あくまでも近世剣術における技術についてである。呪術とは、至ってシャーマニズム的世界観に基づくものであり、神との直接交渉を前提とする。参籠開眼にみられるように、近世剣術の流祖は、神託という神との特別な交流により極意を開眼している。この意味で彼らはシャーマンといえよう。ここでいう辟邪の呪術とは、シャーマンであるところ剣術家の辟邪の技術である。その意味で、太刀をもって敵を斬る技術と何ら変わらない。ここに技術と呪術の接点を見出すことができよう。

しかし、こういった傾向が当時の剣術界において共通するものであったかというと、必ずしもそうではなかったと言わざるを得ない。先にも述べたが剣術の呪術性については、記されたものが多く残っていないため確かなことは言えないが、その流派のシャーマニズム的性格や呪術が神との関係を前提とすることから考えると、鹿島・香取を中心とした神道的色彩の強い神道流系統の流派に限られるのではないかと予想される。

結　章

一　各章における結果の要点

ここまで刀剣観にみる日本精神史を追ってきたが、対象範囲が広く問題を追いにくくなっている可能性もあるため、ここでは各章において出された結果の要点のみを出来るだけ簡潔にまとめておきたい。

＜第一章　古代中国・朝鮮における刀剣観について＞

1)　中国の刀剣観は武的実用性から出発し、まず政治闘争に係わって国家・社会レベルでその観念が形成され、次いで信仰・宗教に関わる刀剣観が展開した。

2)　象徴構造としては、高祖斬蛇剣が皇位を象徴するものと、仏教において「智慧の剣」が心を表現するのに象徴的に用いられていた程度で、多くは認められなかった。

3)　信仰・宗教の世界では、特に辟邪の呪術において存在価値が認められた。

4)　刀剣の超越性は、星辰との結合、あるいは作剣過程における対立相の統合によって根拠づけられていた。

5)　極めて具体的、合理的認識であった。

6)　以上の多くは「剣の観念」であり、剣の形態にみる象徴性が示唆されるものであった。

＜第二章　古代日本における刀剣文化受容の様相＞

1)　外来刀剣文化は、日本に大きなカルチャーショックを与え、結果原始的信仰を観念的に吸収あるいは融合していた。

・火に対する信仰を変化させ、新たな建設的な火に対する信仰を刀剣観の中に内包吸収していた。

・衰退・没落していく古い蛇神に代わり、蛇神の農耕生活に加護する側面が吸収されていた。

・衰退する雷に対する信仰は、雷神タケミカズチに集約され刀剣と融合していた。

2)　原初的超越性として、畏怖ー憧憬、破壊的ー建設的という対立相を統合するような超越性が窺えた。

3)　この対立相は天上と地上、言い換えると天上界と下界、神霊界と俗界に集約され、刀剣はこの両極を繋ぐもの、統合するものとして認識されていた。

4)　天上と地上の繋がりは、東アジアにおいて普遍性を有するが、その繋がり方には違い

が認められた。つまり、中国では星を剣に実際に刻象し、朝鮮では星は天から剣に降りて来、日本では剣自体が天から降りて来る。

5) 「剣の観念」は、剣の両刃がついた形態の象徴性によるものと考えられる。

6) 日本における刀剣観は、信仰に関わるものとして出発した。

＜第三章　宗教に関わる刀剣観＞

1) 古代神道には、「うけい」と辟邪の呪術の二つの呪術性が認められた。

2) 神社信仰において、刀剣は神の象徴であった。

3) この構造の前提は、刀剣が天上と地上を結ぶことにあるが、このことは「スサノヲの大蛇退治」「神武東征」等といった英雄伝説に根拠づけられるものであった。

4) 修験道における崇拝対象である不動明王は、所持する智慧の剣をもって象徴されるものであった。この剣は調伏の機能を有し、辟邪の呪剣であった。

5) 修験者の呪術活動は、崇拝対象との合一が前提条件であり、彼らの衣体を象徴的に一致させることによってそれを果たそうとする。その際、彼らの待つ刀剣や刀印は智慧の剣を象徴するものであった。

6) 中世的展開としては、修験道における、呪具としての剣と超越者の象徴としての剣の一致があげられた。

7) 修験道は、中国道教の流れを汲むのもであった。

＜第四章　三種の神器にみられる刀剣観＞

1) 三種の神器は、公家社会においてはさして重要なものではなく、中世武家社会になってはじめて歴史の表舞台で重視されるに至った。それは朝廷方の軍隊（後の言葉で言えば官軍）としての立場への固執であり、武家の存在意義に関わることでもあった。

2) この転換期は『平家物語』にあり、時期的には日本刀の完成と軌を一にする。

3) 中世における三種の神器は、祭器であり儀仗である。つまり、神の象徴であり且つ皇位の象徴、信仰・宗教に関わる事柄であり且つ社会制度・政治に関わるという、二重構造を呈していた。

4) 三種の神器中草薙剣は、二つの意味で特殊であった。一つは歴史の中で草薙剣のみが紛失し、後にこれが大問題として取り沙汰されているということ。もう一つは、武的要素を含んで武器としての刀剣と同日に語られているということである。

5)　草薙剣に武的要素を認識することによって、いわゆる伝家の宝刀との共通性が確かなものになったが、これらの果たす役割は武的実用性ではなく、人々の精神的支柱となるような精神性に関わるところに特徴があった。

6)　象徴としての草薙剣の存在は曖昧なものになっており、実在なき象徴性とでもいうべきものが認められた。

＜第五章　近世剣術における刀剣観＞

1)　神の象徴としての刀剣観と、皇位の象徴としての三種の神器観が、近世剣術における刀剣観の中に前提として存在していた。

2)　新たに付加された象徴構造としては、武の象徴としての刀剣観、心を含めた精神面を象徴する刀剣観の二つがあげられた。

3)　武を象徴する刀剣には、武士を表徴する観念、武器の代表とみる観念、治国の表徴としてみる観念の三つが属性として認められた。

4)　心を含めた精神面を象徴する刀剣観には、技術に伴う心を問題にするものと、倫理・道徳的精神面に関わるものの二つが認められた。

5)　剣術において斬るべき対象は、内外二方向に求められていた。

6)　「我も斬り彼も斬る」ということであり、「剣の観念」に繋がるものであった。

7)　辟邪の呪術性が認められた。

8)　辟邪の呪術の対象も内外二方向に求められた。

9)　辟邪の呪術は、身体動作によるものと、言語によるものの二つの要素を内包するものであった。

10)　近世剣術における呪術性は、技術と呪術の接点を物語るものとして理解できるものであった。

以上、各章における結果を踏まえて、いくつかのポイントにわけて本研究を結論づけたい。

二　日本刀剣観の体系

＜象徴構造の重層性＞

日本における刀剣観は近世の時点で完成されたものであるが、これを概観したとき、直ちに気が付くのがその重層性[1]である。

そしてもう一つ特徴的なのが、これらの刀剣観において刀剣が象徴的に機能しているということである。

日本刀剣観の体系は大きく三層からなるが、最低層にあるものは、人々が意識の底層で刀剣の超越性を感じ神聖なものとするレベルのことである。神や仏といった超越者との結び付きによって認識されるものであり、本文中信仰・宗教レベルと呼んできたものである。特に神を象徴する刀剣観がこれにあたる。この層を便宜上、潜在意識の層といっておく。我々は神社で御神体に手を合わすとき、それを神であるとはっきり自覚しながらそうしているのではない。無意識に神の存在をそこに見ているのであり、人々の精神世界の奥深くに潜在的に潜む精神性の発露が人々にこういった行動を起こさせる。その意味で潜在意識という語を使用した。

その上に位置する層としては、共通理解の層があげられる。これは、特定の時代の、特定の地域の、特定の社会集団にみられるものであり、至って社会的精神性の発露と理解できるものである。三種の神器を皇位の象徴とするような刀剣観がこれにあたる。この他、近世剣術において刀剣が武を象徴していたような象徴構造もこの範囲と理解できよう。これは多くの場合潜在意識の層に根拠付けられて存在し、至って社会的事象であり、本文中国家・社会レベルあるいは社会制度・政治レベルと呼んできたものである。

最も上層に位置するのが、現実の活動の層である。至って個人的レベルのものであり、多くの場合上述二層のレベルを前提として自己の現実の活動に深く関わる現象として表れる。近世剣術において心を象徴した刀剣観がこれにあたる。

＜三層構造の展開＞

日本刀剣観が古代中国の刀剣観の流れを汲むことは既に明らかであるが、古代中国の刀剣が武的実用性から出発していたことは述べた。本論において具体的事象につて触れることは出来なかったが、武的実用性といっても単なる武器を越えての観念を有するものであり、ここには前提として現実の活動の層が存在する。そして共通理解の層（国家・社会レベル）、潜在意識の層（信仰・宗教レベル）に関わる刀剣観が認められた。つまり、中国

刀剣観において三層構造は成立しており、これが日本に伝わったということである。ここには刀剣を象徴とする観念が殆ど存しないこと、そして各層が有機的に繋がるようなことがなかったことは留意すべきであるが、古代日本において既に可能性として三層構造が枠組みとしてあったということである。

これが日本において展開していく。日本の場合に特徴的なのが、各々の層が単発的に発生し消滅していくといったものではなく、各層の体系が整うのに古代から近世まで時間的なズレを生じさせながらも存続しながら積み重なっていくというものであった。

潜在意識の層については、神を象徴するような構造は古代神話に由来するものが殆どであり、古代から存在するのものである。ここでいう刀剣は、祭器としてのそれである。

共通理解の層についてみると、その特徴的な存在である皇位の象徴としての三種の神器は、その由来を古代神話に求め、制度的にも古くは『日本書紀』允恭天皇（五世紀中頃）、清寧天皇（五世紀末）、顕宗天皇（五世紀末）、継体天皇（六世紀前半）の条に関連する記述がみられることから即位に際し儀式的に神器が譲渡されていたようであるが、これが観念として歴史の表舞台に登場するのは中世期以降のことである。当然のことながら、ここでいう刀剣は儀仗である。これに近世期以降、武を象徴する刀剣観が加わる。この場合の刀剣は武器である。

現実の活動の層については、刀剣が心を象徴する構造がそれにあたるが、刀剣が武器であるということから発する一般的な予想とは裏腹に、近世において初めて顕現してきたものである。ここでいう刀剣は当然のことながら、武器としての刀剣である。

これら各層における刀剣観は、古代から存在するもの、中世期以降に顕現したもの、近世になって現れたものと様々であるが、その時代限りで消滅したものは殆どなく、それぞれが存続しながら重層性をなして近世期に完成されたような体系を作りだしていった。つまり、中国刀剣観の流れを汲み、古代において既に可能性として存在した三層構造が整うのにこれまでの時間を必要としたということである。

また、刀剣観の展開としては、最下層の祭器としての刀剣観が最も古くから確立されており、それに続いて儀仗としての刀剣観、上層の武器としての刀剣観の順に体系が整えられた。これは、中国において刀剣を一種神聖視するような観念があくまでも武器としての刀剣の武的実用性から出発し、後に信仰・宗教の領域における祭器としての刀剣観が発生してきたような、通常考えられる自律的発展とは著しく異なる。ここに一つの日本的形態を見出すことができる。

本論において問題としているのは、あくまでも刀剣を一種神聖視するような観念についてである。刀剣が人を斬る機能は古代から有していたことは疑う余地もないことであるが、単なる人斬り包丁に特別な観念を抱きようもなく、またこういったものが剣術の文化的独自性になりようもない。こういったものを捨象しての論であることを、ここで確認しておきたい。

＜各層の有機的連繋＞

また、最も特徴的な事柄であるが、各々の層における象徴構造は個別に存在するのではなく、多くの場合、下の層に依拠するかたちで成り立っており、有機的に繋がっている。これは刀剣が象徴たり得るための前提に起因する。つまり、刀剣が神聖なる何物かを象徴するとき、その属性には何らかの超越性が存していなければならない。この属性はそれぞれ下層の象徴構造に起因している。このことを端的に表しているのが三種の神器である。三種の神器は共通理解の層において皇位を象徴するが、その前提として潜在意識の層において神を象徴する。この低層における象徴構造がなければ皇位の象徴とはならない。このような仕組みが、下層にある象徴構造が消滅せずに存在し続ける所以である。つまり、三層一体となって一つの体系をつくっているといえよう。こういった有機的連繋は中国刀剣観にはみられなかったものであり、日本的特徴といえよう。

こういった各層の有機的繋がりを保っているものは何かと考えたとき、殆どの場合が古代神話にその由来を求めていることに気付く。湯浅泰雄氏は、神話的宇宙観を神話的イメ

ージに色どられた集合心理の世界とし、この神話的イメージは人々の無意識の低層に生き続け、様々な形で人々の生活に影響を与えていることを指摘している[(2)]。まさしくこの現象であり、神話的イメージがこれら各層を有機的に関係づけているといえる。

当然のことながら神話的イメージの始点は古代神話に求められるが、それぞれの時代の各々の事象における古代神話への依存性には多少差異があるように感じる。特に宗教に関わる刀剣観や、中世における三種の神器観にはこれが著しい。近世剣術においては、それぞれの流派によって様々であるが、他に単なる根拠付け程度の扱いをしている流派があるのに対して、神道流系統は強く古代神話に依存する傾向が窺われる。これは、神道流系統の流派が、その起源において鹿島神宮や香取神宮と密接な関係を有していることによると考えられる。

＜普遍から特殊＞

これらが誰の刀剣観かということであるが、潜在意識の層は、特に原始信仰・宗教に係わってきたことからすると、日本民族にある程度普遍的なものであったと考えて差し支えないだろう。

これが共通理解の層になると、特定の時代の、特定の地域の、特定の社会集団に限定され範囲が狭まる。三種の神器についても、万人が政治や社会制度に係わっていたとはいえず、これに関係ないところで生活していた人達もいるはずである。

現実の活動の層になると更に範囲が狭まることになる。例えば近世において剣術を行っていたのは、ごく少数の武士に限られる。

つまり、低層においてはある程度普遍的であったものが、上部にいくにつてれ特殊化するということである。

三　剣の観念

＜「剣の観念」の系譜＞

刀剣に対する観念では、東アジアの中で普遍的な流れがある。その一つが「剣の観念」であり、これは刀剣の中で「刀」ではなく特に「剣」を神聖視する観念である。

「剣の観念」の起点は、古代中国春秋時代（B.C.770-403）の呉越地方にまつわる宝剣

伝説にあると考えて間違いない。これは、後漢(A.D.25-220)に著された『越絶書』や『呉越春秋』に描かれているものであり、泰阿剣や干将・莫耶の作剣の譚が有名である。その後六朝時代(A.D.220-589)になると『捜神記』などの小説集にもみられるが、特徴的なのは道教などの信仰・宗教の世界において「剣の観念」が存在していたということである。これが朝鮮半島にわたると、三国時代(4-7C)の英雄金庾信の伝説に現れる。この流れを汲んで、古代日本においては三種の神器の一つである草薙剣や、国譲り神話や神武東征伝説に登場する韴霊剣に「剣の観念」が窺えた。これらは『古事記』(712)や『日本書紀』(720)に記されたものである。その後、日本の中・近世においては、この二つの霊剣が底層において主導しているようなところがあり、様々な領域で剣は常に神聖なものであり、「剣の観念」は間違いなく確固として生き続けていた。

ここにあげた事柄は、本論に明らかなように、個々に偶発的に成立したものではなく、明らかに一つの流れを形成するものである。

この「剣の観念」の系譜には、大きく三つの転換期がある。一つは古代日本における変質であり、二つ目は中世日本における武士集団台頭に伴う変化であり、三つ目は中近世の境における変化である。

＜古代中国大陸における「剣の観念」＞

第一の転換期を述べる前に、それ以前の古代中国大陸における「剣の観念」の特徴を把握しておきたい。

古代中国の「剣の観念」の特徴は、何といっても対立相を統合するような超越性を認識していたということである。つまり、対立相にあるものを剣という一点に統合させているところにその超越性をみているということである。この対立相とは、陰と陽に代表される対立した概念をもって言われるところのものであり、単に対立しているのではなく、対立しながら相い待ち合っている。「相待観的世界観」といわれるもので、古代中国において思想形成以前の最も基本的な考え方である。少し掘り下げて考えてみたい。従来これは、『周易』繫辞上伝にある「一陰一陽之謂道」[3]（一陰一陽之を道という）の一文をもって説明される。この意味は、高橋進氏によれば、この世界に存在するもの・ことは、あるいは陰となり、あるいは陽となり、生成変化消滅をくりかえしている。この互いに対立しながら相い待ち合って、変化・交替、生成消滅している、そのことを道という。道は存在するものの存在のしかた（理法・型）を意味する、ということである[4]。それ故、現実世界に存在する物ではなく形而上的であり、その意味で超越的である。同様に、対立概念が相

い待ち合うということはある意味で統合されているのであるが、完全に統合したものというのは現実世界には存在しない。男と女は独立して存在するということはあり得ず、男は女がいるから男であり、逆も然りである。また上は下があるから上であり、逆も然りである。しかし、男は上とは関係せず必ず女と相待する。ここにはこれらを統合する何かがある。それは形而上的なものであり現実の世界には存在しない。その意味で超越的である。古代中国における剣の超越性は、こういった世界観によって説明されているということである。

もう一つ、「剣の観念」における剣の超越性の認識の仕方として顕著なものが、星辰と関連づけるところである。つまり、天との関係における超越性である。古代中国においては、これを剣に直接刻象することによってその超越性を認識していた。

しかし、これが朝鮮半島に渡ると、星は天から地上にある剣に降りてくる。この時点で同じ中国大陸にありながら神聖なるものへの捉え方に変化がみられることも見逃せない。

この時点で、特筆すべきは、朝鮮半島のことは措いておくとして、古代中国においては剣の超越性の認識の仕方が非常に具体的かつ合理的であるということである。至って具体的に作剣過程などの詳細な描写により合理的説明がなされる。また、星辰は直接に刻象されねばならず、不合理で曖昧な超越性が認められるような雰囲気は全くない。

＜古代日本における天上と地上の連繋＞

こういった古代中国大陸における「剣の観念」が日本に伝わるのであるが、この連結点を顕著に見てとれるのが神武東征伝説である。この伝承の中核をなすのは韴霊剣であるが、この剣の神聖性はそれまでの流れを踏まえて二つの観点で理解することができる。つまり、中国における剣の超越性の認識の仕方であった対立相を統合させる観念と、もう一つ星辰に代表される天との関係における認識である。しかし、古代日本は、中国大陸から伝わったものをそのまま受け入れたのではなかった。ここで日本的な変質がみられたということであり、これが第一の転換期である。

まず対立相を統合するといった捉え方は、その内容を畏怖と憧憬あるいは破壊的と建設的のような対立する観念に置き換え、更にこれらの観念を天上と地上、言い換えると天上界と下界、神霊界と俗界に集約させて、これを剣によって統合させた。これは、中国のように意図的に内包させたというより、自然発生的にこのような観念が生まれたと理解した方が妥当であろう。ここで重要なのは、剣が天上と地上を統合するということである。

次に、天との関係における剣の超越性の認識の仕方について考えてみたい。先に述べた

ように、中国においては星辰を直接剣に刻象していたが、朝鮮半島においては星は天から剣に降りてきた。これが神武東征伝説では、剣自身が天上界から降りてくる。神聖なるものに対する捉え方に違いがみられる。日本における古代神話は基本的に天上界と下界の二つの世界を舞台に譚が繰り広げられる。非常に神秘的な話であるが、この天上界と下界を神剣韶霊は行き来する。つまり天上と地上を結びつけるものとして認識されていたということである。これは対立相を日本的に集約した天上と地上を剣が統合していたことと、畢竟同じことである。剣が天上と地上を結びつける観念は、韶霊剣に限ったことではなく、草薙剣においても同様に認められる。

剣による天上と地上の連繋は、日本刀剣観において非常に重要であり、この認識を根底に殆ど全ての象徴構造が成り立っているといっても過言ではない。剣が天上界から降りてくるなどという非常に不合理な認識であるが、こういった観念が後の「剣の観念」を根底で支えていることを考えると、これが日本的形態であることは間違いなく、具体的かつ合理的認識しか許さなかった中国のものとはかなり趣を異にすることは確かである。日本的な「焼き直し」が行われていたことは明らかであり、ここに東アジアにおける「剣の観念」の大きな転換点があることも確かである。

こういった日本的「剣の観念」は、古代神話に語られるものであり、後世においても必ずといっていいほど「剣の観念」の根拠はここに求められる。つまり、神話的イメージの原点はここにあるということである。東アジアにおける「剣の観念」の流れにおいて、この転換期以降に神話的イメージが働くということである。

＜中世日本における武との関係＞

二つ目の転換期は中世、史料的にいうと特に『平家物語』においてである。『平家物語』は当時最大の武士集団である平家の栄枯盛衰を描いたものである。それまで目立って歴史の表舞台で注目されることのなかった三種の神器が、ここで突然源平争乱の中心に躍り出る。この時代の特徴は何かというと、武士集団の台頭である。この後鎌倉幕府成立により本格的な武家政権が成立するのであるが、本来皇位の象徴である三種の神器は武士の台頭により初めて歴史の表舞台に引きずり出されたといってよい。三種の神器は武士にとってそれ程大きな意味をもっていた。武というものは根本的に人を殺すことであり、生命の否定である。これが正当化されるのは唯一、朝廷の軍隊（官軍）であるということであった。天皇の名の元での武力行使であることが、彼らの行為の正当性を保証するものであり、ひいては彼ら武士集団の存在意義にも関わることであった。この三種の神器の一つが草薙剣

である。この剣は、三種の神器中他の鏡や玉とは異なり、この争乱の最中に安徳帝と共に海底に沈み紛失する。このことが大きな問題となり、当時更にこの剣に対する関心が高まったことは事実である。そして、剣は武的要素の強いものとして認識されるようになっていった。

不思議なことであるが、中世まで、「剣の観念」は武とは係わらずに来た。それが、ここにきて初めて武との確固たる関係が成立したということである。ここに「剣の観念」の二つ目の転換期がある。

そして、これは必然と考えるべきであろうが、日本刀の完成時期と重なる。中国以来の刀剣は、その形態において平安時代中期に日本的展開をみせる。つまり、直刀の刀に反りがつき、平造りであったものが鎬造りとなり、現在いわれるところの日本刀となる。この形態の変化に観念論が介入しているとは考えにくく、戦場における斬る突くといった機能面の工夫によりこういった画期的変化が現れたのであろう。この日本刀の完成時期と、「剣の観念」と武の結合時期が重なる。これまで祭器としてあるいは儀仗としての剣にしか窺われなかった「剣の観念」が、武的領域に介入していく契機がここにあったと考えて良いだろう。

＜実在なき象徴性＞

室町時代初期に著された『太平記』宝剣返還説話において、草薙剣の象徴性に変化がみられた。つまり、三種の神器の一つである草薙剣の皇位を表す象徴性は当時確立されていたが、この剣自体の存在は曖昧なものになっていた。ここにおいて本文中、実在なき象徴性を指摘したが、これはまだ予兆に過ぎない。

あらかじめ断っておくが、ここでは実在なき象徴性の善悪を述べようとするものではない。

近世にはいると、実在の剣ではなく「剣」という言葉に象徴性が窺えるようになる。つまり、「剣」の語が心を象徴したり、「剣」にまつわる呪文が何らかの象徴効果を期待されたりといったことである。「剣の観念」の最後の転換期はここにあった。近世において、「剣」のもつ全体的な印象は特に潜在意識の層あるいは共通理解の層において確立しており、これによって実在する剣でなくてもその象徴性は発揮される。「心の義剣」により自己の邪心を払いのけるなどといったことは、その最たるものである。「心の義剣」など実在するはずがない。にもかかわらず近世剣術においては、重要な事柄として取り上げられている。ここには明らかに実在なき象徴性がある。

近世といってもここでは近世剣術を対象としているが、実際に敵を斬り殺すのは「刀」（太刀）であり、それに付随する解決が困難な精神面に関する理論においては、歴史と重層性に裏付けされた「剣の観念」が必要であったということであろうか。

ここに「剣の観念」の三つ目の転換期がある。

＜対立と相待の思想＞

「剣の観念」は、対立する観念を「剣」一点に統合することにその基礎がある。

中国の場合、この対立相は、単に対立するのみでなく、同時に相い待ち合っていたことを述べた。これは中国に伝統的な相待観的世界観に基づくものであり、易的論理として確固とした理論構築が成されたものであった。

これが日本の場合、原初的には畏怖―憧憬、破壊的―建設的といった対立相もみられたが、これが天上―地上（天上界―下界、神霊界―俗界）といった対立相に集約され、このことが日本刀剣観の象徴構造の最底層における基礎となる。しかし、これとて、天上界は天上界として下界は下界として独立して存在するのではなく、天上は地上があってはじめて天上であり、逆も然りである。その意味で互いに相い待ち合っているといえる。これを繋ぐのか剣である。近世剣術における心は心だけで存在するものではなく、身体を伴って存在する。また身体は心に司られる。つまり相待の関係にあるということである。また、「我も斬り彼も斬る」技術の、我と彼も当然対立しながら相い待ち合っており、これらを繋ぐのが剣であった。

ここには中国の「対待」の理論の様に明確な論理が前面に出てくることはないが、明らかに対立とともに相待の思想が窺える。高橋進氏は、「東洋的な思惟の根底には、つねに現象の世界の対立・相待をすなおにみとめ、それらの対立・相待の在る場所、生起する根源にたち帰って、そこからものを見、そこにおいて身を処するという考えかたがあるように思われる。対立する世界を絶対的矛盾としてそのどちらかにくみするのではなく、是非も善悪も、否定も肯定も、その対立の生起する根源の場所において同一化してしまうのである」[5]と述べる。東アジアに普遍的な、こういった対立と相待の思想の「剣」による顕現が「剣の観念」といえよう。

＜剣の形態による象徴性＞

そして最後に、以上「剣の観念」を敢えて「剣」をもって観念するのは、その発生もさることながら、特に日本の場合、左右対称に刃のついたその形態にあると考えられる。それ故、古墳より出土する古代の祭器は刃を著しく強調するような形をしており、鋒の両方

の刃が張り出している「尾羽張」の剣が神話に登場したのであろう。そして平家の重宝である「小烏」が、太刀でありながら刀身の半ばより先を敢えて両刃の剣にしていたことも無関係ではないだろう。これらの剣は、いずれも「剣の観念」を窺わせるものである。

伊勢真太家蔵小烏九太刀図

(6)

片刃では象徴たり得ない。ここには明らかに両刃であることに意味があり、この形態による象徴性は間違いないものと考える。

四　辟邪の呪術

＜辟邪の呪術の系譜＞

「剣の観念」が東アジアの中で普遍的かつ大きな流れであったことを述べたが、特に初期においてはこれと似たような経緯を辿るもので見逃せない流れがもう一つ存在する。それは辟邪の呪術の系譜である。

その起点をどこに求めるかは解釈の仕方によって難しい問題を含んでいるが、可能性と

して最も古いものからあげると、これもやはり古代中国の『越絶書』や『呉越春秋』の宝剣伝説に遡る。しかし、ここにみられる記述が呪術であったかというと多くの識者が否定的見解を述べるであろうが、ここでは一つの事柄に敢えて注目しておきたい。それは、『越絶書』に記された泰阿剣の伝説である。これは、晋との戦いで窮地に立たされた楚王が泰阿剣をもって城楼にあがって指揮をすると、敵が壊滅したというものであった。武的実用性から発した中国刀剣観であるが、ここでは王は泰阿剣をもって敵を斬ったのではなく指揮をしただけである。敵を退けるという意味で辟邪であることは確かである。これが呪術であったとは明言し難いが、通常の武力による鎮圧はみられないことも確かである。

これが古代中国道教になると、『抱朴子』などに明らかなように、宗教活動としての辟邪の呪術に剣が使用されている。

古代朝鮮においては、金庾信伝説にこのことが窺われる。庾信は、新羅の呪術宗教的活動集団である花郎の一員であり、呪的能力を得るべく行った山中での神霊招致の儀礼において剣を媒介として天との接触を行っている。このことが庾信の英雄たる所以になっているが、この呪術の目的は迫り来る外敵の撃破にあり、いわゆる辟邪である。ここには明らかに剣にまつわる辟邪の呪術がある。これは中国道教の影響を多分に受けたものであり、ここに中国大陸における流れがあることは確かである。

この流れの行く先は、日本における古代神話であり、具体的には黄泉国神話、神武東征伝説などに顕著である。特に神武東征伝説においては、窮地に追い込まれた神武天皇は神剣師霊を得てこの難を逃れるのであるが、実際に彼自身敵を斬ってはおらずこの剣を振るうまでもなく邪悪の表徴は斬り殺されていた。古代中国の泰阿剣に類似しており、これを三品氏[7]などが呪術として理解していることは本文中に述べた。

そして中世日本の修験道思想においては、山伏の調伏という辟邪の呪術において剣が重要な意味をもっていた。修験道が中国道教の影響を受けたことは明らかであり、一連の流れの中にあることは確かである。

＜神の象徴と呪具の一致＞

「剣の観念」と関連する部分であるが、古代中国において辟邪の呪術に使用された剣は、作剣過程において対立相を統合すること、あるいは星辰の刻象などによってその超越性が述べられ、それ故に呪具に成り得たものであった。それに対して、日本の修験道の場合、使われる呪具としての剣は不動明王の智慧の剣と同一視され、この剣自体は不動明王を象徴する。このことにより調伏という辟邪の呪術が成し得るというものであった。ここには

超越者の象徴としての剣と、呪具としての剣の一致がみられる。修験道においては重要な要素であり、これなしには呪術活動は成り立たない。これは同じ流れの中にありながら、中国の認識の仕方とは著しく異なるものであり、日本的形態であるといえよう。

五　剣術に内在する日本精神史

＜剣術に内在する三層構造＞

近世剣術の伝書類を検討して驚くことは、先にあげた日本刀剣観の三層構造全てに関する記述がみられるということである。具体的には潜在意識の層における神の象徴としての刀剣観、共通理解の層における三種の神器観、それに付加された武を象徴する刀剣観、そして剣術における二つの心を象徴する刀剣観である。これを記すものは、歴史書でも宗教書でもなく剣術の伝書類である。そしてこれらは、一見無関係な領域にありながら、実は至極重要な事柄として語られている。つまり、剣術においては、ひとり現実の活動の層のみならず、日本刀剣観における三層構造全てが彼らの精神世界において不可欠のものとして内包されていたということである。

＜剣術に内在する「剣の観念」＞

これは日本刀剣観の体系において個々の層が独立しては存在し得ない、つまり下の層に依拠して存在することに関係する。つまり、剣術において解決すべき最重要課題であった精神面の問題を「剣の観念」によって象徴的に解決しようとしても、（それが前面に出てくるかどうかは別として、）この象徴構造が成り立つためには下層の象徴構造が根拠付けとして存在するのであり、そのため剣術伝書においては刀剣観の三層構造全てを網羅しておくことが必要であったということである。

この三層構造が有機的に繋がるためには神話的イメージが必要であったが、これは「剣の観念」の日本的形態の一つであり、このことから考えると当然のことながら剣術は「剣の観念」をも内包していた。事実、重要な論理においては「刀」ではなく「剣」の概念をもっての記述が多くみられた。この「剣の観念」は元々対立相を統合することにおいてその超越性が認識されるものであったが、これが天上と地上（天上界と下界、神霊界と俗界）に置き換えられたことにより久しく他の対立相における認識は見受けられなかったが、こ

こ剣術において「我も斬り彼も斬る」技術として再度顕現していた。剣術に対する仏教的影響とも考えられるが、自己の邪念を切り払うという意味において剣術の独自性に関わる重要なポイントであることは間違いない。

＜剣術に内在する辟邪の呪術＞

そして当初予想していなかった意外な結果であるが、辟邪の呪術が剣術において認められたことを特筆しておかなくてはならないだろう。東アジアにおける刀剣観の中で大きな流れの一つとして辟邪の呪術の系譜があげられることは前述したが、これは当初中世修験道において完成しその後の展開はみられないと予想していた。しかし、実際には剣術において存在していた。秘術であったであろう剣術における辟邪の呪術が、新当流大月関平の功績により我々の知り得るところとなったものである。これは神との直接接触を前提としているだけに信仰・宗教と無関係ではないが、宗教儀礼ではなくあくまでも剣術における技術である。ここに技術と呪術の接点がある。考えてみるに、本来、戦いと呪術は不可分なものであった[8]。百済王が倭王のために贈ったとされる七支刀（第三章第五節注(1)に写真を掲載）もその形態からして明らかに呪具であるが、その銘文に「辟百兵」[9]（百兵を辟く）と刻み込まれていることから戦勝を期してのものでもあった。忘れ去られていた戦いの本質がここに息づいている。

刀剣観の三層構造を前提に実戦における心と同時に倫理・道徳的精神面の解決を図り、それを裏付ける「剣の観念」は近世剣術においては「我も斬り彼も斬る」といった独自の技術観を生み出し、辟邪の呪術により「刃に血ぬらずして勝つ」つまり居ながらにして勝つという独特の価値観を形成した。これは剣術が単なる殺人の技術を越えたものを志向していたことを語るものであり、それは近世において政権を担当していた武士としてのつまり為政者としての在るべき姿であり、詰まるところ人間としての在るべき姿であったろう。このことが剣術の存在意義にも繋がる。

剣術は、本論において明らかになった刀剣観にみる日本精神史を全て内包するものであり、剣術の文化的独自性はここにあるといえる。

六　今後の課題

本論においてはその書き出しにおいて古代中国の刀剣観について考察したが、相待観的世界観などについても触れた。ここで一つ問題としなくてはならないのが、陰陽に代表される対立相を統合するところの形而上的な一者の存在である。それは『周易』繫辞上伝に記される「一陰一陽これを道という」[10]の一句にいわれるところの「道」の存在であり、これについての考察が欠落している。またもう一つ、古代中国人に大前提として存在した民族信仰であるところの「天」の観念についての考察の欠如ということである。こういった「道」や「天」と剣はいかに関わっていたのか。剣は陰陽に代表される対立相を統合するものであったし、天にある星辰と関わるものであったことまでは言及でき、ここからが長い道のりであることは承知しているが、自身その入口にまでは辿り着いた感はある。視点の置き方、理解の仕方によって様々な形が見えてきたはずであるが、今回資料からそこまでを読み込むことは出来なかった。これには古代中国の民族信仰に関する確かな知識を背景にした深い考察が必要であろうが、今回そこまで論を深められなかったことを反省し今後の努力目標としたい。

又、本論において近代刀剣観の問題は捨象されている。つまり、あまりに近い時代については客観性を欠くとの理由から、考察の対象を刀剣が敵を斬るという実用性を残していた近世までに限定した。しかし本論を書き終えて振り返るに、剣術の文化的独自性ということを考えたとき、刀剣が実用性を失った時代にこそ強く認識された部分もあったのではないかとの思いもある。例えば、明治にはいり武士階級が消滅したことにより職を失い生計を立てるのに苦慮していた剣術家を救うため、榊原鍵吉は撃剣興行を考案した。つまり、剣術を見せ物にして収入を得る興行である。これは一時的に大いに流行ったが、このことによって剣術の本質が失われたとの批判が起こった。当たり前に確かなものとしてあったものが無くなった時、初めてその価値が問題にされたということであろうか。同様に刀を持つことを許されない時代になって、初めて「剣の観念」が強く意識されたということもあったはずである。刀を侍の魂とした新渡戸稲造が『武士道』を英文で著したのは明治32年(1899)のことである。これらのことから考えると、続けて近代を研究対象とする意義は大いにある。

筆を置くにあたり、剣道の母胎である剣術の文化的独自性としての日本精神史が、日本社会の中で刀剣観という形でいかに表に現れてきたかといったことに関しては、ある程度

の成果をあげることが出来たのではないかと考えている。しかし、こういった現象が立ち現れてきた根の部分についての深い考察には至っていない。又、剣術の文化的独自性に目が向くあまり、刀剣観全体を考えた場合、捨象されている部分は多々あることも確かである。この辺りのことを今後の課題とし、本論の締めくくりとしたい。

---

(1) 重層性あるいは次に述べる関係性についての着目は、本研究に着手したごく初期の段階から、体育哲学の分野における佐藤臣彦氏の研究に多大な影響を受けたものであることをここに明記しておく。示唆を受けた氏の研究の一部を以下にあげておきたい。

佐藤臣彦「体育の基底詞としての教育概念の範疇論的考察（その１）」:「体育・スポーツ哲学研究 ―体育概念の哲学的基礎付け：第二章（前編）―」第８巻，pp.1-15，1986.

佐藤臣彦「体育の基底詞としての教育概念の範疇論的考察（その２）」:「体育・スポーツ哲学研究 ―体育概念の哲学的基礎付け：第二章（後編）―」第９・10 巻，pp.1-11，1988.

佐藤臣彦「体育概念の原理的考察（その１） ―体育概念の哲学的基礎付け：終章（前編）」:「体育・スポーツ哲学研究」第 11 巻，pp.103-116，1989.

尚、氏の研究はこの後にまとめて『身体教育を哲学する』（北樹出版，1993）として発表され、体育学会を中心に相当のインパクトを与えることになる。

(2) 湯浅泰雄『歴史と神話の心理学』思索社，p.196，1984，参照。

(3) 『周易』繫辞上伝

(4) 高橋進『老子』清水書院，1970，1976（第７刷），参照。

身体運動文化学会『武と知の新しい地平』昭和堂，1998、参照。

(5) 高橋進『老子』清水書院，p.200，1970，1976（第７刷）.

(6) 国書刊行会編『集古十種』国書刊行会，p.123，1908.

(7) 三品彰英『建国神話の諸問題』（三品彰英論文集第二巻）平凡社，p.256，1971，1977（第２刷），参照.

(8) 古代中国では軍の行動が卜占によって決められるなど、戦いにおいて呪術の占める位置は大きかったと考えられる。それ故、『越絶書』にみる晋と楚の戦いにおける泰

阿剣の伝説が呪術性を強く窺わせたのであろう。

(9)　『石上神宮の社宝』石上神宮，p.55，1986.

(10)　『周易』繫辞上伝

文 献 目 録

引用文献

青木和夫他校注『続日本紀 一』（新日本古典文学大系 12）岩波書店，1989.

朝尾直弘他編『日本史辞典』角川書店，1997.

池田源太『古代日本民俗文化論考』学生社，1979.

石井昌子『道教学の研究－陶弘景を中心に－』国書刊行会，1980.

石井昌子『真誥』明徳出版社，1991.

石川栄吉他編『文化人類学事典』弘文堂，1994.

市川白弦『日本の禅語録』第十三巻，1978，1981（第３刷）.

石上神宮社務所『石上神宮略記』

『石上神宮の社宝』石上神宮，1986.

今村嘉雄『日本武道大系』同朋舎出版，1982.

今村嘉雄『十九世紀における日本体育の研究』第一書房，1989.

岩佐正他校注『神皇正統記 増鏡』（日本古典文学大系 87）岩波書店，1965.

岩永省三『金属器登場』講談社，1997.

上田正昭『日本神話』岩波書店，1970，1987（第 23 刷）.

江上波夫他監修『日本古代史事典』大和書房，1993，1997（第２刷）.

大林太良・吉田敦彦『剣の神・剣の英雄』法政大学出版部，1981.

大林多良・吉田敦彦『日本神話事典』大和書房，1997.

岡見正雄他校注『愚管抄』（日本古典文学大系 86）岩波書店，1967.

小口偉一・堀一郎監修『宗教学事典』東京大学出版会，1974.

尾崎正治他『抱朴子・列仙伝』（鑑賞中国の古典第９巻）角川書店，1988.

鹿島神宮社務所『新鹿島神宮誌』，1995.

鹿島神宮社務所『鹿島神宮文書』続群書類従完成会，1997.

金谷治『荘子』岩波書店，1983，1992（第 13 刷）.

金子國吉「神話伝説に表徴される剣術（刀剣）についての考察(1)」，

:『慶應大学体育研究所紀要』17，1977，所収.

川口陟『日本刀剣全史』１～８，歴史図書社，1972-1973.

簡野道明編『字源』角川書店，1923，1982（第 311 版）．
清田圭一「『石上松生剣』伝承考」（福永光司編『道教と東アジア』人文書院，1989.）
金富軾著・金思燁訳『三国史記』上，六興出版，1980.
倉野憲司他校注『古事記　祝詞』（日本古典文学大系１）岩波書店，1958.
栗田寛『神祇志料』上・下（栗田勤校訂）同朋舎，1927，1971（復刻）．
『荒神谷遺跡銅剣発掘調査概報』島根県教育委員会，1985.
『荒神谷遺跡発掘調査概報(2)』島根県教育委員会，1986.
国書刊行会編『集古十種』国書刊行会，1908.
『古事類苑』帝王部，吉川弘文館，1896，1967（第３版）．
『古事類苑』兵事部，吉川弘文館，1896，1968（第３版）．
『古事類苑』神祇部四，吉川弘文館，1896，1968（第３版）．
小林行雄『日本考古学概説』東京創元社，1951，1988（第 28 刷）．
西郷信綱『古事記の世界』岩波書店，1967，1988（第 23 刷）．
坂出祥伸編『道教の大事典』新人物往来者，1995.
坂本太郎他校注『日本書紀 上』（日本古典文学大系 67）岩波書店，1967，1987（第 22 刷）．
坂本太郎他校注『日本書紀 下』（日本古典文学大系 68）岩波書店，1965，1987（第 21 刷）．
坂本吉郎校注『風土記』（岩波古典文学大系２）岩波書店，1958.
佐々木宏幹『シャーマニズム』中央公論社，1980，1988（第４版）．
佐々木八郎『平家物語評講 下』明治書院，1963，1980（第８版）．
佐藤貢悦『古代中国天命思想の展』学文社，1996.
佐藤臣彦『身体教育を哲学する』北樹出版，1993.
式内社研究会編纂『式内社調査報告』皇學館大学出版部，1982.
篠原耕一『武器と防具 中国篇』新紀元社，1992.
芝村哲三『大月関平伝』東京経済，2000.
下中直也編『哲学事典』平凡社，1971，1987（第 18 刷）．
白川静『字通』平凡社，1996，2001（第８刷）．
白川静『字統』平凡社，1994、2001（新装版第５刷）．
白川静『字訓』平凡社，1995，2001（新装版第３刷）．
身体運動文化学会編『武と知の新しい地平』昭和堂，1998.
高木敏雄『比較神話学』武蔵野書院，1924.
竹沢尚一郎『象徴と権力ー儀礼の一般的理論ー』勁草書房，1987.

高野佐三郎『剣道』島津書房，1915，1986（復刻）．

高橋進『老子』清水書院，1970，1976（第７刷）．

高橋進「柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）ー『第一伝書』の解読と心法ー」

：筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第 15 号，1990，所収.

津田左右吉『日本古典の研究 上』（津田左右吉全集第一巻），岩波書店，1963.

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，1996.

冨倉徳次郎『平家物語全注釈 下巻（一）』（日本古典評釈・全注釈叢書）角川書店，1967，1982（第９版）．

富永堅吾『剣道五百年史』百泉書房，1972.

豊田国夫『日本人の言霊思想』講談社，1980，1988（第７刷）．

虎尾俊哉校注『延喜式（上）』（神道大系古典編十一）神道大系編纂会，1991.

中林信二『武道のすすめ』中林信二先生遺作集刊行会，1987.

中林信二『武道論考』中林信二先生遺作集刊行会，1988.

中村元監修『新・仏教辞典』誠信書房，1980，1986（増補第７刷）．

新村出編『広辞苑』岩波書店，1955，1998（第５版）．

西宮一民校注『古事記』（新潮日本古典集成）新潮社，1979，1988（第７刷）．

西山松之助・渡辺一郎他校注『近世芸道論』（日本思想大系 61）岩波書店，1972.

日本学士院編『帝室制度史』第五巻，吉川弘文館，1979.

野口隆『レヴィ＝ストロースとその周辺ー構造分析批判ー』晃洋書房，1986.

橋本敬造『中国占星術の世界』ディグ，1993.

原富男『人性論』大明堂，1978.

日原利国編『中国思想辞典』研文出版，1984，1992（第３刷）．

福井康順他監修『道教』第二巻，1983.

福永光司「道教における鏡と剣ーその思想の源流ー」

：「東方学報」京都第 45 冊，京都大学人文科学研究所，1973，所収.

：福永光司『道教思想史研究』，岩波書店，1989，所収.

福永光司『道教と古代の天皇制』徳間書店，1978.

福永光司『道教と日本文化』人文書院，1982，1987（第９刷）．

福永光司『道教と古代日本』人文書院，1987，1987（第３刷）．

福永光司『中国の哲学・宗教・芸術』人文書院，1988.

福永光司『道教思想史研究』，岩波書店，1989.

福永光司編『道教と東アジア』人文書院，1989.

福永光司『タオイズムの風』人文書院，1997，1997（第２刷）.

藤田富雄編『講座宗教学 第四巻 秘められた意味』東京大学出版会，1977，1987（第４刷）.

M.ウェーバー著・木全徳雄訳『儒教と道教』創文社，1971，1975（第３刷）.

松前健『大和国家と神話伝承』雄山閣出版，1986.

松村武雄『日本神話の研究』培風館，1955，1958（第２刷）.

三品彰英『新羅花郎の研究』（三品彰英論文集第六巻）平凡社，1974.

三品彰英『建国神話の諸問題』（三品彰英論文集第二巻）平凡社，1971，1977（第２刷）.

水野祐『勾玉』学生社，1992，1996（重刷）.

源了圓『文化と人間形成』第一法規出版，1982.

宮家準『修験道思想の研究』春秋社，1985，1999（増補決定版第１刷）.

宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社，1970，1999（増補決定版第１刷）.

宮崎市定『謎の七支刀』中央公論社，1983.

村上重良『天皇の祭祀』岩波書店，1977，1988（第６刷）.

村上嘉実『抱朴子』（中国古典新書）明徳出版社，1967.

村山孚訳『孫子・呉子・尉繚子・六韜・三略』徳間書店，1965，1972（第 13 刷）.

森浩一『甦る古代への道』徳間書店，1984，1986（第２刷）.

守屋俊彦『記紀神話論考』雄山閣，1973.

諸橋轍次『大漢和辞典』第一巻，大修館書店，1955，1984（修訂版第３刷）.

諸橋轍次『大漢和辞典』第七巻，大修館書店，1958，1986（修訂版第３刷）.

湯浅泰雄『神々の誕生』以文社，1972.

湯浅泰雄『歴史と神話の心理学』思索社，1984.

湯浅泰雄『日本古代の精神世界』名著刊行会，1990.

湯浅泰雄『日本人の宗教意識』名著刊行会，1999.

安居香山『緯書』（中国古典新書）明徳出版社，1969，1982（第３版）.

横田健一『神話の構造』木耳社，1990.

吉田敦彦『ギリシア神話と日本神話』みすず書房，1974，1979（第５刷）.

吉田光邦『星の宗教』淡交社，1970.

吉野裕子『陰陽五行と日本の民俗』人文書院，1983，1988（第８刷）.

吉野裕子『陰陽五行思想からみた日本の祭』人文書院，2000.

頼富本宏『密教』講談社，1988，1989（第２刷）.

和歌森太郎編『山岳宗教の成立と展開』（山岳宗教史研究叢書１）名著出版，1975，1977（第３刷）.

綿谷雪・山田忠史編『武芸流派大事典』東京コピイ出版，1978.

渡辺照宏『仏教』岩波書店，1974，1998（第39刷）.

渡辺一郎校注『兵法家伝書』岩波書店，1985.

渡辺綱也他校注『宇治拾遺物語』（日本古典文学大系13）岩波書店，1971.

和辻哲郎『日本精神史研究』岩波書店，1992，1996（第７刷）.

和辻哲郎『和辻哲郎全集』第四巻，1962.

資　料

<古代中国・朝鮮>

『史記』四部備要本，台湾中華書局，1970.

『西京雑記』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.

『古今刀剣録』叢書集成初編本，中華書局，1991.

『晋書』四部備要本，台湾中華書局，1971.

『通典』中華書局，1988.

『異苑』古小説叢刊本，中華書局，1996.

『北堂書鈔』芸文印書館，1970.

『太平御覧』四部叢刊本，商務印書館，1985.

『漢書』四部備要本，台湾中華書局，1966.

『列子』四部備要本，台湾中華書局，1966.

『説苑』四部備要本，台湾中華書局，1966.

『文選』四部叢刊本、商務印書館，出版年不明.

『周礼』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.

『荘子』四部備要本，台湾中華書局，1972.

『越絶書』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.

『芸文類聚』，中華書局，1965.

『呉越春秋』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.

『初学記』中華書局，1962.

『捜神記』和刻本漢籍随筆集・第十三集，汲古書院，1981.

『抱朴子』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.

『含象剣鑑図』道蔵本，文物出版社，1988.

『淮南子』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.

『雲笈七籤』四部叢刊本，商務印書館，出版年不明.

『太平広記』文友堂書房，1934.

『大智度論』昭和新纂國譯大蔵経，論律部第三巻，東方書院，1930.

『維摩詰所説経』巻下，昭和新纂國譯大蔵経，経典部第六巻，東方書院，1929.

『大法広仏華厳経』巻第四十三，昭和新纂國譯大蔵経，経典部第十一巻，東方書院，1929.

『三国史記』 筑波大学附属図書館所蔵貴重図書集成，1981.
『三国遺事』天理図書館所蔵今西博士蒐集朝鮮本（朝鮮史学会編刊），1928.
長沢規矩也『和刻本漢籍随筆集 第十三集』汲古書院，1974.

＜日本＞
倉野憲司他校注『古事記　祝詞』（日本古典文学大系１）岩波書店，1958.
秋本吉郎校注『風土記』（日本古典文学大系２）岩波書店，1958.
渡辺綱也他校注『宇治拾遺物語』（日本古典文学大系 13）岩波書店，1971.
松村博司校注『大鏡』（日本古典文学大系 21）岩波書店，1960.
高木市之助他校注『平家物語 下』（日本古典文学大系 33）岩波書店，1960.
後藤丹治他校注『太平記 一』（日本古典文学大系 34）岩波書店，1960.
後藤丹治他校注『太平記 二』（日本古典文学大系 35）岩波書店，1961.
後藤丹治他校注『太平記 三』（日本古典文学大系 36）岩波書店，1962.
横山萬里雄他校注『謡曲集 下』（日本古典文学大系 41）岩波書店，1969.
坂本太郎他校注『日本書紀 上』（日本古典文学大系 67)岩波書店，1967，1987（第 22 刷）.
坂本太郎他校注『日本書紀 下』（日本古典文学大系 68）岩波書店，1965，1987（第 21 刷）.
岡見正雄他校注『愚管抄』（日本古典文学大系 86）岩波書店，1967.
岩佐正他校注『神皇正統記 増鏡』（日本古典文学大系 87）岩波書店，1965.
大隅和雄校注『中世神道論』（日本思想体系 19）岩波書店，1977.
西宮一民校注『古語拾遺』岩波書店，1985，1997（第 11 刷）.
虎尾俊哉校注『延喜式（上)』（神道大系古典編十一）神道大系編纂会，1991.
上田正昭・佐伯秀夫校注『大神・石上』（神道大系神社編十二）神道大系編纂会，1989.
小嶋鉦作他校注『熱田』（神道大系神社編十九）神道大系編纂会，1990.
石上神宮社務所『石上神宮略記』
鹿島神宮社務所『鹿島神宮文書』続群書類従完成会同前，1997.
高楠順次郎他編『大正新脩大蔵経第二十一密教部』大正新脩大蔵経刊行会，1928，1968（再刊）.
高楠順次郎他編『大正新脩大蔵経第三十九経疏七』大正新脩大蔵経刊行会，1929，1964（再刊）.
高楠順次郎他編『大正新脩大蔵経第七十六続諸宗部七』大正新脩大蔵経刊行会，1931，1968（再刊）.

日本大蔵経編纂会『修験道章疏 一』名著出版，1985.

日本大蔵経編纂会『修験道章疏 二』名著出版，1985.

日本大蔵経編纂会『修験道章疏 三』名著出版，1985.

『屋代本平家物語』（貴重古典籍叢刊９）角川書店，1978.國學院大学蔵、複製本。

高橋貞一校訂『平家物語』思文閣，1973.京都府立資料館蔵、百二十句門の翻印。

慶応義塾大学付属研究所軌道文庫編校『平家物語：四部合戦状本』汲古書院，1976.
慶応義塾図書館蔵本の影印。

『延慶本平家物語』古典研究会，1964-1965.大東急記念文庫所蔵本の影印。

今村嘉雄『日本武道大系』一～三，九，同朋舎出版，1982.

澤庵和尚全集刊行会『澤庵和尚全集』巻五，巧芸社，1929.

＜原書＞

『兵法家伝書』、柳生宗矩、寛永九年(1632)、新陰柳生流、天理図書館蔵

『五輪書』、宮本武蔵、天保二年(1645)写、二天一流、講談社本

『理方童子教』、今枝左仲良台、貞享四年(1687)、理方一流、岡山大学蔵

『本朝武芸小伝』、日夏弥助繁高、正徳四年(1714)刊、天道流、筑波大学附属図書館

『武士訓』、井沢蟠竜子、正徳五年(1715)刊、武芸随筆、岡山大学蔵（池田文庫）

『示現流聞書喫緊録』、久保七兵衛紀之英、天明元年(1781)写、示現流、鈴鹿家文書

『水月問答』、古月真光、文化八年(1811)、武芸随筆、渡辺一郎氏蔵

『先天旧武古事兵術記伝』、大月関平、文化十四年(1817)、新当流、吉川家文書

『鹿嶋新当流剣術正当略伝』、吉川常香、文政十二年(1829)、 新当流、吉川家文書

『兵法自観照』、大月関平、天保十三年(1842)、新当流、鹿島・吉川家文書

『芸術二葉始』、古萱軒緑水、天明七年(1747)刊、武芸随筆、渡辺一郎編『武道書影印集』

（写：写本、 刊：刊本）