

武道文化論

Toshinobu Sakai

2025

目 次

日本武道の歴史	6
古代の武	7
古代の相撲	7
原始信仰と武	7
あめのぬぼこ 天沼矛	7
ふつのみたまのつるぎ 薙 霊 剣	8
くさなぎのつるぎ 草薙 剣	9
にぬりや 丹塗 矢	10
中世の武	10
武士の出現と武術	10
日本刀の出現	10
弓が主導した中世の武	12
騎射の訓練	12
鉄砲を捨てた日本人	13
武士道	14
修 行	14
流派の成立	15
近世の武	16
剣が主導した近世の武	16
剣術流派の三大系統	16
武の芸道化 — かた(形・型)	18
剣 豪 宮本武蔵	18
『五輪書』と『兵法家伝書』の心法論	20
活人剣思想	21
武道における二つの心 — 禅と儒教の影響	21
武士の嗜みとしての武道	22
しない打ち込み剣術の登場	23
いっさいちやざん 佚斎樗山「猫の妙術」 — 生涯武道 —	23
しない打ち込み剣術の隆盛	24
江戸三大道場	24

剣術の競技化 ―大石進事件―	25
三十三間堂の通し矢競技	25
講武所	26
近・現代の武	27
武士階級の崩壊と武道の危機	27
撃剣興行	27
やまおかてつしゅう 山岡鉄舟の剣術修養論	28
嘉納治五郎の柔道が主導する近・現代の武道	28
嘉納治五郎の女子柔道	29
大日本武徳会の設立	30
戦時下の武道	30
太平洋戦争後の武道の禁止と復活	31
新しい武道の誕生と導入	32
現代グローバル社会における武道	33
日本武道の概念	36
剣と心	42
I. はじめに	43
II. 武と剣	45
III. 三種の神器と剣	67
IV. 信仰宗教と剣	83
V. 神話のなかの剣	97
VI. 剣の思想の源流	114
VII. おわりに	129
剣術の参籠開眼における夢について	132
I. はじめに	135
II. 参籠開眼伝説の概要	135
III. 参籠開眼伝説における“夢”	139
IV. 神武東征伝説にみる“夢”と“神話”	141
V. おわりに	143
記紀神話にみられる弓矢について	146
I. はじめに	148
II. 記紀神話にみられる弓矢の概要と問題の所在	148
III. アメノワカヒコ神話	155
IV. 丹塗矢伝説	159
V. おわりに	162
日本神話における武について	166

I . はじめに	168
II . 問題の所在(丹塗矢型神話)	168
III . 水とかかわる生成の呪術	171
IV . 火にかかわる辟邪の呪術	177
V . おわりに	182
鹿島の剣における一の太刀に関する一考察	186
I はじめに	189
II 先行研究の検討と問題の所在	189
III 一の太刀の技術について	196
IV 神話的背景	200
V おわりに	203
武道史における身心論序説	206
I . はじめに	208
II . 武道の概念	209
III . 武の鳥瞰図	211
IV . 塚原ト伝にみる身体と心	215
V . 武蔵と宗矩にみる身体と心	218
VI . 二つの心 ～おわりにかえて～	222
武道史における神授の思想について	226
I はじめに	229
II 中世室町期剣術における神授の思想	232
III 神道的世界観における呪剣の思想	234
IV 剣の神話的イメージ	236
V 東アジア文化圏における思想形成の経緯	238
VI おわりに	241
「猫の妙術」にみる日本的技術観と教育論	248
I はじめに	251
II 生涯武道論と段階的技術観	252
III 技術観に潜む易的論理	255
IV 教育論	258
V おわりに	259
<高橋進先生メモ>	261
東欧における武道の教育力に関する研究	264
I . はじめに	267
II . 問題の所在と本論の目的	267
III . 本研究の背景と研究対象	270

IV. 研究方法.....	271
V. 結 果.....	272
VI. 考 察.....	277
Research into the educational power of budo in Eastern Europe.....	284
I. Introduction	285
II. Problem Area and Purpose of this Paper	285
III. Background and Subject of Study	288
IV. Research Methodology.....	289
V. Results	290
VI. Discussion	296

日本武道の歴史

古代の武

古代の相撲

古代の武については資料が少なくわからない部分が多いが、神話に描かれている記述を手がかりに知ることができる。日本神話は『古事記』や『日本書紀』といった文献に記されている¹。

まず最も原始的な格闘技として相撲が登場する。

記紀神話のなかに、^{タケミカヅチノカミ}建御雷神と^{タケミナカタノカミ}建御名方神が力くらべをしたことが記されている。これが相撲の始まりといわれている。この伝承は^{くにゆず}国譲り神話といわれるもので、天上界から下界を支配する神に国土を譲るように交渉しにきた使者であるタケミカヅチと、これに抵抗したタケミナカタの戦いである。

他に相撲にかかわる神話で有名なものが、『日本書紀』に記されている^{タイマノケハヤ}当麻蹶早と^{ノミノスクネ}野見宿禰の戦いである。これは^{すいにん}垂仁天皇の命令によって行なわれた戦いであり、^{タイマノケハヤ}天覧相撲（天皇の前で行なう相撲）の最初であるとされている。しかし、この戦いは互いに蹴り合い野見宿禰が強力を誇っていた当麻蹶早の腰を踏み折るという荒々しいもので、現在の相撲とは戦いかたの様相がかなり違う。

原始信仰と武

『古事記』や『日本書紀』には相撲のほか、矛や刀剣、弓矢についての描写もある。しかしこれを使っている様子は非常に簡単な記述にとどまり、相撲と同様に技術的には稚拙なものであったと予想される。

技術的には稚拙であるが、古代の武は宗教とかかわっていたところに大きな特徴がある。宗教といっても後に神道といわれるもので、キリスト教のイエス・キリストや仏教の釈迦のようにカリスマ的な人物が教義を広めたものではなく、自然神や祖先神への崇拝を中心とした自然発生的な土俗信仰であり、いわゆる原始信仰といわれるものである。特に古代の武器は、呪術的な原始信仰と大いにかかわりをもっていた。

^{あめのぬぼこ}天沼矛

古代神話に登場する金属製の武器には刀剣や矛がある。刀剣のうち片刃のものを刀といい、両刃のものを剣といって区別する。武器としては刀が使われる場合が多かったようであるが、信仰とのかかわりで神聖なものとして崇められてきたものは全て剣である。これ

¹ 日本神話は、そもそも古くは口伝で語り継がれてきたものであるが、文字として記されたものとしては、8世紀初頭に著された『古事記』や『日本書紀』の神代紀に見ることができる。『古事記』は、天武天皇の勅により語り部であった^{ひえだのあれ}稗田阿礼が誦習（よみならい）したものを^{おおのやすまろ}太安万侶が元明天皇の命により撰録して和銅5年（712）に献上した日本最古の歴史書である。『日本書紀』は、六国史の一つで、朝命により^{とねり}舎人親王らが720年（養老4）に元正天皇に奏上した歴史書である。両書とも、朝命により編纂されたものであることから、皇統の正当性をオーソライズする政治的意図は明確であり、これを踏まえた上での解釈が必要である。

は金属器のルーツである中国大陸において既にそういった捉え方がされていた。古代中国の原始信仰である道教において、剣は呪術の道具であり祭器であった。

この両刃の剣に長い柄をつけたものが矛である。

まず記紀神話のなかで最初に登場する武器は、矛である。^{アメノヌボコ}天沼矛といい、イザナギとイザナミという天の神々がこの矛をつかって最初の国土を生んだとされている。神々の呪術にかかわる描写である²。

しかし、矛はその後の神話のなかで重要な役割を担って描かれることは少ない³。この神話では、天上界と地上の隔たりを表現するために長い柄のついた矛が登場したとも考えられる。

^{ふつのみたまのつるぎ} 師 靈 剣

剣は神話のなかで非常に重要な役割をはたす。日本神話のなかには^{ふつのみたまのつるぎ}師 靈 剣と^{くさなぎのつるぎ}草薙 剣という二つの代表的な霊剣が登場する⁴。

師霊剣はそれ自体が神として描かれる。国譲り神話で使者として下界を平定した神、タケミカヅチがそれである。タケミカヅチはオオクニヌシに国を譲るように求めた際、剣を浜辺にさかさまにさしてその切先の上に座り交渉をする。その後、相撲の起源とされる息子タケミナカタとの戦いで、タケミカヅチの手が剣に変化している。こういったことからこの神は剣の神とされている。

剣の神タケミカヅチは、初代天皇といわれる神武天皇の伝説の中で重要な役割をはたす。神武（カムヤマトイハレビコ）が天皇として即位する前のこと、西国の日向から東へ東へと国土を平定していく途中、熊野の地で荒ぶる神の毒気に当たり彼はその軍隊もろとも倒れてしまう。これを天上界から見ていたタケミカヅチが助けたのであるが、その方法がユニークである。タケミカヅチは自分は天上界にいたまま、持っていた聖なる剣を下界に降ろし、その霊力によって神武を助ける。この時、神武はこの剣で敵を斬ったのではなく、一説によると、この剣の霊力によって荒ぶる神は自然と斬り殺されていたという。この剣、実はタケミカヅチが国譲り神話のときに使った剣であるといい、名を師霊剣という。

神武はその後、国土統一をはたし、初代天皇として即位する。それもタケミカヅチ神の助けがあつてのことで、彼は感謝の気持ちからタケミカヅチを東国の鹿島にまつた。皇紀元年、即ち紀元前 660 年の頃といわれている⁵。それが鹿島神宮である。鹿島神宮では、

² イザナギとイザナミの二神は、天の浮橋という天空の橋の上に立ち、天沼矛をさし下ろして下界の海中をかきまわした。引き上げた矛の切先から滴り落ちた塩が積もってオノコロ島になったという。これが国土のはじまりである。至ってマジカルな描写であり、神々の呪術行為として解釈することができる。

³ 『日本書紀』（本文）には、国譲り神話において、大国主がタケミカヅチとフツヌシの二神に平国の廣矛を授けたことが記されている。

⁴ 師霊剣と草薙剣に^{とつかのつるぎ}十握 剣を加えて古代三大霊剣とする学説があるが、間違いである。十握剣は握り拳十個分もある立派な剣という意味で普通名詞であり、テキストによっては「十拳剣」や「十掬剣」などとも表記される。固有の名称をもつ代表的な霊剣は師霊剣と草薙剣であり、これを古代二大霊剣という。

⁵ 実際には 4 世紀頃かと考えられる。

現在でも劔霊劔をタケミカヅチ神の象徴として大切に扱っている⁶。また、鹿島の地では、鹿島神宮を中心に古くから劔霊劔の神術を伝えるものとして武術が盛んであり、現在でも武の聖地となっている。

草薙劔^{くさなぎのつるぎ}

二大霊劔のもう一つ、草薙劔は、現在でも三種の神器⁷の一つとして古来天皇家に伝えられ、天皇の位の象徴として日本社会のなかで重要な役割をはたしている。

古代の天皇は呪術王であり、祭りによって神々と交信し、除災招福や五穀豊穰をもたらす役割を果たしていた。その際に使用した道具が劔と鏡と勾玉であったと考えられる。これを祭器というが呪術儀礼において重要な道具であったこの三つの宝は、自然な流れとして次の天皇が譲り受け、こういった慣習が制度化し、現在にまで代々引き継がれてきた。現在ではこの三つの宝は、三種の神器といわれて天皇の位を象徴するものであり、これなくして天皇とは認められない。現代でも劔璽等承継^{けんじとうしょうけい}の儀として、皇位継承に際し三種の神器を引き継ぐ儀式が行われている。

古来、日本という国を統治してきた天皇家にとって、これほどまでに重要な三種の神器の一つである草薙劔に関しては、その神聖性から次のような神話が作り出された。

草薙劔が日本神話のなかで登場するのは、有名な大蛇退治神話においてである。英雄神スサノヲが邪神であるヤマタノヲロチという大蛇を退治し、その尾から神聖なる劔を獲得するという話である。スサノヲはこの劔があまりに神々しいので自分のものとはせず、天上界の最高神アマテラスに献上する⁸。

次に草薙劔が神話の中で登場するのがこれも有名な天孫降臨神話^{てんそんこうりん}においてである。これは天皇家の祖先が、神々の世界の支配者である天照大神の子孫として、天上界から下界に降りてきたという神話である。その際に、人間界である下界を統治するという任務の象徴として授かったのが、劔と鏡と勾玉の三つの宝であった。これが現在の三種の神器であるという⁹。

⁶ 劔霊劔は、現在、石上神宮^{いそのかみ}に祭神として祀られている。神話上、劔霊劔がタケミカヅチの手に戻ることなく石上神宮に祀られていることから、タケミカヅチを祀る鹿島神宮では二代目の劔霊劔と解されている神劔を大切に保存している。『常陸国風土記』に佐備大麻呂らが慶雲元年（704）に鹿島神宮の神山の砂鉄で劔を造ったことが記されているが、これがこの神劔ともいわれている。これは2.7メートルを超える長大な「直刀」で、国宝にも指定されている（昭和30年指定）。

⁷ 三種の神器とは、古来皇室に伝わる八咫鏡・草薙劔（天叢雲劔^{あめのむらくものつるぎ}）・八咫瓊勾玉^{やしかにのまがたま}の三つの宝のことをいう。

⁸ ヤマタノヲロチ神話は、英雄が怪物を退治して犠牲になろうとしている乙女を救うというものであるが、同様のストーリーの型を持つ神話は世界中にあるといわれ、従来神話学ではこれをペルセウス・アンドロメダ型として解釈する場合が多い。英雄ペルセウスが海の怪物を退治してエチオピアの王の娘であるアンドロメダを助けるというギリシア神話に由来している。

⁹ 天孫降臨神話における三種の神器について、わかりやすく語られているものとして、『日本書紀』（第九段一書第一）に以下の様な記述がある。

元来、呪術の道具であった草薙剣は、神話の中で以上のように描写されている。

にぬりや 丹塗矢

古代神話に登場する武器として、丹塗矢をあげておかななくてはならないだろう。赤く塗った矢のことである。

丹塗矢については同様の神話がいくつか伝えられているが、おおよそ次のようなストーリーである。神の化身である丹塗矢が川を流れてやってきて、シャーマンの女性に接触して神の子を生ませる、といったものである¹⁰。

古代日本において、水は何物かを生み出す呪力があるものと考えられていた。川を流れてやってきた矢は、水の呪力とともに神の子を生んだということである。また、赤く塗った矢が災厄を払いのける力をもつとする信仰もあった¹¹。こういった信仰を背景に、丹塗矢が出産にともなう災厄を排除して神の子を生むという神話が生まれたと考えられる。

中世の武

武士の出現と武術

武術を身につけ軍事にたずさわる人を武士というが、およそ平安時代後期にこういった人たちの集団が登場し江戸時代まで一つの社会的な階層を形成していた。

徳川家康が徳川幕府を開くまでの日本の中世といわれる時代は、武士集団同士が戦いを繰り返した戦国乱世であった。有名な戦いに源氏と平家の合戦などがある。

当時の武術は総合武術であった。後にみるように単一の武術だけを修練するということではなく、武士は様々な武術を身につけていなくてはならなかった。当時の戦いは騎馬戦が主であり、お互いに馬に乗って弓を射て、槍で突き、刀で斬り結んで、組み伏し、敵の首を取る、といったものであった。身につける武術の種類に制限をつけず、敵を倒すためのあらゆる技術を習得したのが中世の武士であった。

日本刀の出現

日本武道史の中でこの時期、特に注目すべきこととして、日本刀の完成があげられる。

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。

この神話的イメージを拠り所として、三種の神器を代々皇統を継ぐ者が受け継いできている。

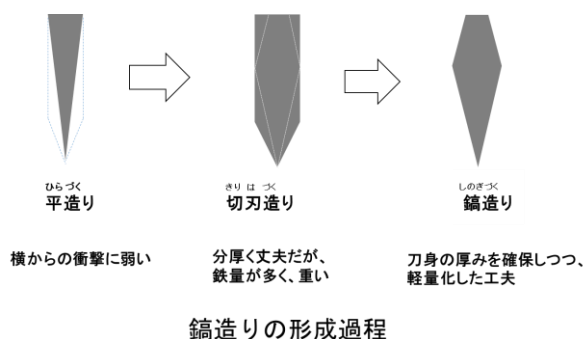
¹⁰ 『古事記』神武紀皇后選定の件に、オホモノヌシ神が丹塗矢に身を変えて川を流れてセヤダタラヒメという麗しい乙女に接触し妻として子を産ませたという伝説がある。また、『山城国風土記』逸文に、玉依日売が火雷神の化身である丹塗矢が川上から流れてきたのでこれを持ち帰り床の辺に置いておいたところ、懐妊して男の子を生んだという一説がある。

¹¹ 矢にはそもそも辟邪の呪術性があるが、丹塗矢は、丹塗の赤色が血液の呪的能力を意味し、元来の矢そのものの呪術性とあいまって更に強力な呪具となっていたと考えられる。

日本列島に金属文明が伝わってきたのは紀元前3世紀末、弥生時代初期のことであるとされている。先にも述べたが、武器としては片刃の刀が主に使われてきた。この中国伝来の刀は、刀身がまっ直の直刀^{ちよくとう}といわれるものである。これに日本独自の変化がみられるようになる。

一つには、「反り」といわれるカーブを描いたような形になる。なぜこういった形になったかという、まっ直であれば敵を斬った時に折れやすい。これにカーブをつけて少し力を逃がしてやることにより、折れず曲がらずよく斬れる工夫をしたのである。この変化には、日本列島の東北地方に勢力をもっていた蝦夷^{えみし}といわれる人たちが使っていた蕨手刀^{わらびてとう}が影響を与えたともいわれている。蕨手刀とは、刀身はまっ直であるが、この刃部と手で持つ柄とのジョイントの部分がくの字に折れたような形の刀である。

二つ目は、刀身の両サイドが膨らんだ形の「鎗造り」といわれる形状に変わったことがあげられる。通常の刃物の断面は三角形であり、これを「平造り^{ひらづく}」というが、この形では横からの衝撃に弱く折れてしまう可能性がある。そこで刀身を分厚くして、刃が急に切り込むような形に変えた。これを「切刃造り^{きりはづく}」という。この形状であれば横からの衝撃にも強く折れにくい。しかし、刀身全体の鉄量が多く重たい。そこで更に工夫をし、断面を菱形のような形状にし、横に張り出した「鎗」と呼ばれる部分で刀身の厚みを確保しつつ、棟の幅を狭くし、刃を鋭角にして軽量化した。この形状を「鎗造り^{しのぎづく}」という。



通常、日本刀の特徴としては、上記の反りと鎗造りがあげられるが、ここでもう一つ「研ぎ」に注目しておきたい。日本刀は、一点の曇りもなくまるで鏡のように綺麗に研ぎあげられる。武器の機能としては、ここまでの研ぎは必要ない。しかし日本人は、この研ぎ澄まされた日本刀の刀身に自らの心を映し込み、時にはそこに神さえ見ている。こういったメンタリティーは日本に特有のものであり、ここでは日本刀の三つ目の特徴としてあげておきたい。

この三つの特徴を備えた刀を、それまでの中国伝来の刀と区別して日本刀といっている。

それまでの中国伝来の直刀の技術は、斬るというよりは突くとか叩き殺すといった類のものが主であったと予想されるが、日本刀の出現により斬る技術が発展したものと考えられている。

日本刀が完成したのは平安時代中期ごろといわれており、この時点で日本刀は素晴らしい武器としての機能を完備していたが、これが日本武道の中で華々しく活躍するのはまだ先のことで、この時代、武器としては二次的なものであったことも確かである¹²。

¹² 中世期、合戦で日本刀が活躍する余地があまりなかったことを指摘する学説がある。ではどういった場面で日本刀が使用されたのかというと「首取り」である。戦場で倒した敵の首を取ってくることが自らの手柄を証明するものであり功名につながった。(鈴木真哉『刀と首取り』平凡社、2009、参照)

弓が主導した中世の武

中世の武士はあらゆる技術を身につけていたが、彼らがメインにしていた武術は弓である。中世武士のことを「弓矢とる身」といった¹³。

彼らは弓の技術がいかに優れていたかで周囲の人々から評価された。

弓の名人として有名な武士に、那須与一^{なすのよいち}という人がいた。源氏と平家が戦いを繰り広げていた頃、源氏側で戦った武士である。屋島の合戦の時、海上の小舟にのった平家の女性が竿の先に扇をつけてかざし、これが射れるかと挑発をする。那須与一は馬に乗って海中にはいり遙か遠方から見事にこの扇の的を射落とした。与一の見事な弓の技量に、源氏のみならず敵の平家の軍からも歓声が上がったという。

騎射の訓練

当時の戦いは騎馬戦であり、現在の弓道のように人が立った状態で弓を引くのではなく、馬を操作しながら弓を射る特殊な技術が必要であった。そのため当時の武士は独特な騎射の訓練を行なった。これを「騎射の三物」^{きしやみつもの}という。まさしく騎射の三つの訓練である。

まず一つ目は「流鏑馬」^{やぶさめ}といわれるものである。

当時の合戦では、有名な武士同士が一对で勝負をする一騎打ちというものがあった。大勢が入り混じる合戦のなか、大声で自分の生い立ちや戦歴を叫び、自分と戦うにふさわしい相手を探す。弱い相手に勝っても価値がないのである。戦うに値する相手が見つかった場合、両軍全員が戦いをやめて見守る中、向こうとこちらから馬をすれ違いに走らせながら弓を射合せて戦う¹⁴。

遠くからお互いに馬を走らせてすれ違うまでに、素早く何本もの弓を射る必要があり、その技術を習得するための訓練が流鏑馬である。まっすぐの馬場の三ヶ所に的を立てて、

¹³ 武人としての名を重んじる源義経の弓に対する思いがよく表れているものとして、『平家物語』「弓流」の件がある。源義経（判官）は馬で海中に乗り入れ戦ううちに、敵に弓を引き落されてしまう。義経は鞭でかき寄せてこの弓を取り戻してきたが、老武者たちはこの義経の危険を顧みない行為を非難した。しかし、義経は「弓が惜しくて取ったのではない。強い弓であれば敵に取らせたであろうが、弱々しい弓を敵が手にして『これが源氏の大将である義経の弓だ』と嘲るであろうことが残念で命がけで取ったのだ」と言い、人々は義経の思いに感じ入った。以上のような内容である。

¹⁴ 一騎打ちの話としてよく取り沙汰されるのが、川中島の戦いにおいて、上杉謙信が武田信玄に打ちかかった話などがあるが、ここでは中世武士の精神性をよく表しているものとして『今昔物語』（巻第 25 第 3 話）に記される源充^{みなもとのみつる}と平良文^{たいらのよしふみ}の一騎打ちを以下に取り上げておく。今は昔、東国に源充と平良文という武人がいて互いに武勇を競っていたが次第に仲が悪くなっていき、ついに日を決めて野で決戦をすることになった。こういった戦いの習わしとして、双方から兵が出て牒（開戦状）を取り交わし、その兵が自陣に引き返してきた時に、矢を射はじめて開戦となる。その際、その兵は馬をあおらず、後を振り返らず、静かに帰ってくるのが勇猛と評された。この戦いがまさに開始されようとする時、良文から、軍勢同士の戦いは中止して、大将同士二人だけで馳せ合って腕前の優劣を確かめようという提案をした。充もこれに承諾して、味方に手を出さずに静観するように指示した上で、一騎打ちとなった。双方、何度か馳せ違いつつ射合わせ、見事な技を駆使して戦った末に、二人の技量がわかったのもういいだろうということになり、双方軍勢を引いた。以後、二人仲良く過ごしたということである。以上、単なる敵を倒すための戦いでない、中世武士の生き様が如実に表れた典型的な一騎打ちの件である。

馬を走らせながらその的を射るという訓練である。素早く矢をつがえて弓を射るための練習である。「矢継ぎ早」という言葉は、これに由来する。

二つ目は「犬追物^{いぬおもの}」といわれるものである。

馬に乗って弓を使うにはいくつかの制限がある。その最大のものは、自分の左側の敵しか弓で射ることが出来ないということである。日本の弓は 2 メートル以上もあり非常に長い。これを左手に持って右手で引き絞り矢を射る。つまり左手で持った長弓は、常に馬体の左側にあるということである。馬にまたがった状態でこの長い弓を馬の首を越して右側に持ってくることは非常に困難であり、またそうできたとしてもその状態から右手で矢を十分に引くことは到底できない。従って自分の左側の敵しか攻撃することはできず、敵が自分の左にくるように馬を操作することが重要となる。この対象物を左にくるように馬を操作して弓を射る訓練が犬追物である。円形の馬場の中央から犬を放し、これを馬を操作しながら追いかけて射る。矢は刺さらないように工夫がされており、当たっても犬が死ぬことはなく、つづけて練習をすることができる。素早く動く犬を常に左にくるように馬を操作する練習である。

騎射の三物の三つ目は、笠懸^{かさがけ}である。

これは遠くに懸けてある笠を的にして、馬の上から射る練習である。馬上からの遠矢の訓練である。

鉄砲を捨てた日本人

1543 年に、種子島に漂流したポルトガル人によって鉄砲が日本に初めて伝えられた。これによって日本の戦国時代の戦いは大きく変わる。

武士がその技術を競い合った弓矢は、同じ飛び道具である鉄砲にその役を奪われることになる。日本人は元来器用であり、伝わってきた鉄砲に工夫改良を加えて随分優秀な鉄砲を作り、輸出までしていたようである。織田信長^{おだのぶなが}と徳川家康^{とくがわいえやす}の連合軍が多くの鉄砲を駆使して、伝統的な騎馬戦を得意とする武田勝頼^{たけだかつより}の軍を撃破した長篠^{ながしの}の戦は有名である。

しかし日本人はこの鉄砲を放棄することになる。弓にかわって登場した鉄砲を武術のメインにおくことをせず、武士は刀剣にその精神的拠りどころを求めるようになる。

当時の日本人が鉄砲を放棄したことについて Noel Perrin という人が *Giving Up the Gun* という本を書いている¹⁵。その中で彼は重要なことを指摘している。本来、武士はいかに武術を鍛錬してきたかということを合戦の中で競い合った。鍛錬しつくされ弓の技術に長けた武将は、英雄だった。それに対して鉄砲をつかったのは、多くは雑用に従事する足軽^{あしがら}と呼ばれる下級武士であった。鍛え抜かれた武将が一介の下級武士が放った一発の弾丸で命をおとすことを日本の武士は嫌ったというのである。

戦は単なる殺し合いではなく、鍛錬により身につけた武術を駆使して死を恐れず正々堂々と戦うというものであった。だからこそ全員静止の中で行なわれた一騎打ちが最高の名誉でもあった。武士には戦いの中に美学があったということである。これが武士道といわれるものの原点でもある。

¹⁵ ノエル・ペリン著 川勝平太訳『鉄砲を捨てた日本人』中央公論社 2004

武士道

中世の武士には戦いの中で守るべき行動規範というものがあつた。人が法律によって守られることのない戦国乱世においても、彼らが守らなくてはならない暗黙の了解が厳然として存在していた。それを後に「武士道」という。しかしこの時代にはまだ「武士道」の語はなく、「弓矢とる身の習」であるとか「弓矢の道」であるとか言った。

戦場における武士は、卑怯を嫌い正々堂々と戦うこと、臆病を戒め死を恐れずに戦うことを追求した。正々堂々と死を恐れず戦うことは「武勇」といって彼らにとって最高の名誉であり、彼らはこの「名誉」のために戦った。逆に戦場における卑怯や臆病は「恥」であるとしてこれを最も嫌った。

また後世、武士道として戦場において自分の主君にたいする潔い献身をいう場合がある。主君の馬の前で盾になって潔く死ぬのが武士のあるべき姿であるという考え方である。しかし一方で、中世の武士は自分の主君が不甲斐ないものであると感じたらあっさり別の主君に仕えることもあつた。主人を七度も変えた有名な武将もいるし¹⁶、また豊臣秀吉などは他の主君に仕えたいと申し出た家臣を快く許したという逸話もある。また下克上^{とよとみひでよし}といって下位の武士が上位の者を倒してのし上がるようなこともよくあつた。

この時代は、後の江戸時代のような社会秩序が確立した平和な時代とは異なり、絶対的な上下関係は確立していなかった。従って、中世武士道の特徴は、主君への献身もさることながら、先に述べたように個々人が戦場において「恥」を嫌い「名誉」のために「武勇」を重んじて戦うことに特徴があると考えてよいだろう。

修行

中世後期には、戦場での実戦経験を豊富にもった天才的な武術家が多く登場した。彼らは戦いに備え、人より優れた技術を身につけるためにいかなる鍛錬をしたのか以下に見ていきたい。

・塚原卜伝^{つかはらぼくでん}の修行

塚原卜伝は、延徳元年（1489）に生まれ、没年元亀2年（1571）と伝えられる。37度もの戦場を経験し、生涯212人もの敵を討ち取ったとされる日本武術史上最強ではないかといわれる天才である。彼は幼少の頃から武術に長けていたが本当の極意を得ようとして、鹿島神宮に一千日ものあいだ籠もって修行する。そして最後に夢の中で極意を悟ったといわれている。最終的には神様から極意を授かったというものであるが、神道の社に籠もりきっての苦しい修行が前提となっている。

・愛洲移香^{あいすいこう}の修行

愛洲移香は伊勢の愛洲（現在の三重県志摩）の人であり、享徳元年（1452）に生まれ天文7年（1538）に亡くなっている。^{きょうとく}若い頃から剣の技術に長けていて大いに暴れまわり、遠くは海を渡って中国大陸の明国にまで渡航したことがあるとも伝えられている。相当の実力を持っていたはずであるが、あらためて36歳の時に宮崎の鶴戸神宮に籠もりきって剣の修行をした。その結果、満願の日に神が猿の姿で現れ極意を授けたともいわれている。

・上泉伊勢守^{かみいづみいせのかみ}の修行

上泉伊勢守は永正5年（1508）に生まれ、天正10年（1582）に没している。上泉の名声を

¹⁶ 藤堂高虎は、主家を転々と変えた武将として有名である。

聞いて武田信玄が召抱えようとしたが上泉は辞退し、神後伊豆守、疋田豊五郎らの高弟を従えて武者修行にでた。その後、下鴨神社（京都）に参籠し、霊夢により、義経が鞍馬の僧から学んだ技を記した伝書を得て、新陰流を創始した。

・飯篠長威斎いゐささちやういさいの修行

飯篠長威斎いゐささちやういさいは応永年間に生まれたといわれ、没年は長享ちやうきやう2年(1488)である。もともと下総国香取（現在の千葉県）の人であるが、若い頃には京にでて將軍であつた足利義政あしかがよしまさに仕えたといわれるほどの剣の腕前であつたという。しかし帰郷して一千日もの間、香取神宮に籠もつて神に祈願しながら剣の苦行をし、満願の日に夢の中で極意を得たという伝説がある。

以上4名の修行は、いずれも当初から剣の技術が人並外れて優れていたが人生のある時期に行き詰まりを感じ神社などの神と接触が可能な特殊な場での一千日にもおよぶ荒行の末に霊夢により極意を悟るといった一定の型をもっており、参籠開眼といわれるものである。神道の影響を多分にうけた修行であり、根底には神から授かる「神授の思想」がうかがわれる。

・斎藤伝鬼房さいとうでんきぼうと修験道の修行

中世になると日本全体に仏教が浸透しはじめる。しかし日本の場合、それまでの日本に自然発生的に起こった信仰である神道と、外来の新たな勢力である仏教が争うということではなく、お互いにうまく融合して行く。代表的なのは、山岳神道と仏教の特に密教が融合した修験道である。この修験道の修行が武術に大いに影響を与える。山の中で修行する修験道の行者から、刀や槍の技術を学んだ斎藤伝鬼房（1550～1589）などが有名である。

流派の成立

中世の終わりに多くの実戦を経験した剣の達人が出現し、それ以後の剣の隆盛の基礎をつくっていった。彼らのことを剣豪という。先に紹介した塚原ト伝や愛洲移香、上泉伊勢守、飯篠長威斎、斎藤伝鬼房等もそのうちの一人である。

剣豪として名を馳せたような天才的人物が登場すると、その技術を教わろうとして必然的にそのまわりに人が集まる。

武術には一つの大きな特徴がある。それは徹底した秘密主義をしいていたということである。自分の獲得した極意をめつたには教えない。なぜなら戦国乱世にあつて自らの名声が高まるのは、他にはない高度な技術をもっているからであり、これが他に流れて広まってしまうとすればその人の特徴はなくなってしまう。また自分が教えた技術で逆に殺されてしまうかもしれない。そういったシビアな世界でもあつた。

しかし世情が落ち着いてくれば状況は少しずつかわってきて、弟子をとり教える者がでてくる。そうすると師と弟子からなる特殊な集団が形成される。これが流派である。

流派の成立には以下の三つの条件がある。

- ・ 天才的人物の出現
- ・ 技法が非常に高度であること
- ・ 技法の体系と教習課程が整備されていること

最後の技法の大系と教習課程が整備されているかどうかということが、その流派がその後いかに栄えていくにかかわってくる。流祖といわれる天才的人物がいかに高度な技術をもつていても、これがなくては流派の存続は難しい。

武術の中で最も早くに流派が成立したのは弓であり、14 世紀初め頃といわれている。剣術や柔術・槍術などの流派は 15 世紀後半にその源流を求めることができるが、流派として確立していくのは 16 世紀半ば以降である。

近世の武

剣が主導した近世の武

徳川家康は戦国乱世を勝ち抜き、天下統一を果たして 1603 年に徳川幕府を開いた。それ以降は、基本的には戦いのない平和な時代が 1868 年の明治維新まで続くことになる¹⁷。日本史のなかでは近世にあたり江戸時代という。

それまで武士は実戦のためにあらゆる武術を身につけこれを総合的に駆使してきた。しかし江戸時代にはいり平和な時代がすすむと、武士は徐々に単一の武術を重点的に修練するようになる。私は剣が専門ですよとか、槍が専門ですよ、といったことが許される時代である。

近世の武術は「武芸十八般」などといって多くの種目が存在していた。主なものをあげると、弓術、馬術、槍術、剣術、水泳術、抜刀術、短刀術、十手術、銃銃術、含針術、薙刀術、砲術、捕手術、柔術、棒術、鎖鎌術、鋳術、忍術などである。

しかしこれら様々ある武術種目のなかで、近世の武を主導したのは剣術である。

武士は武士階級の象徴として常に大小二本の刀を携行し、またこの刀は単なる護身のための武器ではなく彼らの精神的な支柱でもあった。明治にはいり、江戸時代のことを振り返って、新渡戸稲造は「刀は武士の魂」(The Swords, the Soul of the Samurai)であると述べている。

ではなぜ剣に武士の意識が向いたのかというと、これについて先に紹介した Noel Perrin がその著の中で穿った見解を述べている。つまり「刀剣が日本ではヨーロッパよりはるかに大きな象徴性をもっていた」ということである。剣は、古来神の象徴として神社に祀られてきたし、三種の神器のように天皇の位の象徴としても機能してきた。このことが近世に至って剣が武の主役を演じるようになった一因であるということである。更に私見を付け加えると、この剣の象徴性は、先に見た薙刀剣や草薙剣などの薙刀伝説にみられるような神話的イメージに根拠づけられていることに注意すべきである。

剣術流派の三大系統

先にも述べたように武芸の流派は徹底した秘密主義をしいており、師から教わったことは親兄弟といえども他言してはならなかったが、他の芸道とは異なり、教習課程の最終段階つまり免許皆伝の印可を与えられた者は弟子を取って自流を立てることができた。つまり新しい分派が生まれるということである。複数の優秀な弟子が育てば複数に分派する。近世の武を主導した剣術の流派は、時代とともに分派を重ね、江戸時代には 600 とも 700 ともいわれる多くの流派があったといわれている。それらの流派の源流をたどっていくと、

¹⁷ 近世初期には、大阪の役(大阪冬の陣 1614 年、大阪夏の陣 1615 年)、島原の乱(1637-1638)などの戦もあった。

大きく三つの系統があったといわれている。

それぞれの系統の源流は、先にみた中世後期の剣豪である愛洲移香、飯篠長威斎や中条兵庫頭が創始した流派である。

まず一つ目は、愛洲移香が創始した陰流を源流とする系統である。この陰流を学んだ上泉伊勢守が創始したのが新しい陰流という意味をもつ新陰流である。そして上泉に試合を申し込み敗れて弟子になった柳生宗厳は、柳生家において新陰流を継承する。一般には柳生新陰流あるいは新陰柳生流ともいわれているが、正式な名称は単に新陰流である。柳生宗厳の五男である柳生宗矩が江戸においてこの流派を引き継ぐことになる。父である宗厳は、文禄3年(1594)に徳川家康の要請によって剣の技を披露した。徳川家康とは、後に天下統一を果たし慶長8年(1603)に江戸幕府を開いた、日本史上大変に重要な人物である。この時、家康は自ら木刀をもって立ち合ったと伝えられている。ここで新陰流の極意である無刀取りの技に感服した家康はその場で宗厳に入門を申し入れる。宗厳は高齢を理由にこの申し入れを断るが、これが縁で息子である宗矩は徳川幕府成立後に將軍の剣術師範として活躍することになる。宗矩は幕府の要職につき、大名にまで登りつめた。最も出世した剣術家といってよい。愛洲移香の陰流、上泉伊勢守の新陰流、柳生宗厳・宗矩親子の柳生新陰流と流れる剣術流派の系統は、政治色を帯びつつ発展した最もメジャーな系統の一つである。

二つ目は飯篠長威斎が創始した天神正伝香取神道流(神道流)を源流とするものである。神道流は香取神宮とゆかりの深い流派である。これとは別に古来、鹿島神宮を中心として発展してきた鹿島の太刀と称する流派がある。鹿島神宮の神官たちが習い伝えてきたものであり、同一系統のものを時代とともに鹿島上古流、鹿島中古流と称してきた。先にも述べた塚原ト伝という人物は、そもそも鹿島神宮の神官であった吉川家に生まれ、鹿島に伝わる剣を習い育つ。彼は次男であったために塚原家に養子に行く。この養子に行った先の養父からは神道流を習う。こういった事情から、塚原ト伝は剣術三大源流の一つである神道流に鹿島に伝わる剣術を融合させて新たな流派を作った。これを新当流という。飯篠長威斎の神道流から、塚原ト伝の新当流に流れる系統は、非常に神道的な宗教色を帯びつつ発生展開したものであり、これが三大剣術系統の二つ目である。

三つ目の系統は、中条兵庫頭長秀が創始した中条流を源流とするものである。中条兵庫頭については、日本武道史上非常に重要な人物であるにもかかわらずその素性があまりにもわからない。応仁の乱(応仁元(1467)~文明9(1477)年)の頃の人ということが伝えられているだけで生没年さえ不明である。中条家はもともと相州(現在の神奈川県)鎌倉の豪族で、中条流平法という剣術を行っていたが、長秀はこの家伝の剣術を習得すると同時に、慈音という僧について剣を学んだと伝えられている。この系統を受け継ぐのが伊藤一刀斎が創始した一刀流である。一刀斎の弟子には神子上典膳忠明などがいた。典膳は後に小野次郎右衛門忠明と名乗って一刀流を継ぐ。小野派一刀流として新陰流同様に幕府の剣術指南役となる。柳生宗矩のように幕府の要職に就いて出世するということとはなかったが、江戸時代を通じてこの一刀流系統は最も栄えた流派であるといってよい。中条兵庫頭の中条流から伊藤一刀斎の一刀流、そして小野派一刀流へと流れる系統は、近世剣術三大系統の一つであるばかりでなく、現代剣道の技術に最も影響を与えたといってよい。

武の芸道化 — かた（形・型）¹⁸

武術の技術を伝えていく方法として、日本では非常に興味深い方法をとるようになる。

武術というのは本来人を殺傷することを目的とする。しかしこの技術を練習するということになるとその工が必要となってくる。剣の技術を練習するたびに相手を斬ったり、逆に相手に斬られたりしていたのでは命がいくつあっても足りない。殺傷性を排除した練習方法が必要であるということである。

そこでどういった工夫をしたのかというと、中世において既にお茶や華道、能楽といった芸道といわれる分野において定着していた「形」による稽古方法を取り入れたのである。決められた形を真似して行う、約束事の稽古である。これを武術に取り入れて、敵がこうやって斬ってきたのに対して自分はこうやって対応するというような約束事での稽古を繰り返すのである。このように芸道の稽古方法を武術に導入したことを、武の芸道化といっており、これより武術のことを武芸というようになる。

「形」による稽古には西洋のトレーニングとは違った特徴がある。最初の段階では、決められた形を寸分たがわぬように真似させることから始める。各自の工夫は許されない。非常に拘束力が強く大変に窮屈である。流祖がつくった技の形を身体に擦り込ませるというイメージである。そうすることによって技の形の中に潜んでいる技の真髄（型）が自然に習得されていく。そのことによって次の段階になって形を自分なりに活用し、そしてもとの形を離れて自由に動いたとしても、流派の特徴を失うことなく動くことができる。何故なら最初の段階で流派の真髄が身体に擦り込まれているからである。こういった考え方をする。簡単なものから徐々に工夫を加えながら高度な技術に高めていくというような西洋的、現代的な考え方ではない。いきなり流祖が作り上げた難しい技を形として徹底してやらせた後に、徐々に自由にしていくという方向である。この順序を「守破離^{しゅぱり}」といっている。この「守破離」という言葉は茶道でつかわれる用語である¹⁹。

剣 豪 宮本武蔵

日本で最も有名な剣豪といえば、近世初期に活躍した宮本武蔵である。塚原ト伝とならぶ日本武道の二大剣豪の一人といってよい。通常日本の剣術は両手で一本の刀を使うが、武蔵は二本の刀をそれぞれ片手でもって戦った。二刀流といわれるものでこれが彼の独自のスタイルである。

宮本武蔵は世界的に有名であるが、その名声とは裏腹に実に謎の多い剣豪でもある。

武蔵は一般に『五輪書』を書いた人として知られているが、実はこの『五輪書』には原本が存在しない。今伝わっているのは全て写本である。そのことから『五輪書』は武蔵が書いたのではないのではないかということさえいわれている。このことについては学会で

¹⁸ 「型」は、鋳型や型木の意で、「本質」や「真髄」といった目に見えないものを指すときに用いられる語である。それに対して「形」は、実際に表現される目に見える具体的な「かたち」を指す語である。宮本武蔵は死んでも、武蔵の剣の本質・真髄は「型」として伝えられ、それを後世の弟子が技として表現したものが「形」である。「型」はそれを行う人によって左右されないが、「型」を表現した「形」はそれを行う人によって例えば上手い下手といったように左右される。

¹⁹ 江戸千家の流祖である川上小白（1719-1807）が著した『不白筆記』に「守破離」のことが書かれている。

様々議論されてきたが、総合的に判断すると『五輪書』は完成したものではないが、武蔵が草稿として書き残し弟子に与えたものであろうと考えられる。根拠はいくつかあるが、まずは文章が粗削りであり整えられていないということがあげられる。例えば、地・水・火・風・空と五巻あるが、自らの流派名を地の巻と水の巻では「二天一流」と書いているが、その後の火・風・空の巻では「二刀一流」としている。「円明流」から「二天一流」と流名を変える時期であったと考えられるが、自らの流派名すら統一できていない。恐らく「二刀一流」として一回書き通したものを、再度最初から推敲しつつ「二天一流」として書き直し、水の巻で終わっているということである。つまり未完成であると考えてよい。例えば弟子が師である武蔵の名を語ってこの書を記したとすると、こういったことはまずはおこらないはずである。草稿段階ではあるが、武蔵による書であると考えるのが妥当である。

武蔵は^{てんしやう}天正12年(1584)に生まれたとされているが、その出生地も^{はりま}播磨（現在の兵庫県）とする説と^{みまさか}美作（現在の岡山県）とする説があり、はっきりしない。

若干13歳の時に初めて真剣勝負をし、有馬喜兵衛という兵法家に勝ったとされている。17歳で、その後の歴史を江戸時代へと大きく変えて行くこととなる関ヶ原の合戦を経験する。21歳で京にのぼり他流試合を繰り返す。剣術の名門である吉岡一門と戦い勝利するが、恨みをかい遺恨試合となる。29歳で有名な佐々木小次郎との巖流島での戦いに勝つ。13歳からここまで60数度の試合をしてきたが一度も負けたことはなかった。

しかし、武蔵はその後ぱったりと他流試合をやめてしまう。自分の強さが本当のものではなかったことに気付く、本格的な修行にはいったともいわれている。兵法の真髄を会得したのは50歳のときであるという²⁰。しかしその20年間、彼がどういった修行をしていたのか、どういった生活をしていたのか全く謎である。

武蔵の生涯はその剣の実力とは裏腹にあまり恵まれていたとはいえない。当時の兵法家は自分の実力を認めてもらい、名のある武将や大名に召抱えてもらうことを望んでいた。そのために自分の名をあげようと他流試合をして諸国を廻った。しかし武蔵は日本中でその剣の実力が有名であったにもかかわらず、当初彼を召抱えるものはなかった。ようやく晩年、肥後熊本藩の藩主である細川忠利に召抱えられたのが57歳の時である。

武蔵は細川忠利に大変感謝していたという。その気持から、細川忠利に自分の剣術の要諦を書き記したものを献上したのが『兵法三十五箇条』である。しかしその後すぐに細川忠利は亡くなってしまう。武蔵の落胆は尋常でなかったという。

60歳で『五輪書』を書いたといわれるが、その真偽は定かでない。

62歳で最後の力を振り絞って『^{どっこうどう}独行道』をしたため亡くなった。「我事において後悔をせず」という有名な一文は、この『独行道』の一節である。

²⁰ 『五輪書』地之巻

我、三十を超へて跡をおもひみるに、兵法至極してかつにはあらず。をのづから道の器用有りて、天理をはなれざる故か。又は他流の兵法、不足なる所にや。其後なをもふかき道理を得んと、朝鍛夕練してみれば、をのづから兵法の道にあふ事、我五十歳の比也。

『五輪書』と『兵法家伝書』の心法論

近世初期には、それまでの実戦における経験が理論化されてくる。

戦国乱世においては、多くの名人達人がいたが、明日自分の身がどうなっているかもわからないような毎日で、自らの身をまもるために戦うことが精いっぱいであったはずである。それが江戸時代という基本的には平和な時代となり、実戦での経験を振り返って理論化する余裕が出来てくる。この近世初期というのは非常に特殊な時代である。乱世を生き抜いた本当の実戦を知る人間が、その貴重な体験を理論化することができたごく限られた時代でもある。これより後になると平和な中で育った実戦を知らない武芸者の理論になってしまう。この貴重な時期に、その理論を集大成した武芸伝書が書き著された。

近世初期における二大武芸伝書として『五輪書』と『兵法家伝書』をあげることができる。

『五輪書』は、正保2年(1645)に宮本武蔵が著したことになる。先にも述べたように、この伝書を宮本武蔵自身が書いたのかどうかは定かでない。しかしその成立の経緯は別として、その中に描かれているものが武蔵の理論そのものであることは間違いない。非常に荒削りであるが、実戦的技法や戦術が迫力ある文章で書かれている。

『兵法家伝書』は、寛永9年(1632)に柳生宗矩が著したものであり、将軍家剣術師範として恥ずかしくない洗練された理論が、非常に奇麗な文章で書かれている。三代将軍である家光、禅僧である沢庵たくあんとの親交の中で構築された理論を、禅の用語などを多く使って書いている。心の問題を重要な課題としてとりあげ、理想的な心へ高める工夫について述べているところに大きな特徴がある。

『五輪書』と『兵法家伝書』は対照的である。

例えば『兵法家伝書』では、剣術が仏教と通ずるものがあることを明記して禅の用語を多く引用している。禅は仏教の一宗派である。それに対して『五輪書』では冒頭で、この書を著すのに仏教などの語を使わないと明言している。

また例えば剣術の構えについて、『五輪書』では構えは敵を斬るためのものであるとしているのに対して、『兵法家伝書』では構えは敵に斬られないためであると記している。根本的な考え方が正反対である。成立は『兵法家伝書』が先であり、武蔵が『五輪書』の中でわざと反対のことを書いているようにも見える²¹。

しかし両書が共通して強調している事柄がある。それは敵と対したときの心の問題である。両方とも剣術における心を平常の心と同じにすることを説く。また心が何かにとらわれることを嫌い心を止めないことも強調する。これを心法論という。心法とは、今ある心の状態を理想的な境地に高める工夫のことをいい、その理論を心法論という。

『五輪書』は文章表現が大雑把なため理解しがたいが、『兵法家伝書』では緻密な理論構築をしている。理想的な心を「平常心」や「常の心」「無心」とし、その反対の心の状態として「病」という概念を設定し説明している。また、心をいくつかの種類にわけて要に

²¹ 魚住孝至は、藩主細川忠利は柳生宗矩の古くからの高弟であり『兵法家伝書』を武蔵来訪の三年前に授けられていることから、忠利が武蔵との会話の中で『兵法家伝書』の内容について触れていたかもしれないことを指摘し、「武蔵は、宗矩何するものぞとの思いを胸に秘めていたかもしれない」という穿った意見を述べている。
魚住孝至『定本五輪書』人物往来社、平成17年(2005)

なる心を腹におきその他の自由な心を自在に使うというのである²²。従って要になる心が置かれている腹が大切である。日本の武道では腹を鍛える。日本の身体感覚では腹の張った三角形の体型が理想である。西洋で肩の張った逆三角形の体型を理想とするのとは正反対である。平和な時代ならではの緻密な理論といえるかもしれない。

『五輪書』や『兵法家伝書』に書かれている内容は現代社会にも通じることが非常に多く、武道が文化として成立してきた原点がこのあたりにあるといえそうである。

活人剣思想

剣術の文化性ということで考えた場合に重要なものとして、新陰流の活人剣思想というものをあげることができる。

これはどういうものかという、武術自体は人を殺傷するものであって悪いものである。しかし万人を苦しめている悪人がいたとすると、この悪人一人を武をもって殺すことは万人を活かすことにつながる。つまり人を活かす剣であるという理屈である²³。

武力というのは敵の武力を止めるものであるといった理論と共通するものがある。

柳生宗矩は幕府の要職にもつくものでもあり、幕府の中にある為政者でありながら剣の技術を追及するということはどういうことかということを実に重く考えた新陰流の理念である。

この活人剣という語は、禅の用語である。

武道における二つの心 — 禅と儒教の影響

特に剣術と禅は非常に関係が深い。その代表的なものが新陰流である。先にも取り上げた『兵法家伝書』の著者である柳生宗矩は、禅僧である沢庵宗彭^{たくあんそうほう}から大いに影響を受けたといわれている。沢庵が著した『不動智神妙録』^{ふどうちしんみょうろく}と『兵法家伝書』はその内容に共通するものが多い。『不動智神妙録』とは、沢庵が柳生宗矩に与えたもので、禅の立場から剣術における心の問題を説いたものである。

近世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。何故なら剣術というのは次の瞬間に自分が死んでいるかもしれないという生死の境を前提としているため、心の身体に与える影響が日常よりも切実な問題であったからである。

剣術と禅の関係には二通りの関係がある。剣術家が必死の思いでつかんだ心境を文章上表現するのに禅の言葉を使って説明する場合と、剣術家が禅の修行方法を援用して剣の修

²² 『兵法家伝書』では^{こころ}心を更に細分化して^{しん}神・^{しん}心・^き気という概念を設定する。^{しん}心は何かに捕らわれて止まってしまうと病になるので自由に動かさなくてはならない。しかしただ心を自由にさせると無秩序になるのでこれをコントロールするものが必要であり、それをを「神」という。そして更にこの心が気を召し使うという。つまり「神→心→気」という関係性が成り立つ。そして最も中心となる「神」を^{しんみょうけん}「神妙剣」と称する腹（臍の回り五寸四方）に据えるという。

²³ 『兵法家伝書』殺人刀の冒頭に以下の記述がある。

^{いにしえ}古に^{ふしう}いへる事あり、「兵は不祥の器なり。^{てんどうこれ}天道之を^{にく}悪む。止むことを^え獲ずして之を^{もち}用ゐる、是れ天道也」と。 — 中略 — 一人の悪を^{これらまこと}ころして万人をいかす。是等誠に、人をころす^{かたな}刀は、人をいかすつるぎなるべきにや。

業をして極意をつかんだ場合である。両方あったと考えてよい。

しかし武道における心の問題で特筆すべきはもう一つある。それは『不動智神妙録』の最後の部分で沢庵が宗矩に対して日常の言行を戒めていることに表れている。敵と対峙したときの心の問題とは別に、日常の心を問題にしているのである。剣術では、この日常の心を剣の修行を通して養っていくことを強調する。ここが武道の文化性の最たるものである。

なぜこういった一見不自然な展開をしたのであろうか。

武術を修行するのは武士である。武士はこの時代、単なる戦闘員ではなく国を治めていく為政者でもある。乱世であれば人を斬る技術に長けたものが重宝されたが、治世においてそれだけでは単なる乱暴者であり、人の上に立つべき人格を備えていることが要求された。人の上に立つべきエリートとしての素養である。それゆえに日常における心の問題が説かれていたのである。現代武道における人間形成の理論につながっていくものである。いわゆる倫理や道德に係わる心の問題であるが、実はこの心は儒教と大いに関係する。徳川幕府は朱子学を官学として正式に採用するなど儒教を重く用いて、道德規範を安定させようとした²⁴。

武道に係わる心は二つあり、敵と対峙した際の心には禅が大いに影響を与え、倫理・道德的な心には儒教が関係したということである²⁵。

しかもそれを武の技術の修行を通して行う。技術のことは技術のこととして、心のことは心のこととして別々に考えるようなことはしない。日本の武士はあくまでも心の問題と技術の問題をセットにして取り扱った。これを「心身一如」といった。

武士の嗜みとしての武道

武士にとって武道は身につけておかななくてはならないものであった。それは武士が本来戦闘員であったということとは別に、上にも述べたように日常の倫理・道德的な精神を養うものであったからである。

江戸幕府においては、その下部組織として藩^{はん}という行政組織があった。各々の藩はその子弟の教育機関として藩校^{はんこう}というものを設けた。いわば公教育の学校である。

有名なものとしては水戸藩^{みと}の弘道館^{こうどうかん}、荻藩^{はぎ}の明倫館^{めいりんかん}、鳥取藩^{しゅうとくかん}の尚徳館^{しょうとくかん}などがあげられる。

藩校における教育内容は各藩によって様々であったが、多くの場合が文武両面の教育を行っていた²⁶。文教育は儒学を中心に行われ、武の教育としては兵学・剣術・槍術・馬術・弓術・柔術・砲術などが行われていたが、言うまでもなく剣術が中心として教育されていた。

江戸時代すでに、公教育の場で武道が取り扱われていたということである。

²⁴ 「徳川幕府は武士を儒教の檻の中に入れた」と述べる学者もいる。

²⁵ 中林信二は、前者の心を芸道的・求道的精神性といい、後者を倫理・道德的精神性としている。

中林信二『武道論考』中林信二先生遺作集刊行会、昭和63年（1988）

²⁶ 水戸藩第九代藩主であった徳川斉昭^{なりあき}が、藩校弘道館を設立するにあたり、その建学の精神を記した「弘道館記」（天保9年、1838）に「文武不岐」（ぶんぶわかれず）のことが記されている。

これは心のありかたを重視した武道の人間形成としての機能が大きく関係していることは言うまでもない。

しない打ち込み剣術の登場

近世中期までの剣術は、先にも述べたように形による約束稽古であった。しかしこれがまさしく形だけのものになり、実戦性、実用性から遠ざかっていくのは自然の成り行きである。

当然のことながら志を高く持った人々はこれに疑問を感じていた。そこで登場したのが、防具（剣道具）をつけてしないをもって自由に打ち合う「しない打ち込み稽古」である。

この当時使われていたしないは「袋しない」といって、竹の先を細かく割ってこれに革の袋をかぶせて作ったものである。

剣道具の歴史については不明な点も多いが、延宝年間（1673～81）頃には様々な流派で部分的に使用されていたといわれ、それを正徳年間（1711～16）に直心影流^{じきしんかげりゅう}の長沼四郎左衛門国郷らが面・小手・胴・垂^{たれ}の四つをセットで使うようになったといわれている。さらに宝暦年間（1751～64）に中西忠蔵^{つぐたけ}子武が一刀流で使用するようになると、急速に世に広まった。その後、工夫改良が加えられ天保年間（1830～44）には今日のような形の剣道具が完成したといわれている。

いっさいちよざん 佚斎樗山「猫の妙術」 一生涯武道一

近世中期において注目すべき文献として、佚斎樗山^{いっさいちよざん}27の「猫の妙術」28がある。享保 12 年（1727）に著されたものである。

武道の日本的技術観を窺い知ることのできるもので、その深遠さを寓話形式で表現している。山岡鉄舟が座右の書としていたことでも知られ、現代においてもこの書を好んで読む武道家が多い。

『莊子』（達生篇）「木鷄」の話が原型となっているといわれている。具体的な内容としては、鼠退治の話であり、若い気鋭の猫から段々と大きく年を重ねた猫が登場し、最後は年老いた古猫が最も優れた業前を披露する。幼少・若年から熟年・老年に至るまで、「技術」→「気」→「和」→「無心」と段階において求めるものが変わり、最終的に無物となってまるで木の猫ようになる。以上のような話である。

これは一生を通じた修行の中で、求める課題が段々と深化していく様を描いており、まさに「生涯武道」を論じた書と言える29。深い課題が年齢を重ねるごとに次々と現れるため、一生これを飽くことなく追い求め続けることができる。ここに武道の特徴があり、本書ではそれを古猫に語らせているとも理解できる。

27 本名を丹羽十郎左衛門忠明といい、関宿藩の藩士で、仏教・儒教・神道に詳しく、また老莊・禅に造詣が深かったという。「猫の妙術」に続き、天保 14 年（1729）にこれも樗山の代表作である『天狗芸術論』を著す。

28 『田舎莊子』全十巻のうちの一章で、道家（老莊）思想の啓蒙書ともいわれる。

29 『壮士』の「木鷄」において紀省子という訓練士が育てた最強の闘鶏はわずか 40 日で完成している。「猫の妙術」が語る幼少から老年まで長く生涯にわたっての修練を経て極意を修得していくような「生涯武道」の意識は、原型の中国思想より強いといえる。

また、この書の特徴は、読むほどに理解が以前より深まっていることであり、まさに生涯を通して学び続けることのできる良書といえる。

本書が書かれた時代は既に泰平の世であり、平和な時代に書かれた武術論であることにも注意しておく必要がある。

しない打ち込み剣術の隆盛

しない打ち込み剣術は、流派をこえて大変に栄えた。

お互いに自由に打ち合うことができることから競争心をあおり、また面白みも多くなってくることから自然と盛り上がりを見せいった。

また剣道具をつけて行われるしない打ち込み剣術はある程度の安全性が確保されているため、長らく禁止されていた他流試合が解禁となり、このことが流派間の交流をうながして全体として栄えていった。

真剣や木刀による他流試合は相手を殺傷するものであったため必ず遺恨を残すことから、幕府は長らく他流試合を禁止していた。これが解禁になったのは、一説によると天保年間（1830～1844）であったといわれている。しない打ち込み剣術の登場が他流試合解禁のきっかけとなり、この解禁が今度はしない打ち込み剣術の隆盛に影響を与えた。

江戸時代中期から後期にかけては、しない打ち込み剣術による試合稽古に秀でていた流派が随分と隆盛した。伊庭是水軒秀明が創始した心形刀流や中西忠太子定が初代である中西派一刀流、千葉周作成政が興した北辰一刀流、逸見太四郎義年が流祖である甲源一刀流、福井兵右衛門嘉平が流祖である神道無念流、山田平左衛門光徳が流祖の直心影流、桃井八郎左衛門直由が流祖の鏡新明智流などがあげられる。

江戸三大道場

天保年間（1830～1844）から安政年間（1854～1860）にかけて、当時の日本の首都ともいえる江戸では町道場が大いに栄えた。

剣術を含めた武芸は本来武士が行うものであり、町人や農民が行えるものではなかったが、この時代そういった決まりが効力をもたなくなってきた。武士でないものが剣術を行うようになってきた。そういった事情から、禄（給与）の安い下級武士や武士以外の身分のものが剣術を習い、そしてこれを教えて生計を立てるようになってくる。これが町道場といわれるものである。

特に江戸の三大道場といわれるものがあつた。

まずは北辰一刀流の千葉周作がやっていた「玄武館」。門弟は3600人もいたといわれている。門弟の中には有名な坂本竜馬もいた。千葉周作は中西派一刀流を学び、天下の一刀流の系統を継ぐものである。現代剣道に技術的に与えた影響は大きい³⁰。

二つ目は、神道無念流の斉藤弥九郎がやっていた「練兵館」である。門弟には日本を明治維新へとつき動かした高杉晋作や桂小五郎などがいた。

三つ目は、鏡新明智流、桃井春蔵直正の「士学館」である。

以上の「玄武館」「練兵館」「士学館」を江戸三大道場といい大いに栄えた。

その他に、後に講武所の剣術師範になった直心影流の男谷精一郎がやっていた男谷道場、

³⁰ 千葉周作は、しない打ち込み剣術の技を「剣術六十八手」として体系化した。

心形刀流しんぎょうとうりゅうの伊庭軍兵衛い ぼ ぐん べ へがやっていた道場も有名であった。

剣術の競技化 ―大石進事件―

形の稽古では実戦性が薄いということで登場した「しない打ち込み剣術」であるが、これが時間の経過とともに実戦からはなれ競技化していくことになる。

江戸時代後期には、他流試合が解禁となり諸国をまわって腕試しをする武者修行を行うものが増えて、よりこの競技化に拍車がかかることになった。

有名な話が、大石進おおいし すすむ種次の武者修行である。

大石進は、現在の福岡県にあたる柳河藩の武術師範であった。彼は神陰流の剣術と大島流の槍術の先生であった。天保3年（1832）と天保10年（1839）の二回にわたって江戸に武者修行にやってきた。大石は5尺3寸（160 cmほど）のしないをつかった。その後、講武所で定められた竹刀の長さは3尺8寸（115 cmほど）であるからいかに長かったかがわかる。大石は、それまでつかわれていた「袋しない」では長さがあるためしなりすぎることから、四本の竹を組み合わせる現在の竹刀と同型のものを考案した。大石は大男であったというが、長身から長竹刀をつかって繰り出す片手での突き技で、江戸の名だたる師範たちをことごとく打ち破った。当時その実力から高名であった男谷精一郎との試合は有名である。男谷は、一回はこの突き技をかわしたが、翌日にはさらに工夫をした大石にことごとく突かれたという。大石は槍の師範でもあったため突き技が得意であった。こういった技術は、当時センセーショナルであったことに間違いない。この大石の活躍により江戸で長竹刀が大いに流行した。

現在の剣道の足遣いはこの時にできたものと思われる。長竹刀を持って右手右足を常に前にして突く、あるいは打つにしても突くように小さく打つ技術が流行し、それに伴って従来の左右の足を交互に踏み出す歩み足から、常に右足を前にして左足を引き付ける送り足、踏み込み足が行われるようになったと考えられる³¹。

しかしこの大流行した長竹刀の技術が、日本刀の技術からかけ離れたものであることは確かである。試合偏重の競技化と考えてよい。

三十三間堂の通し矢競技

武術の中で最も早く競技化したのは弓術である。

江戸時代、藩対抗の一大イベントにまでなり、大変に盛り上がっていたものとして「三十三間堂さんじゅうさんげんどうの通し矢競技」というものがある。

これは京都にある蓮華王院れんげおういんという寺院の軒下を、端から端まで矢を射通すことを競う競技である。この寺院の軒下は非常に長く約120メートルもある。軒下にある柱と柱の間が33あることから、通称三十三間堂と呼ばれている。この軒下は幅が約2.2メートル、高さが約5メートルしかない。従ってここを端から端まで120メートルもの距離を天井に当た

³¹ 堀正平は、以下のように述べている。

足遣ひの変化、柄が八寸以内の竹刀の時は、常に歩む通りで宜かつたが、長竹刀になると柄も随つて長く一尺三寸許りにもなつたので、歩んだのでは構へが動揺する、夫れを動かすまいとすれば窮屈であるから、形の様に歩んだのを止めて、右左と順に運ぶ様に変つた。

堀正平『大日本剣道史』体育とスポーツ出版社、昭和60年（1985）

らずに射通そうとすると、相当強い弓を引いて正確に矢を飛ばさなくてはならない。現在ではこれを射通せる人は少ないといわれている。

伝説によれば、平安時代後期（保元年間 1156-1159）に熊野の^{かぶらざかげん た}蕪坂源太という人が始めたとされているが定かでない。競技としては、慶長 11 年（1601）^{あさおかへい べ へ}浅岡平兵衛が 51 本射通した記録が最初であり、それから慶応 2 年（1866）まで約 250 年間もの長きにわたって行なわれていた。あまりの盛り上がりから、京都のみならず東京にも同様の施設をつくって競技が行われていた。

競技形式には色々あったようであるが、最高の華であったのが「^{ぜんどう おおやかず}全堂大矢数」といわれるもので、矢数に制限を加えず 24 時間ぶっ続けで射つづけ、射通せた数を競うというものであった。

^{じょうきよう}貞享 3 年（1886）に優勝した^{わ さ だいはちろう}和佐大八郎という人は、24 時間で 13053 本の矢を引いて、そのうち 8133 本を射通したという。単純に計算しても 6.61 秒に一本矢を引いたことになる。しかし途中で休憩もし食事もしたであろうから、もっと短い間隔で矢を引いていたことになる。

射法も特殊で、小さな腰掛に腰をおろして膝組みの姿勢から矢を射る。天井に矢が当たると失敗になってしまうため、上の空間を広くとるための工夫である。

競技者も藩の威信をかけて戦っていたため相当激しい訓練をつんだようである。また競技者だけでなく、矢を選定する人、記録員、判定員、応援要員、弓職人、照明係などが随行し、膨大な費用を費やして藩をあげて取り組んでいた。

これに優勝したものは藩の英雄であり、社会的・経済的に優遇された。もはや敵と戦う武術ではなく明らかに競技である。

講武所

江戸時代、徳川幕府は例外を除いて外国との交流を絶っていた。内戦もほとんどなく平和な時代が 260 年以上も続いた。そのことによって武芸は文化として成熟し、人間形成としての意味も含むようになり、また競技としても行われるようになっていった。

しかし、幕末になるとペリー率いるアメリカ東インド艦隊が開国を迫って来航するなど、外国からの圧力が強くなった。幕府は危機感から武備に関する改革をはじめ、その一環として武術訓練の場として講武所を開設した。

講武所においては戦場での必要性から主に剣術・槍術・砲術が重視された。砲術は洋式砲術の調練であり、剣術と槍術はもっぱら試合稽古が中心であった。指導者も家柄よりも実力を重視して選抜された。例えば剣術の指導者として直心影流の男谷精一郎や田宮流居合剣術の^{くぼたすがね}窪田清音などが抜擢されたが、柳生家や小野家などの将軍剣術師範としての家柄の者は登用されなかった。

また剣術において競技化の契機となった長竹刀を規制すべく、講武所で剣術部門のトップにいた男谷精一郎は竹刀の長さを 3 尺 8 寸と定めた。この長さは日本刀の長さ（3 尺 3 寸（約 100 cm）程度）を想定したもので、なおかつ防具を着用し小手をつけて柄を握ることから真剣より少し長めに定めたという。実戦を意識した長さの設定である。また、ある程度の長さとし重さのあるものを使用しての鍛練的効果を期待してのものであったともいう。

講武所において試合稽古ばかりが行われたことにより、それまで歴然とあった流派間の壁は取り除かれお互いの交流が進んだ。このことは明治維新以降、特に剣術が統一されて

いく一つのステップになったと考えられる。

しかしこういった努力もむなしく、徳川幕府は崩壊し明治維新をむかえ、日本は近代に進んで行く。

近・現代の武

武士階級の崩壊と武道の危機

明治維新以後、明治 4 年（1871）の廃藩置県により幕府の下部行政組織であった藩がなくなり、それまで藩から給料をもらっていた武士は失業してしまう。徳川幕府の中では士・農・工・商という階級制度があったが、これがなくなり武士階級自体が消滅してしまった。日本の歴史の中で長く政治をおこなってきた武士が存在しなくなってしまったということである。武芸を生業としていた武士階級が崩壊したことにより、武道（武芸）の存続が危ぶまれる事態となった。特に明治 9 年（1876）の廃刀令により日本刀を携行することが禁止され、剣術自体が成り立たなくなった。それにともなって剣術によって生計を立てていた剣術家も失業状態になった。

また戦いの技術としては、西洋諸国は既に優秀な火器を大量に使用しており、それまでの武芸などは戦の技術としては無用のものとなった。

日本武道最大の危機であった。

撃剣興行

こういった武道の危機を救おうと、元講武所の剣術師範であった榊原鍵吉という人物がユニークな発想をする。剣術を興行として行おうというのである。これを撃剣興行という。

剣士に勝敗を競い合わせ、これにお客を集めて見物させお金を取ろうというのである。試合の方法は、相撲のように土俵をつくり四本の柱を立てて、東西に出場する剣士たちがわかれ、呼び出しが呼び出すと中央で試合を開始するといったものであった。

最初にこの撃剣興行が行われたのは明治 6 年（1873）4 月 11 日から 10 日間である。これは大成功に終わった。その理由として考えられるのは、それまで一般庶民には縁が遠かった剣術の試合を入場料さえ払えば見ることができたということ、そして出場選手が有名剣士ばかりであったということがあげられる。

この興行の成功から次々と撃剣興行を行う者があらわれ、明治 9 年（1876）頃には、東京市内だけで 20 ヲ所余りもあったという。そうすると、観客を集めるために曲芸のような技を使ったり、芝居じみた演出をしたりするようになり、自然と人気を失っていった。

この榊原鍵吉が撃剣興行を行ったことに関しては、賛否両論ある。

賛成するものとしては、失業状態にあった剣術家が生活の糧を得ることができたという点、絶滅の危機にあった剣術の命脈を保ったという点、一般庶民に剣術を紹介できたという点で良かったとする意見である。

反対に批判する立場としては、武士の誇りの象徴であった剣術を見世物にし、その権威を失墜させたという意見、あるいは剣術の技術の本質をゆがめてしまったという意見がある。

やまおかてつしゅう 山岡鉄舟の剣術修養論

こういった動きとは全く反対の動きをした剣術家がいた。山岡鉄舟である。明治という武道自体が古臭いものであるとの扱いをされる時代において、あえて精神を練磨し優れた人格を形成する修養のために剣術に打ち込んだのである。

徹底した剣と禅の修行から、伝統的な武芸の精神論を発展させた。明治13年(1880)に無刀流むとうりゅうという流派をつくり春風館しゅんぷうかんという道場を開いた。こういった時代にもかかわらず門人は401名にも及んだ。

彼の春風館では非常に激しい稽古が行われた。有名なのが立ち切り稽古である。一人が代わる代わるかかってくる相手と稽古を続けるというものである。この荒稽古には三段階あり、最初の段階では朝から晩まで一日200回の立ち切り稽古をするというものである。次の段階では200回の立ち切りを三日間、最終段階ではこれを一週間やりぬくというものである。現在でも日本では三時間立ち切り試合というものが各地で行われているが、これらは山岡鉄舟の荒稽古を真似してのものである。生きるか死ぬかのような極限状態で発見するものがあるという。結局のところ心の問題であり、これが人間的な成長につながるであろう。鉄舟は「心の外に刀は無い」(心外無刀)ということを用いる。これは無刀流という流派名の由来でもあるが、彼にとって剣術は刀の操作ではなく心を磨くものであった。

鉄舟は明治21年(1888)に亡くなる。その後、全国規模での試合が行われるようになると、試合場面での無刀流は評価を落としていったことも事実である。

しかしいづれにせよ、山岡鉄舟は近・現代において修養論として武道をとらえた最初の人であり、現代剣道の人間形成としての教育論に大いに影響を与えた人物である。

嘉納治五郎の柔道が主導する近・現代の武道

弓が中世の武を主導し、剣が近世の武を主導したことは既に述べたが、明治維新以後の近・現代の武を主導してきたのは柔道であるといつてよい。

そしてキーパーソンとなるのが嘉納治五郎である。嘉納治五郎とは近世までの柔術を現代風にアレンジして講道館柔道を作り上げ、現在に見る隆盛の基礎を築き上げた人物である。

嘉納は万延元年(1860)に生まれ、幼少より身体が虚弱であったという。この劣等感から小さな身体のも者でも大男を投げ飛ばすことができるという柔術に興味をもち、修行をはじめた。近世の柔術の特徴は「柔能制剛」(柔よく剛を制する)といい、大きく剛健な者を、小さな者が柔らかに対応して投げるということである。嘉納はこれに惹かれて柔術を始めた。

最初、天神真楊流てんじんしんようりゅうという流派の柔術を習い、次いで起倒流きとうりゅうを学んだ。この柔術の修行の中で彼は三つの発見をしたという。それは、体力増強に非常に効果があったということ、精神的にも非常に効果があったということ、そして勝負の理法を実生活に応用できるということ、この三つである。更に彼はこの発見から、時代に相応しいものに再編すれば青少年の教育上価値の高い教材になると確信するにいたる。そして人の道を講ずるところという意味で「講道館」という柔道を創始した。

嘉納の面白いところは、身体的劣等から柔術をはじめ、激しい修行で実力をつけた後に武術家としての強さを前面に出していくのではなく、柔術の教育的価値に気付いて教育者

として活躍するところである。実際に学習院の教頭や熊本第五高等学校長、東京高等師範学校の校長などを歴任する。

そして嘉納は、自分の創始したものはそれまでの「柔術」とは違って遙かに深い意味をもつものであるから、区別する意味で「術」ではなく「道」の語を使用し、あえて「柔道」とした。この「道」という語は、体育（筋肉を適当に発達させ、身体を壮健にし、身体四肢の動きを自由にする）、勝負（実戦の勝負にかかわること）、修心（生活倫理・道徳にかかわること）にわたる人間教育を意識しての使用であるという。

彼の考え方の特徴は、柔道を人間教育の問題として取り扱ったところである。

さらに嘉納は大正 11 年（1922）に二つのモットーを掲げる³²。心身の力を有効に利用するという意味の「精力善用」と、自他共に満足を得ることが大切であるという道徳的意味を含んだ「自他共栄」である。嘉納以前の柔術が「柔よく剛を制する」という極めて技術的なことを標榜していたのに対して、いたって社会性を考慮したモットーであるといえる。

嘉納はアジア初の国際オリンピック委員などとし、近代オリンピックの父といわれるピエール・ド・クーベルタンと親交が深かった。こういった人たちとの関係から、西洋的な思想の影響をうけてこういったモットーを作り上げていったのであろう。

明治という西洋のものが全て新しく見え、近世以前の武術などかえりみられないような時代であって、これを当時の時代にあった形に焼き直しをし、そしてなにより教育の中に位置付けたところに、嘉納治五郎という人物の最大の功績がある。

嘉納治五郎の女子柔道

明治・大正期の日本はまだまだ女子がスポーツましてや武道をやることなど憚られる時代であったが、嘉納治五郎は女子が柔道をやることについて寛容であり、「柔道は女子も大いにやるがいい」と言ってみろ勧めている。

その始まりは、明治 26 年（1893）に芦屋スエ子³²が嘉納の弟子であり講道館四天王³³の一人であった富田常次郎に申し出て、嘉納の自宅庭で富田が指導したのが始まりといわれている。この時、下田歌子や嘉納の妻である須磨子らも一緒に稽古した。

講道館に女子部が創設されるのは大正 15 年（1926）のことである。昭和 9 年（1934）の鏡開き式で正式に女子部創設が発表された。この際に役員が任命され、同時に 3 名が有段者となった。

嘉納は女子の指導に関しては細心の注意を払っていたようである。男子以上に基本を正しく守らせ、形と乱取を併行して指導し、試合は勝とうとすると基本を崩す恐れがあるとして禁じた。入門も家柄や出自を考慮していたため、当初は上流階級の子女が多かった。

嘉納は晩年、「女子の柔道はわしの柔道の理想に最も近い」と言い大いに期待していたようであり、また国際化を見据えて「女子の柔道も今後とも世界的に発展するのであるから

³² 嘉納治五郎は、これよりも前の大正 4 年（1915）に柔道の定義を定めている。

「柔道は心身の力を最も有効に使用する道である。その修行は攻撃防御の練習によって身体精神を鍛練修養し斯道の真髓を体得することである。そうしてこれによって己を完成し世を補益するが柔道修行の究竟の目的である。」

³³ 講道館四天王とは、富田常次郎（筆頭入門者）、西郷四郎（明治 15 年 8 月入門）、山下義韶^{よしつぐ}（明治 17 年 8 月入門）、横山作次郎（明治 19 年 4 月入門）をいう。

英語をしっかりと勉強しなさい」と言っていたという。その意志を継いで福田啓子は、アメリカ・オーストラリア・フィリピン・フランス・カナダ・ノルウェーなど世界各地で普及指導した。

大日本武徳会の設立

明治 28 年（1895）に武道の統括団体として大日本武徳会が創設される。

大日本武徳会は、武道の奨励・普及・指導・大会の開催・武道家の表彰などの事業をおこなった。明治 32 年（1899）には平安神宮境内に武徳殿が完成。明治 35 年（1902）には、一定の資格を有する者に「範士」および「教士」の称号を与え範士には終身年金を送るという武道家優遇令を制定する。明治 38 年（1905）には武道の学校教育への正課編入の見通しから、武術教員養成所を開設した。

大日本武徳会の事業で特筆すべきは統一した形の制定である。柔術においては明治 39 年（1906）に、嘉納治五郎がリーダーシップをとり他流派の意見も取り入れながら「武徳会柔術形」が制定された。同年剣術においても三本の形が制定されたが剣術家の間に不満が多く、44 年（1911）から再度、内藤高治や高野佐三郎らが係わり「大日本帝国剣道形」が制定された。これが現在の日本剣道形である。ここでの大きなポイントは、武徳会により統一形が制定されたことによって、それまで別々に存在していた流派の統合が実現したということである。

大日本武徳会においても一つ特筆すべきは、明治 45 年（1912）に武道指導者を養成する専門学校として武術専門学校を開設したことである。大正 8 年（1919）に大日本武徳会副会長兼校長として西久保弘道が迎えらる。そこで西久保は、武術よりさらに深い意味を含んでいるとして「武術」ではなく「武道」であるということを主張し、学校名を「武道専門学校」に改名してしまった。同時に「柔術」「剣術」「弓術」という名称を「柔道」「剣道」「弓道」に変え、これの総合名称として「武道」の語を使用するようにした。武道各種目の総合名称として「武道」の語を使うように定着するのはこのあたりからである。

武道専門学校において剣道主任教授を務めた内藤高治も近代武道史において特筆すべき人物である。当時二刀の名人であった三橋鑑一郎からの求めに応じて武徳会理事であった楠正位^{しょうい}が出した「ミチノタメキタレ」という電報に心を打たれ、京都に赴いた話は有名である。明治 34 年（1901）に開催された第 6 回武徳祭大演武会で高野佐三郎と対戦した試合は、名勝負として語り継がれている。剣道の競技化を嫌い、切り返し、打ち込み、かかり稽古といった基本を徹底して行っていたといい、その荒稽古の激しさは有名である。教え子としては、後の十段、小川金之助や持田盛二、斎村五郎などがいる。

戦時下の武道

昭和 12 年（1937）に日中戦争が勃発し、日本全体が軍国主義に大きく傾倒していく。

剣道などには戦場での実戦性が求められ、屋外での野試合なども行われた。また、大日本武徳会では、真剣勝負を前提にして三本勝負ではなく一本勝負とし、竹刀の長さも三尺八寸から三尺六寸へと試合審判規定が変えられた。

学校教育においては、昭和 16 年（1941）に「国民学校令」が公布され、小学校 5 年生以上の男子に体錬科武道が必修となる。教授方針の第一として「体錬科ニ於テハ身体ヲ鍛錬シ精神ヲ練磨シテ豁達剛健ナル心身ヲ育成シ献身奉公ノ実践力ニ培ヒ皇国民トシテ必要ナ

ル基礎的能力ノ練磨育成ニカムベシ」と明文化され、武道による教育において求められる人間像が軍国主義に著しく傾倒する。

同年 12 月に太平洋戦争が勃発する。

体錬科武道の実施は 5 年足らずの期間であったが、戦時下日本における軍国主義を象徴するものであり、以後武道に対する負の印象を強く与えたことは確かである。

最後の陸軍大臣であった阿南惟幾^{あなみこれちか}大將は、終戦の日の早朝「一死以テ大罪ヲ謝シ奉ル」の遺言を残して割腹自殺をするのであるが、その二日前に当時陸軍士官学校や陸軍省で剣道を指導していた斎村五郎師範に願い出て特別に剣道の稽古をしていることが報告されている。剣道の稽古により最期に心の整理をしたのであろうことは容易に予想ができる。戦時下の武道、特に剣道は、実戦の技術ということよりは、日本人特に軍人の精神面に大きく作用したものと考えて間違いないであろう。

太平洋戦争後の武道の禁止と復活

日本は、昭和 20 年（1945）敗戦により終戦をむかえる。その後、昭和 27 年（1952）まで、アメリカを中心とする連合国軍の占領下におかれる。

軍事色を一掃するということから武道は全面的に禁止され、大日本武徳会は解散させられる。

特に剣道は、戦争に加担した部分が大いとして厳しい対応がなされた³⁴。柔道や弓道は、連合国軍将校たちに愛好家が多かったことなどもあって比較的好意的にみられており、スムーズに復活を果たした。昭和 24 年には、全日本柔道連盟と日本弓道連盟が結成された。これに対して剣道は復活するのに相当苦勞した。まずは剣道としてではなく「しない競技」として活動を再開する道をとった。「しない競技」とは、フェンシングなどを参考にしてルールや用具などを工夫し、スポーツ的なイメージを前面に出したものである。

「しない競技」とは以下のようなものであった。

- ・使用する「しない」は、従来の四つ割の竹刀ではなく、竹の先を細かく割り、それに布や革の袋をかぶせた「袋しない」を使用した。
- ・防具は軽装なものを使用する。
- ・稽古着・袴ではなくズボンとシャツを着る。
- ・競技は一定区間内で行う。

³⁴ A 級戦犯 最期の剣道―地福義彦氏、聞き書き

地福義彦氏は、大正 3 年（1914）11 月 4 日生まれである。警視庁で助教をされるなど剣道の専門家としての道を歩んでこられ、昭和の剣聖といわれた持田盛二先生の愛弟子であり、剣道復活後の第 2 回全日本剣道選手権大会に出場するなど、剣の腕前では相当に名の知られた方である。以下、氏の談である。

巣鴨刑務所に行けと言われて防具を担いで行ったら MP がいて、中に入れと言われて。中にカマボコ兵舎があって、兵舎の中はきれいな板張りになっていた。そこには刑の執行を間近にひかえた A 級戦犯の人たちが、向こうに東条英機ほか十数名いたと思う。その前で別の警察機関から呼ばれてきた人と剣道の試合をした。彼らが絞首刑になる前に剣道の試合が見たいと GHQ に所望したためだという。試合は小手をとって地福氏が勝った。試合の後、東条英機とは握手をしてもらった。戦後、日本がアメリカを中心とした連合国軍の占領下におかれ、剣道が GHQ の民間情報教育局（C I E）の指示のもと禁止されていた時代のことである。通常では考えられない、驚くべき、知られざる昭和剣道史と言える。

- ・競技は、一定の時間内に多く得点したものを勝ちとする時間制を採用する。
- ・反則を定め、反則を犯した者には罰則を加える。
- ・足がらみ、体当たりの禁止。
- ・三人の審判をおき、多数決で得点の採否を決める。

こういった工夫をほどこした上で、先ず昭和 25 年（1950）に全日本^{しない} 撓 競技連盟が結成され、次いでサンフランシスコ平和条約が発効した年である昭和 27 年（1952）に全日本剣道連盟が結成される。昭和 29 年（1954）に全日本撓 競技連盟は全日本剣道連盟に吸収され消滅していく。

その後、復活を果たした日本の伝統的な武道は競技として、あるいは公教育の場にも定着していく。

新しい武道の誕生と導入

現在武道として行われているものには、江戸時代以前からの伝統をもつものと、近・現代になってから誕生したもの、あるいは海外から導入されたものがある³⁵。

近・現代になってから誕生したものとしては、先ず合気道がある。^{あいきどう} 合気道の開祖は植芝盛平（1883～1969）である。投げ技、関節技などを中心とするが、通常試合は行なわず主に形による練習に終始している。植芝盛平は、明治・大正・昭和と生きた天才武術家、大東流^{たけだそうりゅう} 武田惣角（1860～1943）³⁶に一時師事した。

次に少林寺拳法をあげることができる。^{そうどうしん} 宗道臣（1911～1980）が、自らが中国大陆において学んだ拳法をもとに工夫し、太平洋戦争後の昭和 22 年（1947）に創始したもの。突き・蹴り・関節技を中心とする。中国少林寺の武術とは同名であるが直接関係はない。

海外から導入されたものとしては銃剣道がある。銃剣道は、剣道具に似た防具をつけて木製の銃剣を模した木銃を使い、決められた部位（左胸部と喉）を突きあう競技である。フランスから伝来した洋式銃剣術に日本の槍と剣の技術があわさって出来たという説明がされている。

その他に日本の武道として認識されているかどうかは疑問が残るところであるが、中国武術である太極拳^{たいきょけん}なども広く行なわれている。太極拳は、現在は敵を倒す武術というよりは健康増進をはかるいわゆる養生的な性格をもつものとして普及している。その歴史には謎が多かったが、近年、屈国鋒氏などの優れた研究³⁷により明らかになりつつある。中国の太極拳は民間武術にその起源があるという。そして中国民間において発生した土着宗教で

³⁵ 日本武道協議会加盟競技団体

柔道・剣道・弓道・相撲・空手道・合気道・少林寺拳法・なぎなた・銃剣道（計 9 団体）

³⁶ 今ト伝ともいわれた武田惣角は、敵の力を無にしてしまう合気という技術を発明し技法を体系化して大東流合気武術を創始した。武田惣角の高弟に佐川幸義（1902 - 1998）という不世出の武術家があり、合気の技術を継承し発展させた。武田惣角は定めた道場はもたず全国を廻って指導したが、弟子で惣角と共に各地を指導したのは佐川幸義ただ一人である。佐川は昭和 29 年（1954）1 月に武田惣角の長男・宗清と三男・時宗の推挙により大東流合気武術第 36 代宗家となる。その後、昭和 31 年（1956）1 月に武田時宗と念書を交わし、家督としての宗家は武田家に返上して、自らは合気の術を継承する者という意味の「宗範」となる。その後、合気の技術は佐川派大東流において継承されている。

³⁷ 屈国鋒：養生武術の形成過程に関する研究－民間武術から太極拳への変遷を中心に（筑波大学大学院人間総合科学研究科体育科学専攻・平成 19 年度博士論文）

ある道教とかかわり、生命を養う養生の性格が含まれるようになる。特に養生を求めた原始道教団体の反乱により、養生と武術が一体化したともいわれている。その後この拳法の武術的側面と養生的側面は、その時代の社会情勢等々によって紆余曲折を経ることになる。しかし 1850 年代に楊露蟬（1799～1872）によって、この武術の伝承の場が農民の蜂起や山賊の襲来が多い農村から都会である北京に移ると、安定した社会環境からこの拳法の武術的側面は後退し、逆に養生の性格が時代の流れに適合して現在のような養生武術となったと考えられている。

現代グローバル社会における武道

日本発祥の武道は、現代グローバル社会においてもはや日本だけのものではなく、世界中に普及され、各々の文化の中で発展している³⁸。

武道が世界に出ていった時、各地の文化的な背景から、日本国内では想像できなかった反応がみられ様々な事態が発生している。

まず、武道の教育としての機能についてストレートに受け入れられにくいということがある。教育の機能が精神へのはたらきかけであり人間形成を目的とすることは言を俟たない。日本において各武道種目はいずれも人間形成を謳っており、我われはこの武道の教育的な側面を何の疑いもなく受け入れているし、これが武道の大きな特徴であると信じている。しかし、これが海外、特にキリスト教社会においては理解が難しい。彼らの文化圏では、人々の道徳教育を担い人間形成に資するものはキリスト教に代表される巨大大宗教である。そういった文化的・思想的背景の中で、人を投げ、竹の棒で人の頭を叩き、手や足で相手を殴り蹴るといった武道が、なぜ人間形成とつながるのか理解できないのも高所から俯瞰してみるとよくわかる。

海外で武道を教える指導者が、現地の人からなぜこの国で武道を教えるのかと問われ、日本では常套句となっている人間形成のためと答えたところ即座に拒否されたという。自分は武道の技術は習いたい日本人になりたいわけではないとまで言われたという。戦いの術であった武道が教育として位置づけられるまでには、日本において長い歴史の中で育まれた思想的な積み重ねがあったことを理解する必要がある。

次に、心と身体の関係についての考え方が全く違うということがあげられる。

³⁸ 以下のように各競技における国際的連盟も組織され活発に機能しつつある。

国際柔道連盟：International Judo Federation (IJF) 1951 年設立

国際剣道連盟：International Kendo Federation (FIK) 1970 年設立

国際弓道連盟：International Kyudo Federation (IKYF) 2006 年設立

国際相撲連盟：International Sumo Federation (ISF) 1992 年設立

世界空手連盟：World Karate Federation (WKF)

1985 年に世界空手連合が IOC に加盟

1993 年に世界空手連合から世界空手連盟に改称

国際合気道連盟：International Aikido Federation (IAF) 1976 年設立

少林寺拳法世界連合：World Shorinji Kenpo Organization (WSKO) 1972 年設立

国際なぎなた連盟：International Naginata Federation (INF) 1990 年設立

銃剣道：令和 6 年度（2024）事業計画において国際銃剣道連盟の設立を記している

既に述べてきたように、日本の武道では生死をかけた戦いの経験から、心と身体が密接にかかわっていることを自覚して、この関係を重視しつつ心と身体を一体のものとして考えてきた。これを「心身一如」（心と身体を一つの如くする）といい、日本武道最大の特徴といえる。しかし、この考え方が特に西欧において受容されにくい。西欧はルネ・デカルト以来、心と身体を別々に分けて考える「心身二元論」が思考のベースにある。こういった世界観の中で、日本武道の「心身一如」はやはり理解が難しい。

以上あげたように、武道が、キリスト教社会、心身二元論社会に入ってしまった時に、文化的思想的な摩擦があるということである。

しかし近年、武道が海外に伝わり時間を経て、また現地における指導者の努力もあって、少しずつ様子が変わってきている。

2007年に東欧ハンガリーにおいて、武道を青少年の道德教育に利用しようとする国家プロジェクトが持ち上がった。これには、1989年にはじまる東欧における革命・体制転換³⁹により、西側から資本主義経済が急激に流入し、若者の間でお金だけが価値があるものだという思考が蔓延したことにより、道德意識が著しく低下したという事情がある。このことに対する危機意識から、既存の宗教ではなく日本伝来の武道に活路を見出そうとしたプロジェクトである。このプロジェクト自体は、その後政局がかわったことにより頓挫したが、この事例には海外において武道による教育的効果を認めるような意識の萌芽がみられる。

次に筆者が経験し、研究論文の題材としても取り扱った事例を紹介しておく。

ハンガリーのブダペストで開催されたハンガリーカップという東欧を中心に20数カ国から200人ほど剣道家が集うイベントで、剣道に関する文化講演をした際に、参加していたあるクロアチア人の武道家が積極的に話しかけてきた。その日の講演のテーマは近世初期における剣豪の心法論についてであった。彼が言うには、自分はユーゴスラビア紛争の時にスナイパーであったが、峠で敵を待ち伏せし、いざ敵兵を狙撃しようとする目の前に白いブラインドのようなものがかかったようになり撃てなくなる、今日の先生の話はそれをどう解決するかという話ですよ、興味深く面白かった、と。私は非常に困惑し、動揺もした。自分は外国に人殺しの技術を教えに来ているのか、と。私たちが平和な時代の武道をしているということをはじめて自覚した。

その後、彼を対象とした事例研究を行った。彼は、戦後、悪夢を見続け、睡眠障害を起こし、思い悩んで自殺未遂までする。精神的に相当のダメージを受けていたが、医療機関にかかることは無意味であると感じ、宗教に頼ることもせず、最終的に武道（居合）の稽古に没頭する。一晩中居合の一本目「前」を1000本抜くなど、非常に鍛錬主義的な稽古を続け、精神的な障害を克服し人間性を回復した。この事例は、海外において武道による教育効果が有効に機能することを示すものである。

更に興味深いこともわかった。先に武道が求める心には二つあることを述べた。一つは敵と対峙した際の心であり、もう一つは倫理・道徳的な心である。彼は、戦後すぐには武道によって得られる精神性はあくまでも実戦性（殺傷性）に関わるものであると述べていたが、それから修行を重ねて15年たった時に綴った回顧録では、修行の過程そのものに意味を見出すようになり、さらに倫理・道徳的な心を語り、武道を good person あるいは better person になるシステムだと述べるようになる。つまり、生死の境と近い立ち位置では、二

³⁹ それまでの共産主義から資本主義へと社会が大きく変わった。

つある心のうち前者が先に現れ、時間の経過とともに後者の人間形成につながる心が出現することがわかった。日本においては 2 つの心があたかも同時に存在しているように認識されているが、上記のように二つの心が顕現化するのに順序があるということは、平和な時代の武道だけ実践していたのではわからないことである。彼は、我われの祖である剣豪が歩んだ過程を追体験したとも考えられる。

以上、現代のグローバル社会における武道を真剣に考える示唆にとんだストーリーであるといえよう。

日本武道の概念

日本武道協議会では、昭和 62 年（1987）に「武道憲章」を制定し、武道を以下のように説明している。英訳も含めて全文引用する。

武道憲章

武道は、日本古来の尚武の精神に由来し、長い歴史と社会の変遷を経て、術から道に発展した伝統文化である。

かつて武道は、心技一如の教えに則り、礼を修め、技を磨き、身体を鍛え、心胆を鍊る修業道・鍛錬法として洗練され発展してきた。このような武道の特性は今日に継承され、旺盛な活力と清新な気風の源泉として日本人の人格形成に少なからざる役割を果たしている。

いまや武道は、世界各国に普及し、国際的にも強い関心が寄せられている。我々は、単なる技術の修練や勝敗の結果にのみにおぼれず、武道の真髄から逸脱することのないよう自省するとともに、このような日本の伝統文化を維持・発展させるよう努力しなければならない。

ここに、武道の新たな発展を期し、基本的な指針を掲げて武道憲章とする。

（目的）

第一条 武道は、武技による心身の鍛錬を通じて人格を磨き、識見を高め、有為の人物を育成することを目的とする。

（稽古）

第二条 稽古に当たっては、終始礼法を守り、基本を重視し、技術のみに偏せず、心技体を一体として修練する。

（試合）

第三条 試合や形の演武に臨んでは、平素錬磨の武道精神を発揮し、最善を尽すとともに、勝っておごらず負けて悔まず、常に節度ある態度を堅持する。

（道場）

第四条 道場は、心身鍛錬の場であり、規律と礼儀作法を守り、静粛・清潔・安全を旨とし、厳粛な環境の維持に努める。

（指導）

第五条 指導に当たっては、常に人格の陶冶に努め、術理の研究・心身の鍛錬に励み、勝敗や技術の巧拙にとらわれることなく、師表にふさわしい態度を堅持する。

（普及）

第六条 普及に当たっては、伝統的な武道の特性を生かし、国際的視野に立って指導の充実と研究の促進を図るとともに武道の発展に努める。

The Budō Charter

(Budō Kensho)

Budō, the Japanese martial ways, have their origins in the age-old martial spirit of Japan. Through centuries of historical and social change, these forms of traditional culture evolved from combat techniques (*jutsu*) into ways of

self-development(*dō*).

Seeking the perfect unity of mind and technique, *budō* has been refined and cultivated into ways of physical training and spiritual development. The study of *budō* encourages courteous behaviour, advances technical proficiency, strengthens the body, and perfects the mind. Modern Japanese have inherited traditional values through *budō* which continue to play a significant role in the formation of the Japanese personality, serving as sources of boundless energy and rejuvenation. As such, *budō* has attracted strong interest internationally, and is studied around the world.

However, a recent trend towards infatuation just with technical ability compounded by an excessive concern with winning is a severe threat to the essence of *budō*. To prevent any possible misrepresentation, practitioners of *budō* must continually engage in self-examination and endeavour to perfect and preserve this traditional culture.

It is with this hope that we, the member organisations of the Japanese Budō Association, established The Budō Charter in order to uphold the fundamental principles of *budō*.

ARTICLE 1: OBJECTIVE OF BUDŌ

Through physical and mental training in the Japanese martial ways, *budō* exponents seek to build their character, enhance their sense of judgement, and become disciplined individuals capable of making contributions to society at large.

ARTICLE 2: KEIKO (Training)

When training in *budō*, practitioners must always act with respect and courtesy, adhere to the prescribed fundamentals of the art, and resist the temptation to pursue mere technical skill rather than strive towards the perfect unity of mind, body and technique.

ARTICLE 3: SHIAI (Competition)

Whether competing in a match or doing set forms(*kata*), exponents must externalize the spirit underlying *budō*. They must do their best at all times, winning with modesty, accepting defeat gracefully and constantly exhibiting self-control.

ARTICLE 4: DŌJŌ (Training Hall)

The *dōjō* is a special place for training the mind and body. In the *dōjō*, *budō* practitioners must maintain discipline, and show proper courtesies and respect.

The *dōjō* should be a quiet, clean, safe and solemn environment.

ARTICLE 5: TEACHING

Teachers of *budō* should always encourage others to also strive to better themselves and diligently train their minds and bodies, while continuing to further their understanding of the technical principles of *budō*. Teachers should not allow focus to be put on winning or losing in competition, or on technical ability alone. Above all, teachers have a responsibility to set an example as role models.

ARTICLE 6: PROMOTING BUDŌ

Persons promoting *budō* must maintain an open-minded and international perspective as they uphold traditional values. They should make efforts to contribute to research and teaching, and do their utmost to advance *budō* in every way.

また日本武道協会は、平成 16 年（2004）に以下のあげる「こども武道憲章」を制定している。

こども武道憲章

武道は、日本古来の武勇を尊ぶという精神を受けつぎ、長い歴史の中でつちかわれ、発展してきた伝統文化です。

武道は礼儀正しさを身につけ、技をみがき、心身をきたえ、りっぱな人になるための修業の方法です。

わたしたちは、技の稽古や試合の勝ち負けだけを目的にするのではなく、武道を正しく理解して、このすばらしい日本の伝統文化を大切にしなければなりません。

これからも武道を愛し、修業をつづけていくために、わたしたちが心がけなくてはならないことを「こども武道憲章」として掲げ、これを守ります。

（目的）

第一条 武道は、技をみがくことによって心身をきたえ、強くたくましく、勇気と思いやりと正義感をもった、社会に役立つ人になることをめざします。

（稽古）

第二条 稽古をするときは、先生の教えや礼儀を守り、基本を大切にし、技だけではなく、心と体も共にきたえるよう、一所懸命にはげめます。

（試合）

第三条 試合や演武では、ふだんの稽古の力を出しきってがんばり、勝ち負けや結果だけにこだわらず、節度ある真剣な態度でのぞみます。

（道場）

第四条 道場は、技をみがき、心と体をきたえる場所として、規則や礼儀を守り、清潔と安全を心がけます。

(仲間)

第五条 道場の仲間を大切に、お互いに協力し、はげましあいながら、楽しく稽古し、さらに多くの仲間をつくります。

現在日本で「武道」という語は、様々な武道種目の総合名称として使用されている。

武道の種目として、現在日本武道協議会に加盟している団体としては、柔道、剣道、弓道、相撲、空手道、合気道、少林寺拳法、なぎなた、銃剣道の九団体である。この他にも近年、中国拳法である太極拳や朝鮮半島で誕生し発展した跆拳道なども日本国内において盛んに行なわれている。大きな意味でこれらも含めて、様々な武道種目の総称が「武道」である。

「武道憲章」の文面からもわかるように、現在、日本における「武道」は「伝統性」、「文化性」、「目的としての人間形成」の三つの特徴をもって捉えられている。長い伝統をもち、その伝統の中で培われてきた文化性を有し、その文化性の一つとして特に人間形成を目的とするものとして見られているということである。

しかし近年「武道」の概念が拡大したことによって、必ずしも日本における伝統を有しないものも含めるような傾向がある。例えば合気道や少林寺拳法は近・現代になって発生したものであるし、銃剣道は洋式銃剣術の要素が大きい。太極拳や跆拳道はいうまでもなく外来の格闘技である。

こういった現状も踏まえて考えると、現在の日本における武道は、日本において伝統的に培われてきた文化的な考え方のなかで行なわれている、格闘形式を残しつつも精神性を重視し、人間形成を目的として行なわれているもの、と考えてよいだろう。

剣と心

-刀剣の思想-

酒井 利信(筑波大学)

I. はじめに

日本人のアイデンティティーとは何か。

わたしたち日本人の心の奥底に、脈々と流れるものがあるはず、と少なからず誰もが思っている。恐れずいえば、世界に冠たる日本文化の聖なる独自性が確固としてある、というのが私の信念でもある。

それを剣の思想の中に見つけようというのが本書のねらいである。

唐突に剣の思想を持ち出したが、これは剣を単なる武器としてではなく、ある種の神聖性をもつものとしてみる思想のことである。

では、現代の社会でこれを窺うことのできるものがどの辺りにあるのだろうか。

まずは武道であろう。異論のないところであると思う。

これとは全く趣が違ってみえるものであるが、三種の神器さんしゆじんぎのひとつに剣が含まれている。皇位の標識であって、昭和天皇がお亡くなりになり現在の天皇が即位されたときに「剣璽等承継しょうけいの儀」としてこれが儀礼的に受け継がれた。

また記憶に新しいところでは、秋篠宮ご夫妻あきしののみやに悠仁親王ひさひとしんのうがご誕生になったときには、「賜剣しけん」といって天皇陛下から御守刀をさずかる儀がとり行われた。

守刀というのは日本に古くからある習慣で、刀剣の徳によってその身を守護するといったものである。本来は誕生とともに与えられ、男子であれば節句のときにそれを腰に差してお宮に参り、花嫁は懐剣をもって結婚式をあげるように、一生を通じて持ち主を守り、最後に死んだときに冥土への旅立ちをも守る、といったものである。

また別に信仰や宗教にかかわることとして、神社のご神体として剣がまつられている場合もある。他にも普段あまり意識されることはないが、じつは随所に散見される。

これらは現代の社会において個々別々に存在しているかのようにもみえるが、じつは有機的につながっていて、長い歴史の中で文化的に複雑にからみあいながら一種の重層性をなしてきた。重層性といえはわかりにくいかもしれないが、ここにあげたような実に雑多に見える事柄は、単独で存在していることはなく、古いものは消えることなく新しい観念を作り出す力となって、精神の低層で力強く影響を与えつづけているということである。

こういった文化的な積み重ねのヒダを、一枚ずつ解き明かしながら進んでみようというのが本書の試みである。

ではどの辺りから話をはじめるのがよいか。私の最大の思いとして、武道を日本文化史のなかに位置づけて理解したいという願いがある。その契機としての剣の思想である。武の担い手であった武士は、中・近世において単なる戦闘員ではなく、為政者として七百年近くも国を治めてきた歴史がある。その武士には単なる乱暴者ではなく、人の上に立つべき人格を備えもつことが求められた。文尊武卑の大陸文化にくらべ、武が長きにわたって一国の指導的立場にあったことは東アジアのなかでも特殊である。これが日本文化の複雑さであり面白さでもある。後年、”The Sword, the Soul of the Samurai”（刀剣は武士の魂）といったのは新渡戸稲造であるが、武士は刀剣の徳をもって心を磨いた。武道における刀剣の思想、これの積極的な理解なしに日本文化の理解はありえない。従来、見過ごされてきた視点である。背後にはじつに深遠な精神文化史の積み重ねがあるのだが、この先、本書における壮大な探索の始点をここに置こうと思う。

では終点をどこにするか。刀剣を最もシンプルにとらえれば武器である。しかし、中世

以来武器としての実用性はるかに高い鉄砲は、日本人にとって神聖なものとはなりえなかった。それどころか最新兵器である鉄砲から剣へと、逆戻りさえした。*Giving up the Gun*『鉄砲を捨てた日本人』の邦訳で有名なノエル・ペリンは、この理由のひとつとして刀剣が大きな象徴的意味をもっていたことをあげている。彼の興味はこの逆戻りの現象を軍縮の先例としてあげることのようだが、このことはさて置いて、剣の象徴性に注目した点は考えるに値する。しかし本質はその先にある。剣の象徴性が成り立つには神話的なイメージが不可欠である。剣と鉄砲の本質的な違いは神話の有無にある。最終的に古代神話にまで遡らざるをえない。

更にこれが終点ではなく、その源流にまでさかのぼろうと考えている。古代朝鮮さらには中国にまで思いを馳せ、東アジアの彼方を到達点としたい。このことにより日本神話の特徴も浮かび上がってくる。これが本書の最大のオリジナリティーでもある。

始点と終点だけ示したが、ほかに三種の神器や信仰宗教についても取り上げる。じつに雑多にみえる諸相であるが、これらをあえて全体として思想史的に体系づけることなく、比較的断片的に取り扱っていきたいと考えている。より学術的には、『日本精神史としての刀剣観』として論理体系を突き詰めた論考を発表しているのでこれに譲る。

本書の目的は、あくまでも読者諸賢に日本人のアイデンティティーを剣の思想の中に、各々の感性にしたがって確認してもらうことである。

Ⅱ．武と剣

武の鳥瞰図

十七歳にして京の清水寺で真剣の勝負に勝って以来、真剣をつかつての試合が十九度、戦場を踏むこと三十七度、一度も不覚をとったことはなく、木刀をつかつての試合など数百度に及ぶといえども、切り傷、突き傷など一カ所も負うことなく、矢による傷を六ヶ所うけた以外には一度も敵のつかう武器に当たったことはない。およそ討ちとった敵は二百十二人ともいわれる。五百年來無双の英雄である。

というのは『卜伝百首』にいう、塚原卜伝のことである。

塚原卜伝、いかに強かったか。まさしく日本武道史に燦然と輝く剣の英雄である。

歴史小説や講談に登場する塚原卜伝のごとく剣の英雄に胸を躍らせ、彼らに日本人としての誇りさえ感じ、さらにその剣の妙技にこそ武における粋のようなものを感じるのは私だけではないであろう。

しかし、剣は武の歴史のなかでつねに主役を演じてきたわけではない。

ここでは話の取りかかりとして、ひじょうに大雑把ではあるが「武の鳥瞰図」を描いておこうと思う。

武は様々な顔をもっている。どういった顔か、この字の意味を考えるとわかりやすい。

武という字は、会意文字といっていくつかの意味を持つ部分が合わさってひとつの意味を形成している。現在、もっとも一般的にいわれているのが、武とは「戈+止」で「戈を止める」という意味であるという説である。諸橋轍次が著した『大漢和辞典』にも「干戈の力により、兵乱を未発に止める」と書かれている。つまり主眼はあくまでも武力の抑制であり、そのために正義の武力を用いるといったニュアンスである。平和主義の象徴のような顔をしながら武力を正当化する不思議な理屈である。

しかし武の本来的な意味は違うとする説もある。武が「戈+止」であることは同様であるが、「止」の解釈が違う。「止」は「あし」のことであるとする説である。地面を踏みしめる足首を表す象形文字で、^{あし}趾の原字であるとか、歩の略形であるとかいった説明がされる。歩の上半分、足の下半分もこの形である。つまり武とは「戈をもって^{ほこ}止で進む」ということで、武力をもって荒々しく前進していくという実に殺伐とした意味である。人間の動物としてのもっとも本能的な部分を表した字であるともいえよう。人間には理性があり動物とは違うとの声が聞こえてきそうであるが、残念ながら有史以来現在までわれわれ人間の世界に戦いが絶えたことはない。私も武は「戈を止める」ものであってほしいと考えているが、どうもこの字の本来的な意味は「^{ほこ}戈をもって^{あし}止で進む」ことのようなのである。この説については藤堂明保の名著『「武」の漢字「文」の漢字』に詳しい。

もうひとつまったく違った観点からこの字を解釈することもできる。「武は舞である」とする説である。「舞」とは「無+舛」であり、「舛」も足に関係するようであるが、舞うときの足の形であるとか、舞形を示すといった説明がなされる。前出の藤堂によれば、無いものを足ぶみして神前におねだりするという意味であるという。いずれにしても神を祭る神事にかかわることである。神々に五穀豊穡や戦勝など様々なことを祈願して舞うのである。天岩屋戸神話で、岩窟に隠れてしまった天照大神を招きだそうとアメノウズメが伏せた槽を^{あめのいわやと}踏みとどろかせて舞う^{あまてらすのおみかみ}様子は、鎮魂祭において巫女が神懸りして舞い神々と交信す

る様を描写したものであり、まさしく神事としての舞である。これが武と同じであるという。相撲節会が古来神事と結びついたものであったことは良く知られるところであり、また現在でも神社の奉納演武会などのように神前に武を奉納する行事があることなどから、十分に理解できる解釈である。

武の意味を三つあげたが、私はこのうちどれが正しくてどれが正しくないといった考え方をすべきではないと考えている。本来的にはとか、原初的にはということはある、いずれもそれぞれの時代を象徴する武の捉え方である。

では剣の思想の観点から、武の歴史を、ひじょうに乱暴ではあるが、古代、中世、近世（江戸時代）、近現代に時代区分して整理してみたい。

刀剣が他の金属文明と同じように中国大陆から伝わったのは、紀元前三世紀末つまり弥生時代初期であるという。当時、大陸と日本列島では相当に文化程度に差があった。例えば始皇帝が秦王朝を樹立したのが紀元前二二一年、高祖が前漢王朝を創始したのが紀元前二〇二年である。そのころ日本列島は、ようやく縄文時代から弥生時代に移行したところである。金属器というはるかに高度な文明が大挙して列島に押しよせてきたのである。相当のカルチャーショックがあったであろうことは予測できる。事実、その後何世紀もの間、依然として石器が使用され、金石併用時代が続く。つまり長い間、金属器を使いこなしていない。

日常をはるかに越えた剣は、自然な成り行きとして神格化さえされた。これを祭器という。剣をつかった技術については、『古事記』や『日本書紀』などといった古代神話をあつかう文献にみられはするものの、ひじょうに単純な技術の描写に終始している。剣は武器としてというよりはむしろ祭りごとの道具、つまり祭器として重用されたのである。古代呪術王の流れをくむ天皇家は、当時祭りごとの道具として使っていたであろう剣、祭器としての剣を、現在でも三種の神器のひとつとして伝えてきている。剣の神事とのかかわりは、このあたりに遡ることができる。

古代の神事において剣は重要であった。つまりこの時代の武は舞と同様に神事にかかわるものとしての性格を強くもつものであった。当然、シャーマンが祭器である刀剣をもち舞をとまって神々と交信したであろうことは容易に予想がつく。「武は舞である」という先の解釈は、古代の武を象徴する捉え方である。

つぎに、中世といっても長い時代をひとくくりにして述べるのは心苦しいが、紙面の都合上あえて論じれば、この時代は“戦国乱世”の言葉に表徴されると考えてよいであろう。武が術としてもっとも実用性をもっていた時代と考えてよい。明日死ぬかもしれないような殺伐とした状況が続くなか、綺麗ごとが通用する雰囲気は考えにくく、まさしく「戈をもって止で進む」つまり武力をもって荒々しく前進していくといった考え方が当時の武を象徴する捉え方であったろう。

当時の武は、後の時代のように剣が専門だとか弓が専門だとかいってられる時代ではない。戦いは、馬に乗り弓を射て、槍で突き、刀で斬り結んで、組み伏し、首を取るといったもので、敵を倒すためにあらゆる武術を身につけていなくてはならず、いわゆる総合武術であった。そのなかでも武士のことを「弓矢執る身」というように、総合的な武を弓が主導していたと考えてよいであろう。源平の戦いの最中、屋島の合戦で扇の的を見事に射落とした那須与一のエピソードは有名であるが、騎馬武者の秀でた弓の技量は武門の誉れであった。

まだまだ術として剣は前面に出てこない。

転機は天文十二年（一五四三）の鉄砲伝来にある。武器としてはるかに優秀な機能をもつ鉄砲は、中世日本の戦いを大きく変えた。長篠の戦いで織田信長と徳川家康の連合軍が三千挺の鉄砲をもって武田の騎馬隊を撃破したことはよく知られる。武器としての新旧交代を思わせる出来事であるが、その後、鉄砲が武を主導することはない。爆発的に生産され普及したことも確かのようにあるが、ノエル・ペリンがいうように日本人は鉄砲を捨てた。

一般的に考えれば、ひじょうに不思議な現象である。その原因としてはいくつか考えられるが、重要なことは長く戦国の世において尊敬の的であった武将、つまり鍛え抜かれた優秀な武士が、一介の足軽が遠く離れたところから撃った一発の砲弾に倒れることを、中世武士道は許さなかったということであろう。「^{ほこ}戈をもって止^{あし}で進む」そのなかに仕方、やり方が重視されるようになっていたということである。それをのちに武士道とも呼んだ。何に価値を感じるかということで、およそ合理性ではわりきれない部分である。なにかなく精神の問題、心の問題である。心のあり方を重くみていた中世武士にとって、合理的かつ無機質に尊敬すべき相手を殺すことのできる鉄砲の存在はすぐわなかった。

ここに登場するのが剣である。結論を先取りしていえば、剣は日本人の心を象徴するものである。心とのかかわりのなかで機能する。なぜ心を象徴できるのかといえば、古代神話のなかで出来上がった神話的イメージが剣には定着していたからである。剣と鉄砲の違いは神話の有無にある。剣が武を主導するのはおもに近世、江戸時代においてである。

中世が戦国乱世であったのに対して、近世は概して天下泰平。中世の武術が総合武術的であったのに対して、近世の武術は分化され専門的であった。平和な世であるからこそ専門の武術に専念できた。ひじょうに洗練された技法、心法に関する理論体系も生まれ、『五輪書』や『兵法家伝書』に代表される名著も生まれた。殺傷性排除の観点から型の文化を取り入れ、武は芸道化された。近世にいたって武は熟成されたといっても過言ではない。ここでの主役は剣である。

しかしここにひとつの矛盾が潜んでいる。近世武士は世を治める政治家であると同時に、武をなりわいとする戦闘員としての側面をも持ち続けているということである。平和な時代が実現したなかで武を修練することの大義が必要であった。それが「^{ほこ}戈を止^とめる」という理屈である。この平和な世を守るため、兵乱を未発に止めるものが武であり、為政者たる武士はこれを万人のためという大義のもとに修練した時代である。この「^{ほこ}戈を止^とめる」ものが剣であった。

とはいえ特に後半は、外見上の体裁をかざるようになった型稽古から脱皮はしたものの、実戦の役にはたない競技へと傾倒していったことも忘れてはならない。

以上の経緯を踏まえて、近現代において武は嘉納治五郎らの奮闘などにより、日本文化の至宝としておおくは教育の中に位置づいている。柔道が近現代の競技武道全体を主導していることは現状から明らかであろう。

嘉納の手法は、武を西洋的思考によって焼き直すことであった。近代オリンピックの父といわれるクーベルタンらとの親交が彼の国際感覚を育てたものと思われるが、江戸時代以前の武が純日本的であるのに対して、近代化、西洋化された側面をもつようになったことにも注意すべきである。このことは、「柔^よ能く剛を制する」近世柔術が、「精力善用」「自他共栄」という社会性をも考慮した理念をモットーとする柔道に変容したことに象徴され

る。

はるか遠い目線からひじょうに乱暴な鳥瞰図を描いてみたが、術としては未熟である反面「武は舞である」との信仰宗教的な理解が特徴的であった古代の武、弓が主導し「^{ほこ}戈をもって^{あし}止で進む」ことを専らとした中世の武、剣が主役を演じ「^{ほこ}戈を^と止める」ことにおいて平和な時代における存在意義をしめした近世の武、柔道が主導しまったく新しい時代の武の在り方としておおくが教育のなかに根づいた近現代の武という図式である。

武の中における剣の思想というものを考えるには、「^{ほこ}戈をもって^{あし}止で進む」時代から「^{ほこ}戈を^と止める」時代への過渡期に注目するのが適当であろう。なぜなら、この時代に剣が武の主役を演じる契機があるからである。

ちょうどこの時代、必然ともいえるが、現代にも名をとどろかせる傑出した剣豪が多く現れている。剣が輝きを見せはじめたその時代、塚原ト伝が現れ、やや遅れて宮本武蔵が登場する。

剣豪伝説と神

宮本武蔵

十三歳にして新当流の有馬喜兵衛という剣客に打ち勝ち、十六歳で但馬の国の秋山^{なにがし}某という強力の者をも打ちたおした。二十一歳で都にのぼり天下に名のおった者たちと勝負して全てに勝利し、諸国をまわって様々な流派の剣術家たちと六十余度も戦ったが負けたことがなかった。これが十三歳から二十八、九歳までのことである。

『五輪書』冒頭部分で、武蔵が自らの若き日を綴ったとされるものである。塚原ト伝と並び称される日本武道史上最大のカリスマは、やはり相当に強かった。

日本刀を手にしたとき、その迫力たるや凄まじいものがある。金属器特有の深い輝きとそのなかを感じられる神霊が宿ったかのような神聖さ。同時にそれとは相反する不気味さ。

これをもって敵と斬り合う真剣勝負に勝つということはどういうことか。よほど敵よりも技量が優れているか、それとも生とか死とかといった問題に鈍感あるいは無関心な狂人かであろう。しかし武蔵やト伝のように勝ち続けるということになれば、単なる狂人ではかなうはずもなく、超人的に他を圧倒していたであろうことは容易に予想がつく。剣の技術だけではない、精神面においても。

武蔵は『五輪書』において自らの生涯をかえりみ、六十度あまり剣の試合をして勝ち続けてきたが、三十歳をこえて自分がこれまで勝ってきたのは生まれつき武の才能に恵まれていたためか、他流が未熟であったためか、いずれにせよ自分が剣の道を極めたためではないことに気づいた。朝に夕に鍛錬をつづけ、剣の真髄を会得したのは五十歳のころであった、と懐述している。

十三歳で人を斬り殺している武蔵は、ある意味で生とか死とかに考えのおよばない狂人であったのかもしれない。これが三十を越えてある種の行き詰まりを感じたのであろう、本当の修行に入り五十にして極意を得たという。

しかし宮本武蔵という人物、じつに謎の多い剣術家である。かの『五輪書』でさえ武蔵の筆によるものであるのか疑問視する声さえある。彼が三十歳から極意を得るまでの二十

年間、どのような修行を積んだのかは今のところ不明である。

一方、塚原ト伝については彼が極意を得るにいたった修行の様子が伝説として伝えられている。

ト伝は実の父親から鹿島の地に古くから伝わる鹿島中古流を学び、養子に行ったさきの養父からてんしんしょうでん かとり天真正伝香取神道流を学んだといわれている。『鹿嶋新当流剣術正統略伝』に、ト伝は父から剣の指導を受けて幼いころから技術が達者であったが、いまだ本当の妙技を会得していないことを憂いていることが記されている。武蔵と同様、幼いころから優れていたがそれが本当の強さでないことに気づき、行き詰まりを感じていたことがうかがえる。

そして彼は本当の修行に入るのであるが、『鹿嶋新当流剣術正統略伝』や『兵法自観照』などにはその苦行の様子が描かれている。ト伝は鹿島神宮に一千日ものあいだこも籠り、剣の修行に打ち込む。つまり参籠である。われわれも願いがあれば神に手を合わせるが、これは究極の神頼みといえようか。いや単なる神頼みではない、剣の苦行を実践しながらの神頼みである。その結果、夢のなかで神からのお告げがあり「一ひとつの太刀」という極意を悟った。いわゆる参籠による開眼である。

想像を絶する苦行であったろう。ト伝が天下無双の剣豪となるにいたった、いわゆる剣豪伝説である。

時代は多少前後するが、塚原ト伝と同様に中世日本の後半に名を馳せた剣豪として愛洲あいす移香いこう斎久忠や飯篠長威いいたちちう いさいえなお斎家直、上泉伊勢守秀綱かみいずな いせのかみひでつなといった人々がいる。いずれも近世江戸時代以降の剣術の礎をきずいた人達である。彼らも同様に剣豪伝説をもつ。

まずは愛洲移香であるが、彼は陰流の流祖として知られる。日本剣術流派には三大源流といわれるものがあり、陰流と神道流そして中条流がそれにあたる。つまり愛洲移香は、もっともメジャーな流派の創始者ということがいえよう。伊勢の愛洲氏の出身であり、若くからおおいに暴れまわり海をこえて明国にまで渡ったといわれている。

このことと直接に関係しているとは考えにくい、明王朝の軍事家として有名な戚継光せきけいこうという人が著した『紀効新書』(一五八四年成立)のなかには陰流の目録が記されている。戚継光は倭寇と戦った英雄であることから、そのなかで陰流の目録を得たのであろう。

いずれにせよ、中国にまで渡ったといわれる愛洲移香の若き日の暴れぶりは相当であったということである。それがやはり行き詰まりを感じたのであろうか、ひとつの伝説を残している。『本朝武芸小伝』や『新撰武術流祖録』によると、愛洲移香は日向の鶴戸神宮の岩屋に参籠し凄まじい苦行をした。その結果、霊夢によるご神託、つまり夢のなかで神のお告げをうけて極意を悟り、愛洲陰流を創始した、とされている。長享元年(一四八七)の頃と伝えられる。これもいわゆる参籠開眼の伝説である。

次に飯篠長威であるが、彼は神道流の創始者である。すでに述べたようにこれも日本剣術三大源流のひとつである。下総国香取の人であり、信じがたいが長享二年(一四八八)一〇二歳まで生きたといわれる。彼も例外ではなく若いときの武勇伝は数多ある。彼の伝説は『本朝武芸小伝』や『新撰武術流祖録』のほか『鹿嶋新当流剣術正統略伝』や異色なところでは柳生十兵衛三厳が著した『月の抄』などにもみることができる。

多少記述内容に違いがあるもののおおよその内容は、幼少の頃から刀槍の術を学び精妙な技術をもっていたが、なお深いところを会得しようとして、鹿島・香取両神宮に一千日ものあいだ祈請しつつ苦行を重ねた。その結果、夢のなかにご神託をうけて極意を得、てんしん天真正伝香取神道流をおこしたというものである。いうにおよばずこれも参籠開眼伝説である。

上泉伊勢守は、愛洲移香から陰流の教えを受けている。享禄二年（一五二九）のころである。『本朝武芸小伝』には、上泉の参籠開眼伝説も記されている。上泉は京都の下鴨神社に参籠し、これも霊夢により極意を得て新陰流を創始したといったものである。

いずれも剣豪にまつわる参籠開眼の伝説であるが、史実としての信憑性ということになるとかなり疑わしいところはある。しかし、これらの伝説からわれわれが読むべきことは別にある。たとえば、塚原ト伝は別としてほかの剣豪にまつわる参籠開眼伝説を載せている『本朝武芸小伝』は、日夏繁高^{ひなつしげたか}という人が正徳四年（一七一四）に著したものである。この史料から読めることは、これが書かれた江戸時代中期の人々がもつ剣豪像である。中世期後半のこれら剣豪たちが史実としていかに生きたかということはすでにわからなくなっていることが多い。しかし、脈々とつづく流派の源流にいた剣豪たちに、当時江戸中期の人たちがもっていたであろうイメージはここからうかがい知ることができる。

では参籠開眼の伝説から知ることのできる剣豪像とはいかなるものだったのか。これら剣豪伝説が語るものは何だったのか。

ここで語られていることは、剣豪が本当の強さを獲得するにいたったプロセスである。宮本武蔵という一時代のカリスマですらそうであったように、塚原ト伝も愛洲移香も飯篠長威も上泉伊勢守も幼少から相当に強かったようであるが、おそらくはこの段階では生も死もない野生児であり、もしかすると狂人であったかもしれない。いや多分そうであっただろう。若輩のころの強さは本物でないことに自ら気づき、行き詰まり、本当の修行に入っていく。現状から抜け出したい、本物になりたい、そのための苦行であり、これを成しえたものだけが真の意味での極意を得られ、後世剣豪として語り継がれていった。ここで語られている参籠開眼の伝説は、この超越のプロセスを語ったものである。

すでに明らかなように、これら剣豪伝説には同様のストーリーが存在する。

まず特徴的なことは、いずれも神々から極意を授かっていることである。彼らが求めているものは人間の能力をある意味こえたものであろう。それゆえ神々から授かるものであった。これは偶然に神々から教えられるものではなく、修行者がそれを意図していたと考えるのが正しいであろう。なぜなら彼らは一様に神社という特殊な場における苦行を自らの意思で行なっているからである。神々との接触が可能な場、それが鹿島神宮であり鶴戸神宮であり香取神宮であり下賀茂神社であり、彼らは自らこの場をえらんで一千日もの参籠修行を行なったのである。

神々とのつながり、ここに武の表情のひとつがあった。

もうひとつ特徴的なことは、彼らは神々と直接接触していないということである。かならず夢を介して極意を授かっている。神々と人間の接触は容易なことではない。それを可能にするのが神社という特殊な場であり、さらに夢という設定である。夢を介して神々と交信をするという考え方は、実は日本ではかなり古くからある。『平家物語』のなかで、平清盛が厳島神社に参詣した際、夢のなかで銀の蛭巻^{ひるまき}をした小長刀を賜り大明神^{じんむ}から悪行がないよう戒められた話などはその典型といえよう。また後に紹介するが神武東征伝説にも、夢を介して天上界にいる神々と接触するという描写がなされている。

この夢という設定は修行者の意図にかかわらず現れるものであり、極意を得て剣豪と称されるようになるかどうかの不確かさはここにある。叶わず消えていった修行者が数多いことは確かであろうが、参籠開眼伝説で語られる超越のプロセスの最終段階はこの夢の機能にある。自ら志をもち何千日の苦行をしようとも、夢のお告げがなければ神々とのつ

なかりは得られず、結果超人的に他を圧倒する技量を獲得することはできなかったともいえる。

神の意思次第ということであろうか。神々とのつながり、このことが本書におけるひとつの大きなテーマである。

しかし、つねに神の意思次第か。このあたりに武と剣の思想をつなぐ根本的な問題が潜んでいる。

塚原ト伝と^{ふつのみたまのつるぎ} 劔 霊 劔

劔霊劔。ト伝と神を結びつける力をもつ特別な劔である。

劔豪塚原ト伝を生んだ地盤は特殊である。鹿島神宮を中心とした劔の文化が、古くから脈々と育まれてきた地である。国^{くに}摩^{なづ}真^ま人^{ひと}という人が現在の茨城県鹿嶋にある高天原という地に神壇を築いて祈り、「神妙劔」という優れた劔の妙術を考案したのが始まりとされている。これを「鹿島の太刀」といって鹿島神宮に仕える神官たちが習い伝えてきた。時代とともにこれを鹿島上古流、鹿島中古流と称してきたが同一系統のものである。

少し鹿島神宮について説明しておく必要があるだろう。関東最古の社といわれ、祭神タケミカヅチを祭る。『古事記』や『日本書紀』といったいわゆる記紀神話に記されている、神武東征伝説^{じんむとうせい}におおいに関係する。この伝説にみられる劔の思想については後に詳しく触れる機会があるが、ここでは大雑把に理解しておきたい。初代天皇ともいわれる神武天皇が国土を平定しようと東へ東へと戦いを進める最中、天皇自らもそして彼の軍隊も倒れてしまい絶体絶命の窮地に追い込まれる。そこで天上界からタケミカヅチという神が、自分のもつ劔霊劔を夢を介して天皇のもとに降して助けたという話である。その後、国土統一を成し遂げ見事に初代天皇となった神武天皇は、国家成立に大恩のあるタケミカヅチをその感謝の気持ちから大和よりはるか東国である鹿島の地に祭ったのが鹿島神宮であるという。

国摩真人という人物、『鹿嶋新当流劔術正統略伝』によれば、鹿島の大神の劔である^{ふつのみたま} 劔 霊 劔の神術を後世に伝えるために高天原に神壇を築いて祈った、ということである。ここでいう鹿島の大神とは、鹿島神宮の祭神であるタケミカヅチのことである。このタケミカヅチという神、本来は雷神であるが、武の神、劔の神ともいわれる。この神のもつ劔霊劔の術を伝えたものが鹿島の劔ということになる。

この鹿島の劔を、代々鹿島神宮の神官であった吉川家が伝承してきた。吉川家は、ト占を職務とする家柄であり、本姓を^{うらべ}ト部^{とべ}といった。ト伝はこの吉川家の次男として生まれる。名は朝^{ともたけ}孝^か。後に実家の本姓であるト部の一字をとってト伝と称した。次男であった塚原土佐守安^{やすもと}幹^{かん}のもとへ養子にいき、新右衛門高^{たか}幹^{かん}と名を改める。ト伝は実父である^{あきたか}覚^{かく}賢^{けん}から鹿島の劔を習い、養父から神道流を習った。豊富な実戦経験から相当の腕をもっていたと伝えられるが、いまだに真の妙術を会得していないことを憂いて先に紹介した鹿島神宮での参籠修行に入る。霊夢による開眼によって極意「^{ひとつ}一の太刀」を得て、新当流という自流を創始したということである。

塚原ト伝とは、このように特殊な地盤が生んだ劔豪である。

ト伝が生んだ流派、ト伝の技を伝えるもの、それが新当流という流派である。

ここで、当時の武芸流派の特徴についてすこし触れておきたい。

はるかに高度な技術をもつ天才的人物の出現により、その技術を求めて人が集まり、当人がその技術を伝えようとしたとき、師弟関係からなる特殊な集団として流派が成立する。流派が長く存続していくためには、その教習体系が整っていることも必要である。

武芸流派の最大の特徴は、徹底した秘密主義をしいていたということである。流派の存在意義は、よそにはない技術をもっているということに他ならない。したがってその技術が他に流れることを極端に嫌う。そのため入門するときに神文誓紙しんもんせいしを書く習わしがあったようである。神仏に誓う起請文のことである。あの徳川家康でさえ、新陰流の柳生宗厳むねよしに入門を申し入れるのに神文誓紙を差し出している。印可（教習課程の最終段階）に達するまでは親子といえども他言することはなく、もしこれに偽るようなことがあった場合には日本中の神々から甘んじて神罰を受けることを誓ったものであった。当時すでに屈指の戦国大名であった家康が、実力は相当にあったにせよまだ柳生の里で修行する一介の剣術家にすぎない柳生宗厳に入門をするにしてもである。徳川幕府が成る前、文禄三年（一五九四）五月三日のことである。

さらに流派内にあってさえも、本当の極意は教えなかった。人物を見誤って教えれば、その技で自分が殺されるかもしれないというのが当時の武芸の厳しさである。何でも教えるような流派であれば、逆にたいした技術ではないともいえよう。

しかし、誰にも教えなければ極意は途絶え、流派自体が存続しなくなる。それゆえ、一人にだけ教えた。それを一子相伝いっしそうでんという。新当流の場合も極意である「一の太刀」を代々ただ一人にだけ伝えた。それをとくに唯授一人ゆいじゆいちにんといった。しかし、この一子相伝、唯授一人が失敗した場合、せっきくの流派の極意は永遠に消滅することになる。

『本朝武芸小伝』には、すでにおおいに名を馳せていたト伝が、京に上り將軍足利義輝および義昭に剣や槍の技術を伝授したと記されている。これが史実であるかどうか怪しいところもあるが、それほど名声であったことは事実であろう。『武芸小伝』は続いて、ト伝に学ぶものは多かったがそのなかでも傑出していた、伊勢の国司であった北畠具教卿きたばたけとものりに「一の太刀」を伝えたこと、ト伝の高弟であった松岡兵庫助もト伝の妙技を会得して後に徳川家康に「一の太刀」を伝授したことを記している。塚原の家系を継いだのは養子である塚原彦四郎幹秀であるが、ト伝は既に唯授一人の「一の太刀」を北畠具教に伝えていることから彦四郎にこの極意を伝えることはなかったという。彦四郎はト伝の死後、北畠をいつわってこの極意を見せてもらったという逸話も残っている。

この「一の太刀」という技、いろいろ調べてもどうもわからないことが多すぎる。出自からしていろいろである。その後この技については様々な人が想像をたくましくし小説などでいろいろと書いているものの、どうも早い時期から技術の詳細についてはわからなくなっているというのが事実のようである。つまり流派の秘密主義的性格が招いた不運の実例といえよう。

実際の技術としてはである。

しかし技にかかわる剣の思想は伝わっている。

もともとこの地には鹿島神宮を中心としてタケミカヅチを祭り、この神のもつ師霊剣をつかう技術を伝える文化があった。国摩真人が悟った技術はこれであり、『鹿嶋新当流剣術正統略伝』にいうように「これはすなわち後世において一の太刀といわれる技術で、当流

において唯授一人の極意とするもの」であるという。つまり後世「一の太刀」といわれる国摩真人のつかった実際の技術は、タケミカヅチという神が劔霊剣をつかう神術と同じという考えである。また、そう観念することにより実現された超人的な技であったのだろう。それを伝える土壌がト伝の生まれ育った鹿島にはすでに用意されていた。この技術をふたび得て自らのものにしたのがト伝ということである。それゆえに中興の祖といわれる。

ト伝は参籠開眼においてタケミカヅチから神術を授かるのであるが、重要なことはこのタケミカヅチという神とのつながりである。タケミカヅチは自らのもつ劔霊剣を使う技術を教えたということになる。

「一の太刀」について『兵法自観照』では次のように説明している。「神史にいうところによれば、タケミカヅチは出雲の国の伊那佐という浜に降り立ち、波うち際に^{とつかのつるぎ}十握剣を逆さまに突きたててその切っ先に^{あぐら}胡坐を^{おおくにぬしのかみ}かいて座り大国主神に問うた。これが一の太刀の位と伝えられる」。有名な国譲り神話の一説であるが、多少説明が必要であろう。天上界にいる^{あまてらすおおみかみ}天照大神は下界を自分の子孫に統治させようと考えたが、その前に下界を治めていた大国主に国を譲ることを承諾させる必要があった。この交渉にあたったのがタケミカヅチであり、この神は下界に降り立って特別な剣の霊威により見事に国譲りの交渉を成功させたというものである。ここで登場する十握剣とは、すなわち劔霊剣のことをさす。劔霊剣の神聖性を述べるにはかならず持ち出される神話である。先に紹介した鹿島神宮の由来におおに関係する神武東征伝説も、タケミカヅチがこの国譲りにおいて下界を平定した経験のある劔霊剣を、自分のかわりに下界の神武救出にあてた話である。

「これが一の太刀の位である」という。ここにはタケミカヅチという神にかかわる神話上の技術と、実際のト伝の「一の太刀」という技術をつなげる思想がある。

現代の合理主義では理解できない夢物語。しかし、当時こういった考え方はよくされた。事実、ト伝に先行する国摩真人の技はタケミカヅチの神術と同じものとして想われていた。逆に当時、これほどの思い込みがなければ、日本刀をもつての真剣勝負に勝ち続けるほどの技術はありえなかったのではないか。

タケミカヅチの神術とト伝の「一の太刀」をつなぐ接点に位置づけられるのが劔霊剣である。この霊剣はそれだけの神聖性をもって受けとめられていなくてはこの役は果せないが、それを可能にしているのが古代神話で語られるこの霊剣のイメージである。日本人にとって神話的イメージの影響は思いのほか強い。それゆえに現在でも、劔霊剣はタケミカヅチの象徴として祭られている。劔霊剣は、神々と人間、具体的にはタケミカヅチとト伝、神話上の技術と現実の技術をつなぐものである。

神々とのつながり。武が古来、信仰宗教と結びついてきた契機はここにあるのだが、塚原ト伝の場合、神とのつながりを保障するものが^{くさなぎのつるぎ}劔霊剣であった。草薙剣とならび、日本二大霊剣といわれるもののひとつである。

ト伝は、自ら意図して鹿島神宮に一千日も参籠し、幸運にも夢に神のお告げを受けて極意を悟ることができた。さらに彼にはもうひとつ、神々とのつながりを確約するものがあったということである。それが劔霊剣である。

この霊剣とてただ確約はしない。一千日もの苦行が前提であることにも注意すべきであろう。

武における剣の思想がようやく姿を現しはじめた。

剣術のなかの辟邪の呪術

みたまのつるぎまじふる た ち
霊 剣 呪 振 の 太 刀

字をみただけでもおどろおどろしいが、新当流の剣による呪術のことである。

多く伝えられている参籠開眼伝説の史実としての信憑性はさして期待できないことは前に述べたが、ト伝の参籠から開眼にいたる伝説は他のもののひな型になっているのではないかとさえ思えることがある。多少言い過ぎているが、それほどこの鹿島という地は独特の性格をもっている。第一にひじょうにシャーマニズム的である。国摩真人の開悟にいたる伝説しかり、ト伝の参籠開眼伝説しかりである。

シャーマニズムとはおおむね、シャーマンを媒介として神々（霊的存在・超自然的存在）と交渉する宗教現象である、といった説明ができるであろう。シャーマンは神や精霊と直接接触して特殊な能力を獲得する。ト伝の参籠開眼伝説は、タケミカヅチという神と接触することにより超人的な技術を獲得したことを語るものであり、まさしくシャーマニズム的である。以前、ト伝はシャーマンであったと言ってきびしいご批判をうけたことがある。なるほど、ト伝自身は剣術家であり宗教者ではない。しかし、シャーマンの要素があったことは確かであろう。

シャーマニズム的世界観のなかで、神々の神秘的な力をかりて、あるいは神々との接触によりえられた特殊な能力を発揮する技術を呪術という。新当流では古くから呪術を使った。

これまでに剣術における呪術についてはあまりいわれることがなかった。わからなかったというのが本当のところであろう。しかしある史料によりこれが明らかになった。

『兵法自観照』という史料がある。現在も新当流の道統を継いでいる吉川家に伝わる文書である。これは天保十三年（一八四二）に大月関平という人が、新当流の真髓を相当のボリュームをもって書き記したものである。大月関平は文化九年（一八一二）に、当時の家元であった吉川常応つねまさから「唯授一人」の称号を受けた人物である。彼は常応から、新当流の初歩から奥位にいたるまで詳しく書き記して道場へ納めるよう命じられた。再三辞退したものの、強く乞われて記したものが『自観照』である。この史料により、通常は徹底した秘密主義から知りえることのない流派の真髓を、われわれはうかがうことができるのである。その意味で非常に貴重でありまた特殊である。

この『兵法自観照』に剣による呪術のことが記されている。

『自観照』は大部の著であるが、そのなかに「不開伝霊剣呪振太刀大秘書」という巻がある。この一卷は、呪文のようなものが随所にみられひじょうに解説しにくい、内容はたいへんに珍しく貴重なものである。

以前に鹿島神宮の奉納演武会で「霊剣呪振の太刀」という演武を見たことがある。のちに吉川家の道場にお邪魔してお話をうかがったところ、『自観照』を参考にして復元したものであるとのことであった。

これは「呪振」というだけにいわゆる呪術である。「ここに居て彼を制する、刃を血塗らずして」なされる技術であると記されており、実際に刀で敵を斬る技術ではなくやはり呪術である。呪術とは、magic art、つまり魔法の技術とでもいえよう。現代の近代化された

社会を謳歌しているわれわれにはなかなか理解できないが、日本刀をもつてのまさしく真剣勝負。同じ土俵で戦っている、相当に力がちがっていても数パーセントは負ける可能性がある。負けは死を意味する時代。数パーセントの確率であっても死ぬわけにはいかない。生き抜くためには敵と土俵をかえることである。尋常の技術から魔法の技術への転換ができれば。かれらが切に求めた魔法の技術。それが「霊剣呪振の太刀」である。

技術の流れはいったん途絶えたものの、「一の太刀」のようにまったくわからなくなったということではなく、『自観照』にその動作が記されている。

実際の細かな動きについては知るよしもないが、記述にそって理解すると、太刀を両手にとり、真直ぐに立ち、両足をそろえて剣を構える。頭上には天神あまつかみを足もとには祇神くにつかみを意識して、太刀の柄をにぎる。気海丹田を意識しながら左手を太刀の半ばにつけ、やまいを踏むように砂摺りして左足を前にだし、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。

流派の特徴はほかにはない技術であるが、さらにいえばその技術にたいする特有の考え方に特色があるともいえる。ものごとをどう考えるかによって技はまったくちがってくる。「霊剣呪振の太刀」という呪術にかんする考え方をよくあらわしている文章がある。

「霊剣呪振の太刀とは、すなわち武甕槌たけみかづちのおおかみ大神のふつのみたまのつるぎ 師 霊 剣 のことをいう」。

つまり「霊剣呪振の太刀」とは、タケミカヅチという神のもつ師霊剣による呪術であるということである。呪術とて一種の技術である。ここには神の技術と現実の技術をつなげる考え方、神と人を師霊剣によってつなぐ考え方がみられる。それゆえに剣による呪術が可能である。

「一の太刀」が成立した思想背景と同じである。

こういった考え方は、神々との交渉を前提とするシャーマニズム的な土壌があるからこそなせるわざである。

そして『自観照』では次の話がつづく。

「イザナギとイザナミの両神が黄泉国よみのくにに降りていったときに、八人の雷神を剣を振る呪術で追い払ったことが、呪剣を振ることの起源である」。

これは記紀神話にみられるいわゆる黄泉国神話といわれるものである。剣が呪術につかわれるほどのものであることの根拠を、古代神話にもとめる考え方である。

この記述からもうひとつわかることがある。ふつう呪術には豊作を祈っての雨乞いから治病や除霊、延命長寿にいたるまでさまざまなものがあるが、剣をつかつての呪術とは、雷神を追い払うという描写がしめしているように、災いをもたらすものを退ける呪術である。

『自観照』いわく「逆神を亡くし、軍災を払う」ものである。これを邪を辟けるという意味で「辟邪へきじゃ」といている。

霊剣呪振の太刀。新当流における剣をつかつての辟邪の呪術である。

我も斬り彼も斬る剣

剣の術は敵をたおすというだけの単純なものではない。最大の敵は自己の内にある。内

にある邪念を剣で斬る。これができなければ敵はたおせない。近世における武の本質はここにあるかもしれない。

新当流の『兵法自観照』におさめられている「不開伝^{みたまのつるぎまじふるの} 霊 剣 呪 振 太刀大秘書」のなかに、「剣の舞、祓の伝」という興味深い箇所がある。これについて「剣をもってヒラヒラと祓いヒレヒレと清める」といった内容が仮名で書かれている。ヒラヒラ、ヒレヒレとは、剣をもつての舞の様子を表現しているのであろう。なんのために舞うのかといえは禊ぎのためであるという。禊ぎはいうまでもなく身の内にある穢れを祓うことであり、その意味で邪を辟ける辟邪^{へきじゃ}といえよう。これも一種の呪術であるが、ここでは対象が自己の内にむいていることに注目すべきである。この呪術、剣をもって舞うことにより効果がえられるという。神事と深くかかわった「武は舞である」との解釈が思いおこされる。新当流のシャーマニズム的な呪術の一種である。

もうひとつ注目しておきたいこととして新当流には、「冤剣^{おんけん}」という所作がある。『自観照』のなかに記述があるもののどうしても理解できない部分であったが、取材してうかがったところによると、両手で剣を胸の前にたててもち、手首を返して刃を自分のほうにむける動作をいうらしい。自分の心の中にある穢れを斬る意味があるということである。

しかし斬るべき相手は自分の内にある心であるから、実際に斬るわけにはいかない。観念的に斬るということになる。

こういった剣をつかつての呪術は、神道の影響をおおいにうけた新当流にきわだってみられるものであるが、新当流に目がとまりすぎても片手落ちであろう。他に目をむけてみたい。

正徳五年（一七一五）に井沢蟠龍^{いざわぼんりゅうし}子^しが書き記した『武士訓』には、つぎのような一節がある。

「霊剣は決断をあらわす。このうえなく剛健で正しく無欲であることを象徴する。内にある私欲やよこしまな心を滅し、外にある邪惡暴逆の賊を成敗するものである」。

霊剣をもって斬るべき対象は二つある。ひとつは外敵であり、もうひとつは自己の内にある邪心である。

このフレーズはそっくりそのまま『兵法自観照』にも取りこまれている。『武士訓』は、貝原益軒の『武訓』や片島武矩^{たけのり}の『武備和訓』とともに江戸時代の代表的な武士道書である。『自観照』にも記されていることとあわせて考えると、当時そうとう広まっていた考え方と思われる。

剣をもって“我も斬り彼も斬る”とでもいった技術があったということである。

つぎに示現流に目を移してみたい。示現流は、東郷肥前守重位^{しげかつた}を流祖とする。飯篠長威の神道流を源流とするが、新陰流とも縁が深い。簡素であるが実戦的な技をつかうことを特徴とする流派である。

示現流には、流儀を総括的に書き記した『示現流聞書喫緊録^{しげんりゅうきんきききんろく}』という大部の著がある。天明元年（一七八一）に久保七兵衛紀之英^{きのゆきひで}が著したものである。

『喫緊録』には、「太刀は敵を切断し殺すものであるが、敵を殺すよりも先に自分の内にある三毒^{さんどく}を殺し、心を正しくしてから太刀をとり敵を殺しなさい」といった内容が記されている。三毒とは仏教用語で、貪（むさぼること、欲深いこと）、瞋（怒り）、痴（おろかなこと）のことであるが、剣術の場面での心のあり方を仏教用語をつかって説明しているだけであり、おおよそ邪心や邪念ていどの理解でよいと思う。「剣術よりもわが一身を主宰

する本心に害をなす三毒を切断する義剣の術を学びなさい」とも書かれている。ここには身体をつかさどるものが心であるという考え方がみてとれる。

こういった考え方は示現流に特有のものではない。真剣をもって敵と対すれば心に様々な変化がおこるのが普通である。現代の剣道でも驚・懼・疑・惑といった心の状態を四つの戒めとしているが、安全性を確保された中での打った打たれたの比ではない不安定な心が生じることは容易に予想できる。恐れることもある、疑うこともある、びびることもある、逆にあなどることもあるだろうし油断することもあるだろう。近世の剣術家たちは、こういった心の状態が自らの身体の動きに多大な影響をあたえることを経験からしっていた。そしてこのことをもっとも重視した。『喫緊録』の「一身を主宰する本心」といった表現は、このことをよくあらわしている。幕府のお家流となった新陰柳生流の柳生宗矩が書いた『兵法家伝書』などは、全編にわたってしつこいぐらいに心の問題を解いている。何ものかにとらわれる心を嫌い、この理想的でない心を「病」といってこれをいかに克服するかを述べている。心の問題は近世剣術において解決すべき最重要課題であった。身体と心の密接なかわりを前提にしてである。

よくデカルト以来の西洋的思考を心身二元論、日本的な思考を心身一元論ということがあるが、そういった簡単なことではない。少なくとも江戸時代の剣術にかんしては、身体にたいして心を区別する感覚はつよくある。したがって身体と心は同じものではない。身体と心を区別する意識はあるがその関係性がつよいことを認識して、これを同時に解決しようとするのが近世の武の特徴である。西洋医学のように肉体を単なる物質としてはとらえない。そこに心があることを知っている。びびれば足がすくむし、過度に緊張すれば体がふるえることもあるし、汗をかくこともあるし、顔面蒼白になることもある。逆に平常心が保てれば自由に動きまわることもできる。肉体が心と別に存在しているのであればこういったことはおこらない。失敗が死と直結するだけに剣術家はこの身体と心の関係性に敏感であった。そして剣の修行の中で、心と身体の問題を同時に解決しようとした。それゆえに「心身一如」（心と身が一の如く）なのである。

示現流では、身体に多大な影響をあたえる理想的でない邪心や邪念を「心の義剣」によって斬れと教える。剣の思想を前提とした心の問題へのアプローチである。新当流の場合、ふつのみたまのつるぎ師 霊 剣 という具体的な霊剣のイメージがあった。これは古代神話に根拠づけられもしていた。しかし『示現流聞書喫緊録』にいたっては、心の剣で斬れという。心を斬るのはこれも心である。

ここでは剣は心の象徴であるといった説明ができるが、ではなぜ剣が自己の内にある心を斬ることができるのか、心の象徴になれるのか。

肥前平戸藩主であった心形刀流しんぎょうとうりゅうの松浦静山はその著書『剣攷』のなかで、次のように書いている。

「剣は内にあつて利剣という。神仏が剣をもつのは人を殺すにあらず。心の邪気を切り払って悪念をなくすための剣である。これを心の利剣という」。

心の利剣で悪しき心を斬るという同様の思考であるが、これが心の利剣である根拠を神仏の剣であることに求めている点に注目したい。神仏とのつながりによって認識されている剣の神聖なイメージがあることを物語っている。明確に認識されているかどうかは別として、これが近世の剣術にかかわる剣の思想である。

新当流という特殊な地盤、シャーマニズム的な土壌がなくても、一般に定着した思想で

あるといってよいだろう。

時代小説のなかで華々しく活躍する剣の英雄たちに憧れすら感じるが、実際の真剣勝負などそんなに綺麗で格好の良いことばかりであったはずはない。日本刀をもって敵に対したときに生じる不安定な心。それにもましてト伝や武蔵のように勝ちつづけてきたとなれば、その数だけの生命の否定があったわけで、遺恨もある。またいつ自分が、いままで殺してきた人たちと同じように無惨な死かばねになっているとも限らない。それが次の瞬間かもしれないという恐怖心もあったろう。武の直面するもっとも醜い部分かもしれない。かれらが参籠修行に入ったのは、単なる刀を振るテクニックを求めてのことではなかったであろう。実際にかれらが悟った極意もそうでなかったはずである。かれらが求め獲得したのは心の技術であった。

自己の内にある最大に厄介な敵をどう克服するか。ある流派では禅の思想をとり入れたし、ある流派では山伏の修行方法をとり入れた。そしてひとつの方法として、剣の思想による剣のイメージをもった解決もはかられていたということである。

“我も斬り彼も斬る剣”である。

剣による人格形成

武道をやれば礼儀正しくなる。

よくいわれることであるが、はたして本当にそうか。現状をみれば、かならずしもそうでないことも目にする。武道は人を立派な人間に育てるものだという単なる思いこみか。剣道では竹刀で頭を叩き合い、柔道では人を投げて首まで絞める。そういった格闘形式の運動競技と人間形成。どういったつながりがあるというのか。

武は本来「^{ほこ}戈をもって^{あし}止で進む」ものであったように、戦いが本質である。敵との戦いのなかでの心のあり方を重視する。ややもすると負けたくない、勝ちたい、死にたくない、生きたい、そのために剣をこうつかいたい、こういう作戦で戦いたい、などなど様々なことに心がとらわれる。これが身体の動きを邪魔する。こういった心を克服し、理想的な状態へと操作するのが武術における心の問題であり、いいかえると精神性でもある。これが人間としていかに立派な心をもっているかという倫理や道徳にかかわる精神性の問題とすりかえられて考えられている。

実はこのすりかえは現代の問題ではなく、江戸時代からすでにあった。

このことをよくあらわしている一文が『示現流聞書喫緊録』にある。

「太刀は敵を切断し殺すものであるが、敵を殺すよりも先に自分の内にある^{さんどく}三毒（三つの煩惱、^{とん}貪・^{じん}嗔・^ち痴）を殺し、心を正しくしてから太刀をとり敵を殺しなさい。—中略—考えてみると当流派を修行するものは、心の利剣をもって、きわめて短い間でさえも貪（むさぼること、欲深いこと）嗔（怒り）、痴（おろかなこと）の三毒を胸のなかに宿さず、つねにそれを切断している。これは日常の発言や行動にも通ずる。善いことをしてそれが人に知られなくても憂いてはいけない。憂いがすぎれば貪欲となる。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。悔いがすぎれば嗔怒となる。貧乏であつても嘆いてはいけない。愚痴となる。学問をし知識をえて行いを正しくし、礼儀を軽んじては

いけない。自分に敵対するものを打ち倒す剣術よりも、自分の身体をつかさど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」。

前半部分はずでに引用した箇所でもあるが、自らの内にある邪心を斬りすてたうで敵にむかいなさいという教えであり、まさしく敵と対したときの実戦における心を問題にしている。これが後半部分になるとかなりニュアンスが違ってくる。憂いたり、悔いたり、嘆いたり、礼儀を軽んじたり、といった日常の言行にかかわる心を戒める教えであり、これを斬る義剣の術を学べとっている。人としていかに立派であるかということにかかわる心の問題である。同じ心を問題としながら心の内容にすりかえがみられる。

このあたりが武というものを考えるうえで一番不思議なところであり、また一番おもしろいところでもある。

じつは武には別の心をあつかう二種類の精神性があるということである。

戦いの際の心を問題にするのはわかるが、ではなぜ倫理や道德にかかわる心をも問題にするようになったのか。

武術は武士によりとり行なわれてきた。江戸時代、武士は士農工商という身分のなかでもっとも上に位置し、人々を治めていく指導的立場にある存在であった。さかのぼれば鎌倉幕府が成立して以来七百年近くもの長きにわたって政治を執り行ない国を治めてきた。人を斬る技術にたけているだけでは単なる乱暴者である。その能力だけで人がついてくるはずもなく、まして国を統治することもできない。皆から尊敬される人として、武士として立派な人格がもとめられた。武士は武をなりわいとする者であり、人格形成をも武術の修行を通じて行なってきたところに特徴がある。このことが戦いの際の心のみならず、倫理や道德にかかわる心をも問題にするようになった経緯である。二つの精神性といったが、正確には二つ目の人格にかかわる心の問題が派生してきたといえる。

この心を理想的な状態にするために、つまり立派な武士の心をもつために、剣のイメージが関与するということである。

ではこの背景にはいかなる剣の思想があるのか。

今枝左仲良台という人が書いた理方一流の伝書『理方童子教』には以下のような記述がある。

「武士の子は守刀の徳によって成長し武士と呼ばれるようになる。侍の子も刀をさしていなければ侍とはいわず、刀の徳によってはじめて侍であることを心得なさい」。

武士の子は、刀剣の徳によって立派な武士になるのである。なにが立派かといえば身なりをいっていないことは明らかであり、やはりその中身、心であると考えるのが普通であろう。「刀は武士の魂」などと後世よくいうが、実はこういったフレーズは明治以降に近世をふりかえったときにいわれたもので、江戸時代の文献にこの一節を見出すことは難しい。しかし、自覚していたか否かにかかわらず、刀剣が武士の心と深くかかわり、武士の心を育むものとして、さらには武士の魂を表すものとしてとらえられていたであろうことは容易に予想ができる。

この時代の特徴として、弓が武を主導した中世に対して、剣を武の代表としてとらえる考え方が強かったことがあげられる。古萱軒緑水が『芸術二葉始』において「剣は一身の盾であり、敵を亡ぼす最大の武器である」と述べ、久保七兵衛紀之英が『示現流聞書喫緊録』において「武器の中で剣は和漢ともに長器である」と述べ、宮本武蔵にいたっては『五輪書』で他の武器を「外の物」とまでいっていることからしても、剣を武器の代表

格とみた当時の思考がうかがわれる。当時の剣は武の象徴であったと考えてよいだろう。

まずは何をさしおいても、武士の心を育むもの、武士の魂を表すものは剣であったということである。

当然のことながら剣は武士にとって大切なものであった。

宮本武蔵は「武士たる者が腰に両刀をさすことなどはいまさら書くほどのことでもないが、わが国では知るも知らぬも刀をさすことは武士の道である」と『五輪書』のなかで書いている。刀剣は武士そのものを表すものであった。武士の象徴といってもよい。

さらに武蔵が「太刀の徳により世を治める」と述べているように、剣は国を治めるものであり、治国の象徴でもあった。こういった思考は実は古くからある。塚原卜伝と深くかわりのあった^{ふつのみたまのつるぎ}節 靈 剣などは、『古事記』のなかで「国を^{ことむ}平けし横刀」と記され、『日本書紀』には「国を平けし^む剣」と記されているほどである。

古くから国を治めるものとしてとらえられてきた剣は、国を治めるようになった武士を象徴し、さらに武士のなりわいである武を象徴するものとして観念される、そういった思想が江戸時代にはあった。

この思想を背景に、武士は武の象徴である剣によって、国を治めていく武士として立派な心を育んでいった、ということである。

近世の武において、剣による人格形成はなされていた。武道の二つ目の精神性である。

剣ということばと心法

剣ということばがひとり歩きをはじめた。

塚原卜伝の神技を実現した霊剣でもなく、武士がつねに持ち歩いた大小二本の剣でもなく、実物の剣でない、ことばとしての剣である。

新陰流。いわずと知れた日本剣術を代表する流派である。この新陰流というもっともメジャーな剣術流派のなかに、剣ということばのつかいかたをみていきたい。

新陰流は、剣術三大源流のひとつである陰流の流れを汲む。陰流を踏襲して新しい陰流、新陰流を創始したのが上泉伊勢守である。この上泉の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、俗にいう柳生新陰流である。正式名称は「新陰流」であるが、一般には「柳生新陰流」といわれる場合がおおいようである。学術的には「新陰柳生流」とすることもある。いずれにせよ柳生家に継承された新陰流という意味である。上泉伊勢守に学んだ柳生石舟斎^{せきしゅうさいむねよし}宗厳が創始した流派である。宗厳は上泉から永禄八年（一五六五）に皆伝印可状をうけている。宗厳の五男が柳生^{たじまのかみむねのり}但馬守宗矩である。

柳生宗厳と宗矩の親子は、徳川家康から招かれて京都郊外の鷹が峰の陣屋に出向いている。新陰流が江戸時代をつうじて名を馳せていく一大転機である。家康は自ら木刀をもって立ち会ったといわれるが、このとき宗厳は新陰流の極意である無刀取りの極意を披露した。家康は感服してその場で柳生に入門を申し入れた。文禄三年（一五九四）五月三日のことである。宗厳は高齢を理由に師範代をことわり、かわりに宗矩をすすめた。宗矩は幕下にくわえられることになる。その後、柳生宗厳と宗矩親子は、慶長五年（一六〇〇）関ヶ原の合戦でも活躍をして認められている。慶長六年（一六〇一）、後に徳川幕府二代将軍

となる徳川秀忠が宗矩に正式に入門している。新陰流が将軍家のいわゆる御家流となるいきさつである。宗矩は特に三代将軍である家光と親交がふかく、剣術のみならず政治についてもよい相談相手になっていたという。このあたりから宗矩には、戦国乱世を生き抜いてきた生臭さより、政治的なにおいが強くなってきたのかもしれない。後に惣目付という幕府の重要な役職につき、さらに禄高が一万二千五百石の大名にまでなった。柳生の里にいた一介の剣客が大名にまで。柳生家成功物語である。

柳生但馬守宗矩が書き記したものが『兵法家伝書』^{へいほうかでんしよ}である。二代将軍秀忠、三代将軍家光につかえた将軍家剣術師範として、必死の思いで完成させたものであろう。ひじょうに綺麗にしあがった名著である。宮本武蔵が書いたといわれる『五輪書』とならんで日本剣術の二大伝書といってよいとおもうが、荒けずりな武蔵のものにくらべて綺麗すぎるようにさえおもえる。

剣と禅。剣禅一如あるいは剣禅一致などといって、剣と禅の関係はよくいわれるところである。『兵法家伝書』では、禅の思想にもとづいたひじょうに緻密な理論が展開されている。特に何ものかにとらわれる心を病^{やまい}として嫌い、これを克服する方法を力説するところにひとつの特徴がある。心を理想的な状態に高める工夫を心法といっているが、ほかに類をみないほど洗練された心法論が展開されている。

『兵法家伝書』の特徴のひとつは、宗矩が上泉伊勢守からのながれを踏襲しつつ父宗厳と必死につかみとった剣の技法や心法を、禅などの用語をおおくつかいながら説明しているところにある。そういった器用さがある。このあたりが「仏教、儒教のことばをかりず」と豪語した武蔵のものにくらべ、『兵法家伝書』が綺麗すぎるようにみえるところかもしれない。

『兵法家伝書』では、禅語のみならず剣の思想につうずる感覚で「剣」の語がしようされている。柳生における心法を説明する用語としてである。

柳生では「神妙剣^{しんみょうけん}」ということをいう。

『兵法家伝書』に「神妙剣の事」という箇所がある。ここに「わが身に神妙剣という所がある」といった記述があり、神妙剣とはまずは身体の一部位のことをいっていることがわかる。宗矩の長男である柳生十兵衛^{みつよし}三厳は『月の抄』のなかで、「へそのまわり五寸四方のことである」と解説している。

また、「神妙二字の釈」においてつぎのような説明がされている。

「神^{しん}は内にあって妙が外にあらわれる。これを神妙と名づける。たとえば一本の木は、内に木の神があるために花がさきにおい、緑がはえて枝葉がしげるのである。これを妙という。木の神は木をくだいてもこれが神であると目には見えないが、神がなければ花や緑も外にはあらわれることはない。人の神も、身をさいてもこれが神であると目には見えないが、内に神があるから様々なわざがなされる。神妙剣の座に神をすえるから、様々な妙が手足にあらわれて軍に花をさかせる。神^{しん}は心^{しん}にとっては主人である。神が内にあって心を外へつかうのである」。

ここでキーワードとなるのが「神」という語である。「しん」と読む。この語について十兵衛は『拙問集』のなかで、「心をよくきたえて、長い年月をかけた稽古により病気がことごとく去れば、神ひとつが残る」とのべている。神とは、良くも悪くもなる不安定な、広い意味での心を、稽古により鍛えぬいて何ごとにもとらわれるところがなくなった理想的な状態にしたもの、と考えてよいだろう。この神が技をつかさどっている。心を身体にた

いして優位にみる思考がみてとれる。それゆえに『兵法家伝書』では心の問題を執拗にとりあげる。

この神を神妙剣におけという。神も心も広い意味で心のことである。心の種類あるいは状態といってもよいかもしれない。神は心の主人であるとして、主人である神がひとつの所におさまり心を外へつかい、その心がどこにも留まらないことを良しとする。神を神妙剣に置いておいて心をいずこにも留まることなく自由につかうのである。

なかんずく広い意味での心の問題である。十兵衛は『拙問集』で「神妙剣は心を鍛えぬいた生粋である」ともいっている。理想的な心の状態である神がおさまる場としての神妙剣を、身体部位ではなく生粋の心そのものとしてとらえるように展開している。この理解は柳生のなかでも行き過ぎた解釈であるかもしれない。しかし神妙剣が心法とふかくかわっていたために発展した考え方であることはたしかであろう。

さらに『兵法家伝書』では、敵の神妙剣を見ることの重要性も述べている。これは身体部分を見ろといっているのではないだろう。神妙剣にある敵の心を見ろといっている。だから十兵衛のように神妙剣を心そのものとみるような解釈もうまれてくるのであろう。

ひじょうに緻密な心法論を展開しているが、つまるところ神妙剣とは、心にかかわり、ときに心そのものをあらわすことばであるようだ。

ではなぜ柳生の心法論において重要な用語を「剣」の字をもって「神妙剣」というのか。

このことを柳生の流儀の中に見出そうとしても無理である。「右に構えても左に構えても太刀が神妙剣の場所をはなれないから」といった程度の説明しかされていない。柳生の心法を説明するために他からもちこまれた語と考えるのが妥当である。

すでに新当流をはじめ諸流派では、自分の内にある邪念を心の剣で斬り払うという心の操作が行なわれている。斬り払うというひじょうに大雑把な考え方であるが、剣の思想を背景にした心法論が定着していた。良くも悪くもなる心进行操作するのが心の剣であった。これを柳生における心法論を説明するのにもちいている。神は、ほっておけば不安定な心の主人である。これがおさまるところ、あるいは心そのものを、剣の思想における剣のイメージをもって表現しているのである。

こういったことばの使いかたは神妙剣に限ったことではない。柳生には「手利剣」という用語がある。これは基本的には手の内つまり剣をにぎった掌の中をいうが、ここに心があると考える。そして、敵の手利剣を見ろと教える。つまり、手の内にある敵の心を見るのである。これを剣の字をもって手利剣というのも同じである。

実際の剣をもって心の問題をどうこうしようといったことではない。剣のイメージをもって説明しているにすぎない。心とかかわりをもってとらえられている剣という語をもって、柳生の心の問題を説明しているということである。

心法にかかわる剣ということばのひとり歩きである。

人を活かす剣、人を殺す刀

剣は刀より神聖である。

日本刀剣思想の最大の特徴である。通常「刀剣」といっているが「剣」と「刀」はちが

う。両刃のものを「剣」といい、片刃のものを「刀」という。「かたは」から「かたな」になったという説もある。古来、日本のみならず東アジアにおいて剣は刀より貴く神聖なものとされてきた。唐突にこのようなことを紹介したが、この特徴については追って浮き彫りにしていこうと考えている。古くは古代中国の春秋時代にまでルーツをさかのぼることができる剣の神聖性である。

刀にたいして剣を神聖なものとしてとらえるような考え方は、柳生の活人剣思想によくあらわれている。

活人剣思想については柳生但馬守宗矩がかいた『兵法家伝書』に述べられているが、この『家伝書』の成立に多大な影響をあたえたといわれているのが沢庵宗彭たくあんそうほうという禅の僧である。

沢庵という禅僧、柳生宗矩や彼が剣術師範をつとめていた三代将軍徳川家光と親交がふかかった。吉川英治のベストセラーの影響もあってか、荒くれものであった若き日の宮本武蔵を教えさとした人物として有名である。しかし、実際の歴史のなかで沢庵と武蔵の接点はない。沢庵は臨済宗の僧侶であり、慶長十四年（一六〇九）大徳寺にむかえられるが三日で寺を去り、各地を遍歴する。紫衣事件で幕府に抵抗したため流罪となるが、二代将軍秀忠の死による大赦令により赦免される。その後、徳川家光の信任をえて江戸品川に東海寺を開く。正保二年（一六四五）に亡くなっており、墓は東海寺にある。まさに波乱の人生をあゆんだが、この沢庵という禅僧、歴史のなかでひじょうに奇妙な動きをした人物でもある。なにが奇妙かといえば、仏の道に身をおきながら宗矩に剣術という殺生の術について助言をしていたことであろう。沢庵の代表作である『不動智神妙録』は宗矩に与えられたものであり、剣をつかうときの心法が述べられている。またその末尾には宗矩の行動を諫める文面があり、単に剣術の心法にかんしてだけではなく人生の助言者でもあったようである。

宗矩、沢庵、家光の不思議なトライアングルは、近世初期の剣術において独特の文化を作りあげた。その代表が『兵法家伝書』にいう活人剣思想である。

『兵法家伝書』に「活人剣」「殺人刀」ということばがあるが、「活人」「殺人」の語は、禅の書である『碧巖録』からの引用であるという説もある。しかし、『兵法家伝書』の著者である柳生但馬守宗矩への影響からかんがえて、沢庵がかいた『太阿記』からひいてきたと考えるのが妥当であろう。

以下、『兵法家伝書』にみる活人剣思想である。

「古くからいわれていることに『武器は不吉なものであつて天道にそむくものである。しかし、やむをえずこれを用いるのもこれは天道である』と。これはどういうことかという、弓矢・太刀・長刀などは不吉不祥の武器である。天道は物をいかす道であるのかえって殺すということは、本当に不祥なものであり、天道とはちがって憎むべきものである。しかし、やむをえずして武器をもちいて人を殺すのも天道であるという。春の風に花がさき緑がおおい茂るといへども、秋になり霜がおりれば葉は落ち木はしぼむ。これは天の理法にかなっている。ものごとが頂点に達すれば打たれるのが道理である。人も運に乗じて悪行をなしそれが過ぎれば打たれる。このときに武器をもちいるのは天道である。一人の悪人によって万人が苦しむということがある。そうであつたなら一人の悪人を殺して万人をいかす。これは誠に人を殺す刀は人を活かす剣になるということである」。

苦しい理屈である。

殺生が天道にそむくという自覚のうえに、なお剣の術を修練することの正当性を必死でさがしているようにも思える。江戸時代にはいり、戦乱はおさまり世情も安定しつつあるなかで、武を行使することの妥当性が必要であった。さらには幕府の中枢にはいり政治をつかさどるものでありながら、武にたずさわることの大義が必要であったということであろう。

苦肉の策ともとれるが、それが万人を活かすために一人の悪を殺すという理屈である。この論理じたいは『老子』から引いてきたとの説が一般的であるが、より記述内容の一致がみられるのはむしろ中国兵法の古典『三略』である。

万人を活かすための剣、これが活人剣思想である。武が「^{ほこ}戈を^と止める」ものであるとの解釈と一致する。平和主義の象徴のように思われているが、悪人であれ一人の生命を否定していることにはかわりはない。本来武芸者であった柳生が、時流に乗り成功したことにより、自らに生じてきた矛盾を必死で解決しようとしているようにも思える。綺麗に仕上げられた文面のうらに、彼らがかかえた矛盾や苦悩が感じられるのは私だけだろうか。くしくも『兵法家伝書』が著された寛永九年（一六三二）は、宗矩が惣目付の役を命ぜられ行政官僚として就任した年でもある。

刀剣の思想ということでこれをみなおすと面白いことに気づく。

「人を殺す刀は人を活かす剣になる」という最後の部分である。人を殺すのは刀である。これを柳生では殺人刀^とという。それにたいして人を活かすのは剣であるという。これを活人剣^とという。あきらかに刀と剣を使い分けている。実際に目の前にいる敵を斬り殺すのは刀であり、高尚にかかげられた流派の理念を表す場合には剣の語をつかうということである。

宗矩は、「人を殺す刀はかえって人を活かす剣になる。というのは、乱れた世には理由なく死ぬものが多く、乱れた世を治めるために殺人刀をもちいる。すでに治まったときには殺人刀は活人剣となる」として『兵法家伝書』をしめくくっている。

実際に人を活かすのには両刃の剣をつかい、敵を斬るのには片刃の刀をつかうということではない。高くかかげた理念と実際の技術を表現するのに、ことばとして剣と刀を使い分けているということである。明らかにことばとして「剣」と「刀」、使いかたの重みがそうとうにちがっている。日本刀剣思想の最大の特徴である、剣を刀より神聖であるとする考え方が、もっともよくあらわれた部分である。

武士にとって、刀も剣もともに貴く神聖である。しかしさらに剣は刀よりも神聖である、ということである。

武と剣、近世から現代

近世江戸時代の武はおもしろい。

現代武道の特色は、技術面においても精神面においても、近世期に成熟したものが伝えられている場合がおおい。中世戦国の世にあっては、並はずれた名人天才がおおく生まれた土壌であったことは確かであるが、明日のわが身さえ定かでない日々の連続で、技術や心法が深まり理論的に洗練される余裕がなかったことも事実である。これが近世江戸時代

という特殊な時代において、武は変身をとげ、日本が世界に誇る文化へと発展した。そのひとつの側面として剣の思想がある。日本人は鉄砲を捨て、剣に精神的よりどころを集中していった。

近世とひとくくりにしていうが、二百六十有余年もの期間であり、そのなかで武は大きく変化をとげた。

まず術を修練するうえで、殺傷性を排除しなくてはならなかった。真剣で斬りあって練習していたのでは体がいくつあってもたりない。そこで中世期にすでに確立していた「かた」の文化を取り入れた。これは茶道や花道、能楽といった芸道の分野における方法である。つまり技を「かた」によって修練し伝承していく。術から芸への転換であり、武の芸道化である。

あえて「かた」としたが、これには「型」と「形」のふたつの字をあてる場合がある。「形」は実際に目に見えるパフォーマンスのことであり、「型」はその流派の本質あるいは真髄などと考えてよいだろう。これは目には見えない。「型」は「形」によってしか表現できないということである。

すでにお亡くなりになっているが明治大学に北島忠治というラグビー部の名物監督がいた。かれはかたくなに「前へ」といいつづけたことで有名である。かれの教えた明治のラグビーは、ボールをもったらとにかく前へ前へと突進していくスタイルのものである。素人目には、華々しくボックスで展開するラグビーとくらべて泥臭くもみえる。たとえていうなら、明治ラグーマンがグラウンドで前へ前へと突進していくそのプレーそのものは「形」である。北島監督が教えた明治ラグビーの真髄は「型」であり、これをあえてことばで象徴的に表現すれば「前へ」ということになる。

塚原ト伝が伝えようとした技の本質あるいは真髄は「型」であり、これはかわらず後世に伝えられる。またこれを伝えるのが流派である。ト伝が死ねばト伝の技の「形」はなくなるが「型」は伝えられるということである。後世流派において弟子は、伝えられた「型」を実際の「形」で表現するということである。当然そこに上手い下手もでてくる。

「かた」の文化はその修行の順序に特徴がある。現代スポーツにおいては、簡単なものから難しい技術へと移行するのが普通である。しかし、武芸においては逆である。決められた「形」を寸分たがわず真似することからさせる。難しくてもやりにくくてもである。自分なりの工夫は絶対に許されない。これを「守」の段階という。そしてこれが確実に身についたら今度はその「形」を自己のものとして活用させる。これが「破」の段階である。そして最後にあえて「形」をはなれさせる。これを「離」の段階という。どういうことかという、決められた「形」を繰り返し繰り返し稽古することによって、その「形」のなかにある本質あるいは真髄である「型」を体に摺り込ませるのである。そしてそれを自分なりに活用し最終的に「形」をはなれても、体に摺り込まれた流派の真髄にちがった動きにならず、無意識のうちにその流派に特有の理想的な働きをするという考え方である。この修行の順序、方法を「守破離」と表現する。

「守破離」ということば、そしてこういった考え方は茶道の影響であるといわれている。

剣の思想は「型」の部分にかかわるものであるのかもしれない。ト伝の技の本質はふつのみたまのつるぎ 師 霊 剣 をつかうという意識にある。この霊剣の威力を実際に発揮する技は「形」ということになるのであろう。新当流の組太刀（形）を稽古し徹底的に体に摺り込むことによって、師霊剣を使う意識（型）に到達するという理解もできる。

「かた」による稽古において理想はこうであるが、実際には近世中期以降それこそ形だけになり、おおくは実戦の役には到底たないようなものになっていったようである。志の高いものは当然これに不満を感じ改善をこころみた。その結果登場したのが、しない剣術である。防具をつけてしないで自由に打ち合うといったもので、江戸中期に登場し普及した。正徳年間（一七一―一六）直心影流の長沼四郎左衛門らによる工夫について、およそ五十年後の宝暦・明和年間（一七五一―七二）一刀流の中西忠蔵らの実践が大きな転換期になった。これが現代の剣道につながる。

江戸時代、物質的にはこれだけの変化をとげながら精神的にはこれに対応するかたちで変化してきてはいない。どちらかという古い精神性を残そうとする傾向があるようにおもえる。剣の思想はその最たるものである。文献をみるかぎり、近世期を通じておおきな変化はみられない。剣の思想が「型」にあたり、伝えていくべきものであるからとも考えられる。

この伝統は現代剣道にも受けつがれている。

「剣道は剣の理法の修練による人間形成の道である」

これは全日本剣道連盟がかかげる剣道の理念である。意識してかどうかは別として、この文言には日本刀剣思想の伝統が潜んでいる。

現代の剣道は竹刀をもって決められた部位を打ち合う競技形式でおこなわれているが、日本刀をつかう意識で竹刀を操作することを強調する。そのため竹刀を日本刀にみたとて、刃筋はすじという刃の向きの正確さや、物打ものうちという刀の一番斬れる部分で打たなくては有効とは認めないといった共通理解のなかでおこなわれている。しかし現代剣道では、人を斬る物騒な技術を教えているのではない。剣道の目的は人間形成であるという。そしてそれは剣の修練によりおこなわれるものであると謳っている。実際の相手と打ち合う技術については刀をつかう意識をいい、高次に掲げた理念である目的としての人間形成は剣によっておこなうという。それゆえに刀道とはいわず剣道といっている。

あきらかに柳生の活人剣かつにんけん、殺人刀せつにんとうに代表される、近世剣術にみられた刀剣思想の流れである。

また剣により人間形成ができるのも、新当流や示現流などにみられた「我も斬り彼も斬る剣」の考え方の延長であろう。それゆえ刃は両方についていなくてはならなかった。ひとつは敵に向き、ひとつは自分に向いている。つかっているのは片刃の刀であっても、精神的には両刃の剣であることが重要である。ここには剣は自己の内をも切れるものであるという思想が前提にある。

刀は実際の敵に通用する神聖さ、剣はそれをこえて心をも治めることができるほどの神聖さをもっていた。

武において剣は刀より貴く神聖である。

Ⅲ. 三種の神器と剣

三種の神器とは

どういうわけか日本人は三種の神器がすきである。

このフレーズ自体を好んでいるようなところもある。

戦後日本において生活必需品のことを三種の神器といったこともある。白黒テレビ、洗濯機、冷蔵庫といった新しい生活を象徴する家電のことである。最近では、さしずめ食器洗い乾燥機、薄型テレビそして携帯電話といったところであろうか。日本人にとって大切なものの代名詞ということである。

もちろんもとの三種の神器は電化製品のことでなく、歴代天皇家に伝えられてきた神聖な宝のことであり、家電を三種の神器といったらバチがあたるようなはなしである。

三種の神器というのは、世界のなかでの日本人のアイデンティティをよくあらわしている。われわれは当たりまえに感じるかもしれないが、世界というグローバルな視点でみた場合、ひじょうに奇妙にみえるものであり、しかし日本人の心を端的にあらわしているもの。それが三種の神器である。

ここで三種の神器をとりあげるのは、三種の神器のなかに剣がふくまれていること、そしてこれがたんに天皇家にかかわる事柄にとどまらず、たとえば近世の剣術伝書や現代の剣道指導書においても頻繁に記述され重用されているという事実からである。

そもそも三種の神器とはなにか。端的に言えば天皇家に伝わる鏡と剣と曲玉まがたまの三つの宝のことである。歴史的にはかなり複雑である。まずは皇室に関する事柄の起源や沿革をまとめた『皇室制度史』などをてがかりに見わたしてみたい。

神器の種類

この三種の神器、具体的に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）、八咫瓊曲玉やさかにのまがたまのことであり、代々天皇の位を継承するものがこれを受けついできた。古くは神璽しんじや天璽てんじ、御璽みしるしなどとも称されてきたが、現在一般にはこれを三種の神器とっている。

神器の起源

鏡と玉の起源は天岩屋戸神話あめのいわやとにあるとされている。古代神話のなかの話である。姉である天照大神のもとをおとずれたスサノヲは暴虐の限りをつくす。この振るまいに恐れをなした天照大神は、岩屋にこもり戸をしめてしまう。天照大神は太陽の女神であり、これが隠れてしまったことから天上界も地上もすっかり暗闇の世界となってしまった。八百万の神はあつまり策をねる。イシコリドメに八咫鏡を作らせ、タマノヤに八咫瓊曲玉を作らせ、これを櫛にかけて祈祷した。このときアメノウズメはあらわな姿で桶を踏み鳴らしながら踊った。神を招きだす舞いである。この状況を不思議におもった天照大神が戸をあけた、というのが天岩屋戸神話である。古代の祭りの様子をえがいた神話であるが、これに鏡と玉がつかわれていた。これがのちに三種の神器となる鏡と玉の起源であるという。

剣の起源は大蛇退治神話にあるとされている。スサノヲが、頭と尾が八つあるというヤマタノオロチという大蛇を退治して、その尾のなかから神剣をえたというものである。この神剣、のちに草薙剣くさなぎのつるぎと名をかえたが、この時点では天叢雲剣あめのむらくものつるぎといった。

神器の降臨(天孫降臨)

以上が鏡と玉および剣の起源であるが、これが天孫降臨神話てんそんこうりんにおいて三つセットになっ

て天上界から下界におろされる。天上界の支配者である天照大神は、自分の子孫であるホノニギを下界の統治者として降臨させる。いわゆる天孫降臨である。このとき天照は、みずからの依代よりしろとの意味もあるのであろうが、ホノニギに三種の神器を授ける。この天孫ホノニギを天皇家の祖先と位置づけている。この神話により三種の神器は、天皇家と天照大神の血統的つながりのシンボルとなる。

これ以来、三種の神器はつたえられ、初代天皇といわれる神武天皇のときに正殿に安置されたといわれている。

神鏡・神剣の模造

神器は、はじめは天皇とおなじ宮に安置して奉られていた。つまりおなじ屋根の下にあったのであるが、崇神天皇すじんのときにこれを畏れて大和の笠縫邑かさぬいむらにうつして豊鍬入姫命とよすきいりびめのみことにまつらせた。いっぽう天皇の護身のしるしとして別に宝鏡と宝剣を模造させてこれを宮中におき、あらたにこれを皇位のしるしとしたという。神鏡と神剣のレプリカとしての、宝鏡と宝剣の模造である。

伊勢神宮の神鏡

その後、垂仁天皇すいにんのときに、神鏡と神剣を大和笠縫邑から伊勢の五十鈴川上いすずにうつし倭姫命やまとひめのみことにまつらせた。これがいまの伊勢神宮の起源である。

神剣の改名(ヤマトタケルの東征)

景行天皇のとき、ヤマトタケルは天皇の命令によって東方征伐に赴く。いわゆるヤマトタケルの東征である。出立にあたり伊勢神宮に詣でて、倭姫命から神剣とひとつの袋を授かる。東征の途中、賊にだまされ野にはいったヤマトタケルは火を放たれるが、神剣で草を薙ぎはらい、袋に入っていた火打石で向かえ火をつけて難をのがれたという。一説によれば神剣は自然と抜けて草を薙いだとも。これ以来、神剣あめのむらくも天くさなぎのつるぎ叢は草薙剣と呼ばれるようになる。

熱田神宮の神剣

このあとヤマトタケルは平定の帰路につく。途中、妻となった宮簀媛みやすひめのもとに神剣をおいたまま伊吹山の神を素手で討ちとろうとするが倒れ、ついには亡くなる。神剣は、その後、宮簀媛によってまつられた。これが今の熱田神宮の起源である。

神剣盗難

天智天皇のとき、道行どうぎょうという新羅の僧が、熱田神宮から神剣を盗み去ろうとしたが発覚し、神剣はつががなく神宮にかえったという。

このあと神鏡と神剣には、今日にいたるまで何ごとも異変が起こっていないことになっている。

宮中には、神璽つまり八尺瓊曲玉やさかにのまがたまとレプリカの宝鏡、宝剣が代々神器として伝えられてきているが、宝鏡と宝剣はたびたび異変にあっている。

宝剣紛失(源平争乱)

代表的なものが源平争乱である。都落ちする平家一門は、八歳の安徳天皇をつれ、三種の神器をもって西海に逃れた。壇ノ浦で平家と源氏が激突、平家は敗れた。二位殿こと平清盛の妻時子は、幼い安徳帝を抱き、曲玉、宝剣とともに入水した。「波の下にも都がございます」といつての最後。まさに悲劇である。神璽は浮かび上がって宝鏡とともに京にかえされたが、宝剣はついに返ることはなかった。

その後の宝剣

そのため後鳥羽天皇と土御門天皇つちみかどの二代については、別の剣を代用して即位したという。その後、京の蓮華王院に伊勢神宮から後白河法皇に伝えられた剣があったのを、神器として歴代伝えてきているということである。不思議な感もあるが、もともとなくなった宝剣もレプリカである。

以上が今日理解されている三種の神器である。なるほどきれいに整理された系譜であり、三種の神器のことがよく理解できたような気がする。

しかしじつは三種の神器には、わからないことがひじょうにおおい。ここからは三種の神器をめぐる歴史ミステリーである。

三種の神器の不思議

じつは三種の神器、謎だらけである。

三種の神器は古代神話に由来するといわれているが、『古事記』や『日本書紀』といった記紀神話にしるされた内容自体がまちまちである。

三種の神器を貴いものとするような思考は、第一に天孫降臨神話てんそんこうりんによるところが大である。この神話、天孫であるホノニギが、天上界の天照大神と地上の天皇家をつなぐ証として、三種の神器をもって降臨してくるはなし、と一般には理解されている。しかし『日本書紀』の本文には天孫降臨にかかわって神器の記述はない。『日本書紀』は神代紀にかぎって本文のほかにも多くの別伝をしるしているが、そのなかのひとつ（第二ノ一書）には鏡のことのみがかかれている。また他の別伝（第一ノ一書）と『古事記』には、ホノニギの降臨にあたって天照大神から曲玉と鏡と剣が授けられたことがしるされている。天孫降臨の伝承は、テキストにより色々である。

こういった色々の異説があることをどう解釈すればよいのか、という疑問をなげかけたのは津田左右吉である。三種の神器にかんしては、現在一般的に理解されていることが唯一であるかのような錯覚におちいりがちであるが、津田はこの常識にはじめて学問的な批判をくわえた。

三種の神器の起源と沿革には、丁寧にみていくと不思議なことがおおい。

たとえば、草薙剣の起源は大蛇退治神話にあるとされているが、この剣が熱田にまつられていることをしるす別伝はあっても、草薙剣が神器であるという記述は記紀神話のどこにもない。

またもともと天叢雲剣あめのむらくものつるぎといていたものが草薙剣と改名するきっかけとなったヤマトタケルの東征伝説においても、『古事記』『日本書紀』ともに草薙剣が神器であるというふうには書かれていない。

もっとも不自然に感じるのは、宝鏡と宝剣模造の話である。崇神天皇のとき、神威をおそれて神器とは別にあらたに鏡と剣をつくらせ天皇の護身用とし、本物の神鏡と神剣は他にうつしてまつたというはなしである。これは『古語拾遺』こごしゆいにしるされたものである。この史料は斎部広成いんべのひろなりがあらわした歴史書で、「古語の遺れたるを拾う」という意味の書名が示唆するように、記紀神話を補う記述も多く貴重な歴史資料である。この史料にかかれた神宝模造のはなしは記紀神話にない。記紀にとって重要なはなしであるにもかかわらず。

こういった不自然さ、矛盾をどう理解すればよいのだろうか。

端的にいえばもともとの伝承とはちがった神話がつくられていったということである。文献として日本神話を読むことができるのは『古事記』や『日本書紀』などにかぎられるが、もうすでにこの段階での神話はつくりかえられたものである。草薙剣にかんする矛盾は、もともとの草薙剣の伝承と神器のことは別のことであり、これが後につなげられたことによると考えるのがあたっているであろう。

一連の神話は、どういった意図でつくりかえられていったのか。記紀神話が政治神話であるということはよくいわれることである。本来神話といわれるものは口づてに人々のあいだで語りつがれてきたものであるが、これを朝廷の命によりまとめあげたものが記紀神話である。編纂の過程で、大和朝廷の正当性を強調すべく政治的意図が介入している部分がおおくある。『古事記』は整然とひとつのストーリーをきれいに作りあげている。それだけに政治的意図の介入は大きい。「一書あるふみに曰いはく」として多くの別伝をのせる『日本書紀』のほうが誠実といえはいえるかもしれない。

とくに天孫降臨神話については、政治色がつよい。津田は、政治的君主としてわが国を統治する皇室が、いかにしてはじめてこの国土に君臨するようになったかの物語である、と指摘する。天照大神と天皇家の観念的血縁関係はこの神話が生命線である。政治的には最重要事項といえよう。

いつの時代からかは定かでないが、宮中に神璽といわれる曲玉と宝鏡と宝剣があり、伊勢神宮に神鏡があり、熱田神宮に神剣があるという、三種五つの神器があるという動かしようのない事実が前提としてある。

この事実に整合性をもたせるために本来の神話はかえられ、また新たな神話がつくられた。三種の神器は政治的にひじょうに重要であり、その必要があったということである。このことが新たなひずみを生み、先にあげたような矛盾となってあらわれたのだろう。

一般には『帝室制度史』などを手がかりにみた三種の神器像が唯一真実であり、あたかも定説であるかのように思いがちであるが、実際にはそうではない。その時代その時代の政治的立場によりかわるものであり、けっして決定的、固定的にとらえられるものではない。史実さえ変えられ、あるいは歪められた可能性さえある。

その是非をいっているのではない。流動性をいっているのである。

真の姿はみえにくい。いやすずに見えなくなっている。このことが三種の神器の不思議さとなっている。

神器の二種説

神器について大論争をひきおこしたものがある。神器二種説である。

この騒動の発端は、『古語拾遺』の次の一節におおいに関係がある。

天照大神と高皇産たかみむすひ霊は、下界である葦原中国あしはらのなかつくにはわれわれの子孫が治める地であるといつて、八咫鏡と草薙剣の二種の神宝を皇孫に授けて、永く天璽あまつしるし（いわゆる神璽の剣・鏡はこれである）とした、というものである。ここで矛と玉は、これに従うものとして一段下に位置づけられている。

つまり、『古語拾遺』がいう神器は、鏡と剣の二種である。

また『日本書紀』持統天皇の四年正月の一節も問題にされる。

物部^{もののべ}麻呂^{まろ}朝臣^{あそん}は大盾をたて、神祇^{かみづかさ}伯中^{かみなかと}臣大嶋^{おおしま}朝臣^{あそん}は天つ神の寿詩^{よごと}を読みあげた。おわって忌部^{いんべ}宿禰^{すくね}色不知^{しこぶち}が皇后に神璽^{しんし}の劍鏡^{けんきょう}を奉り、皇后は天皇に即位した。公卿百官は整列して一斉に拝礼した、というものであり、天皇即位の儀式についての記述である。

つまり『日本書紀』のこの一節がかたる神器も、剣と鏡の二種であるということである。

また『延喜式』にも、「忌部が神璽の鏡剣を奉る」とかかれており、ここでも神器は二種である。

このあたりを根拠に、神器二種説をとる。

これにたいしてあくまでも神器三種説にこだわる立場もある。

まずは『古語拾遺』にかかっている内容を一蹴しようとする。『古語拾遺』は、斎部氏^{いんべ}が自らの権力を誇示しようとしたものであるとして、その史料価値自体を否定しようとするのである。斎部氏はもとは忌部^{いんべ}とって、中臣氏とともに宮中の神事にたずさわり、大嘗祭^{だいじょうさい}においては新天皇に神器を奏上する役をになっていた。後に中臣氏が宮中の祭祀を独占するようになったことに反発して、自らの伝統を論じたのが『古語拾遺』であるともいわれいている。こういった経緯からの反論である。

また『日本書紀』持統天皇の一節については、「神璽^{しんし}の劍鏡^{けんきょう}」の部分の問題にする。文献学的な論争であり、細かな点にこだわりながらのやりとりであるが、ここでは論旨を簡単に説明しておきたい。この部分じつは漢文で「神璽劍鏡」とかかれており、この読みかたに論点がある。「璽」の字には「しるし」という意味がある。しかし、これは後に「玉」をさすようにもなる。このことが混乱をまねいている。「璽」を「しるし」とするか「玉」とするかで解釈がわかるということである。

「しるし」と解釈すれば「神の璽（しるし）の剣と鏡」とよむべきであり、神器は剣と鏡の二種ということになる。「玉」と解釈すれば「神の璽（玉）と剣と鏡」とよむことができ、神器は三種ということである。

三種説をとるものは、後者の解釈を主張する。

ここからは私なりの理解である。

『日本書紀』の天皇即位のところにかかっている神器については、いずれもどちらの意味かは判断がしにくい。唯一の手がかりは、宣化天皇の即位前期^{あんかん}の一文である。安閑天皇がお亡くなりになり跡継ぎがなかったため、群臣が剣と鏡を宣化天皇^{せんか}にたてまつり即位された、という記述である。ここでは明らかに天皇の即位に際して剣と鏡の二種が伝承されている。

問題の持統天皇の一節もおなじ『日本書紀』の記述である。宣化天皇のときだけが二種であったとは考えにくい。したがって持統紀も「神の璽（しるし）の剣と鏡」とよむのが妥当である、というのが全体をみわたしたうえでの私の考えである。

『延喜式』の記述は、「神璽之鏡剣」となっており、「之」があることからこれも「神の璽（しるし）の剣と鏡」と当然よまれる。

つまり、このあたりに記されている神器は二種であったということである。

神器を三種とするのは天孫降臨神話のみということになる。しかも数ある伝承のなかで『古事記』本文と『日本書紀』のひとつの別伝にかざられている。神器にかんするおおくの伝承のなかで、神器を三種とする天孫降臨神話は、明らかに全体のなかで浮いている。

現在の一般的解釈とはうらはらに、特殊であるといってもよいだろう。この特殊性は新しさを意味する。もっとも後のほうに世にあらわれた神話であろう。

神器が二種であったか三種であったかの論争はさして意味がないように思う。全体のなかで浮いており特殊ではあるが、三種を明記している伝承があることも事実である。ここにはそれまで主流であった二種の神器にたいして、これを三種としたかった政治的意図がかいまみられる。一部に曲玉を加えた三種を神器とするような事実が宮中に厳然としてあったのだろう。これを正当化したいという意図がはたらき、おくれて神器を三種とする神話がつくられたのではないだろうか。くわしいことはすでにわからない。

神器が二種であったか三種であったか、どちらが正しいということではない。順番の問題である。三種の前に二種の時代が主流としてあったというように理解している。

これも神器にかんすることの流動性である。

天皇と神器

神話は史実ではない。

神器は神話のなかでは天からおりてきたものであるが、これは心のなかのはなしであり、実際にはそうではなく、天皇という古代社会の司祭者が神々をまつる祭でつかっていた呪具であるとおもわれる。それが剣であり鏡でありあるいは玉もであったのだろう。それぞれが呪力を持ち、いわゆる祭器とよばれるものである。原始古代社会は、祭が政治そのものであった。農耕社会にあつて神々をまつり五穀豊穡をもたらすことのできるものが、共同体をまとめあげることができた。それゆえ祭も政治も「まつりごと」である。信仰宗教と政治がいまだ未分化な時代である。

『日本書紀』^{ちゅうあい}仲哀天皇の八年正月のところにもしろい一節がある。

岡の^{あがたぬし}県主（大和朝廷時代の県の支配者）の祖先である熊^{わに}鰐は、天皇がいらっしゃるのをきいて大きな木を根こそぎぬいて上の枝に^{ますみのかがみ}白銅鏡を、中の枝に^{とつかのつるぎ}十握剣を、下の枝に^{やさかに}八尺瓊の^{まがたま}勾玉をかけて迎えた。また、筑紫の伊都の^{いと}県主の祖先である五十^{いと}迹手は、天皇がいらっしゃるのをきいて大きな木を船の舳に立てて、上の枝に八坂瓊を、中の枝に白銅鏡を、下の枝に十握剣をかけてお迎えした。

三種の神器を連想させるはなしであるが、神器とは無関係の文脈である。

また天岩屋戸神話ともよく似ている。天岩屋戸神話には剣は登場せず、鏡と玉を榊にかけて祈禱するということであった。まつられるのは神であった。こういった祭祀で神をまつる役が司祭王である天皇であり、その道具が鏡であり剣であつて、これがのちに神器となる。しかし、今回の場合、天皇はある意味でまつられている。つまりまつる立場からまつられる立場に変容しているのである。この一節は、剣と鏡と玉をもって天皇がまつりあげられるような風習があつたことを語っている。

こういった風習が神器が二種から三種へと移行する契機なつた可能性は考えられる。

天皇が神をまつる呪具は鏡と剣の二種が主流であり、天皇をまつるようになったころに神器は三種になったとの仮説もなりたつであろう。

『日本書紀』には、天皇が即位するにあたって神器が譲渡されたことを記す件がおおく

ある。

允恭天皇の元年十二月、大中姫命は「皇子は群臣の願いをお聞き入れくださることになった。今、天皇の璽符を奉りましょう」といった。群臣はおおいに喜んで、その日のうちに天皇の璽符をささげた。皇子はついに帝位におつきになった。ここでいう璽符は神器のことである。

清寧天皇の即位前紀十月、大伴室屋大連は、臣や連たちをひきいて、皇位の璽を皇太子に奉った。璽は神器である。

継体天皇の元年二月、大伴金村大連はひざまづいて天子の璽符である鏡と剣をたてまつったが、男大迹天皇は辞退された。大伴大連が地に伏してつよくお願いしたところ男大迹天皇は璽符をうけられその日に天皇に即位された。

推古天皇の即位前紀十二月、群臣は敏達天皇の皇后である額田部皇女に皇位をつがれるようもとめたが、辞退された。さらに願いでること三度、ついに従われ天皇の璽印をたてまつって、冬十二月八日に即位された。

舒明天皇の元年正月、大臣と群卿は、天皇の璽印を田村皇子にたてまつったが、辞退された。群臣は伏して「皇統をおつぎになり人びとに光をお与えください」とつよくお願いしたところ、その日のうちに皇位におつきになった。

このほか宣化天皇の二年十二月、持統天皇の四年正月などがある。儀礼的に継承されていったのであり、制度としてある程度確立していたことは確かである。

神器は神をまつる祭器であると同時に、天皇の位の証としての役割をもつようになったということである。前者は信仰宗教にかかわることであり、後者は政治にかかわる社会制度の問題である。信仰宗教と政治が未分化であった古代社会から、時間の経過にともなうてこれがある程度分化してくる。これにともなう変化である。

神器が、信仰宗教にかかわるものから社会制度にかかわるものにかわったということではない。現在でも神器は宮中および神道の社で神々をまつるはたらきを担っている。これをそのままに、天皇の位を象徴するような社会制度にかかわるものとしての性格が付け加わり、二重の性格をもつようになったということである。神をまつるものであるから、神をまつる役である天皇の位を象徴できる。祭祀の背景なしに、とつじよとして単独で皇位をあらわすようなものが現れたということではない。長い歴史をつみかさねてきた信仰宗教的なバックボーンが厳然として存在している。政治が宗教と完全に乖離できないのはこのあたりの事情による。

これまでの話は平安朝以前のことである。

後世おおいに語られる三種の神器の原点はこの時代にあるはずなのだが、驚くべきことに、この時代の文献に「三種の神器」の表記はない。これは二種の時代がながく主流であったこととも関係あるのだろうが、さらに面白いことは、この時代、神器が天皇の位をあらわすような象徴性は、社会のなかでさほど大きな機能をはたしていなかったということである。このことは六国史のひとつである『続日本紀』に、わずか三ヶ所をのぞいて神器の記述がなく、その三ヶ所についても重く語られていないことから明らかである。

世界史上まれにみる武家政権がはじまる前、神器は公家社会における社会制度にかかわるものであるはずだが、公家にとって三種の神器はさして重要ではなかった。

『平家物語』のなかの三種の神器

平安朝以前に三種の神器の表記自体がなかったことは驚くべきことであるが、これが次の時代である鎌倉初期に成立したといわれる『平家物語』になると、状況は一変する。おびただしいほどの三種の神器にかんする記述である。ここに大きな転換期があることは間違いない。

いまさら『平家物語』を紹介する必要もないとおもうが、「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響あり。娑羅双樹の花の色、盛者必衰の理をあらはす」ではじまる中世日本における名著といえよう。当時最大の武士集団であった平家の栄華と、その後の没落から滅亡への過程を描きたいいわゆる軍記物語である。時代は、宮廷貴族の世から武家が台頭しその後の日本史を事実上ながく動かすようになる、歴史的転換期にあたる。盲目の琵琶法師の弾き語りによりひろく語りつがれてきたものであるが、原平家物語の作者は中山行長という下級武士であるという説が有力のようである。

以下、『平家物語』の描写を少しながめてみたい。

主上都落

源平争乱の最中、旗色わるくついには都落ちを余儀なくされた平家は、後白河法皇にも離反され大きな衝撃をうける。平家は当時六歳の幼い安徳天皇をともない、内侍所・神璽・宝剣の三種の神器をもってこれより京の都から西海に落ちてゆく。このことが後に大問題に発展する。

福原落

旧都である福原に到着した平家であるが、一門の統帥である宗盛が次のように説く。おまえたちは一時的な家来ではなく先祖代々の家人である。代々恩義の厚いものもいる。平家が栄えていた古には、その恩恵をこうむって自分たちの繁栄を願ってきた。いまどうしてその恩恵に報いないでよいということがあろうか。そのうえ十善帝王（安徳天皇）が三種の神器をたずさえて行幸されているのであるから、いかなる野の末、山の奥までもお供しようとは思わないか、と。

この後、平家は海路九州へと落ちてゆく。

山門御幸

法皇は、安徳天皇が平家にとられ西海の浪にただよっていることを嘆き、天皇ならびに三種の神器を返還するよう院宣（法皇の命令をうけてだす公文書）をくださった。しかし、平家はこれをうけいれなかった。

名虎

平家の一門百六十余人が官職を解任され、殿上の間にかけている殿上人の名を書いた札が削られ、除籍された。しかし、平大納言時忠と内蔵頭信基、讃岐中将時実の三人は削られず残された。これは、主上ならびに三種の神器を都に返すように時忠のもとへ院宣をくだしていたからである。

三草勢揃

範頼と義経は、院の御所に参上して、平家追討のために西国へ向かうことを申しあげると、「わが国には神代よりつたわる三つの御宝がある。内侍所と神璽、宝剣がこれである。よく注意して無事に都へお返し申しあげよ」と仰せになった。

だいにりょうぼう
内裏女房

一の谷で捕虜となった重衡に、院の御所から使いとしてやってきた蔵人左衛門 権佐定長がいうには、「法皇が仰せになるには、八嶋に帰りたければ、一門に申しおくって三種の神器を都へおかえししろ。そうすれば八嶋にかえすであろう、ということであった」と。それにたいして重衡は、「重衡の命千人であつても万人であつても、三種の神器をかえそうとは、内大臣以下一門のものはひとりとして申すことはないであろう」と申された。

八嶋院宣

天皇は宮城をでて諸国に行幸し、三種の神器は南海、四国にうずもれて数年がたつ。これは朝廷の嘆きであり亡国のもとである。そもそも重衡は東大寺焼失の逆臣であり、頼朝のいうように死罪にするとところであるが、三種の神器を返還するならばゆるして釈放するであろう。

とは院宣の内容である。

うけぶみ
請文

これにたいして平家側の描写。

新中納言知盛が諫めていうには、「三種の神器を返還しても重衡が返されることはないであろうから、その旨を返書でかくべきだ」と。

かいもん
戒文

対して源氏側の捕虜である重衡がこれを聞いていうには、「重衡ひとりを惜しんで、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。

さかろ
逆櫓

義経がいよいよ都を立て八嶋へ攻め寄せようというときである。

伊勢大神宮、石清水八幡宮、加茂、春日神社へ勅使をおくり、主上ならびに三種の神器が無事に返ることを祈祷するように命じられた。

おおく引用してきたが、いずれも三種の神器争奪をめぐる源平双方の激しいやりとりの様子である。源平ともに執拗なまでのこだわりがあり、三種の神器にたいする執念すら感じられる。平家は三種の神器を精神的支柱とし、源氏ははじめ公権力にものをいわせて奪還しようとするがこれがかなわなければ策をめぐらし取り引きをしようとする。結局これも果せず最後は神頼みまでする。興味深いのは勝ち戦をしている源氏がこういった行動にでているということである。そして平氏も絶対にこれを手放さなかった。つまり戦況に関係なく三種の神器へのこだわりがあったということであり、両軍いかにこれを重視していたかということである。

かれらをこういった行動にかりたてた心理的背景はいかなるものだったのだろうか。

まずかれらにとって重要なことは官軍としての立場である。源平ともに一族の存亡をかけて戦っているのであるが、正義の味方として戦っているのかそれとも悪者として戦っているのかという社会的立場の問題である。おおく世間をまきこんで武力を行使していることの大義が必要であった。

天皇位を継承するものが代々三種の神器を受けついでいく制度は、この時代確立している。つまり三種の神器は、皇位の象徴として社会のなかですでになじんでいる。このことは『平家物語』におおくの三種の神器の記述があることからわかる。この三種の神器を

もっているかどうか官軍と賊軍の境になっているということである。

さらに『平家物語』をみわたして気づくことは、この社会的立場のちがいは天皇と同行しているかどうかということより、三種の神器をもっているかどうかにかかっているような傾向がつよくある。安徳天皇がまだ幼く実際の政治能力がなかったであろうこととは別に、三種の神器の優位性を感じる。

貴族社会であった前時代に、神器は社会のなかでさほど大きな機能をはたしていなかったが、ここにいたって三種の神器は武家の社会的立場を決定づける重要な役割をはたしている。公家の中核である天皇の位の象徴が、公家の社会ではさして重視されず、武家社会になってはじめて脚光をあび、かくも重視されたことに三種の神器の面白さがある。

失われた宝剣

『平家物語』最大のクライマックスは、平家一門最期のありさまを描いた壇ノ浦の合戦であろう。

三種の神器のことが宝剣に特化してくるのはここからである。

先帝身投

壇ノ浦の戦いは海戦である。源氏の兵どもがすでに平家の舟にのりうつり、漕ぎ手も舵取りも射殺され舟は操舵不能となる。新中納言知盛卿は天皇の舟にきて「平家の世もいよいよこれまでかと思われます。見苦しいものはみな海にすててください」と申し上げた。このありさまをご覧になった二位殿こと平清盛の妻時子は、神璽（曲玉）を脇にはさみ宝剣を腰にさし、安徳天皇を抱いて「わたしは女であっても敵の手にはかかりません。君のお供をして参ります。帝を思うものは急いであとにつづきなさい」といい、舟ばたに歩まれた。今年八歳になる天皇が「わたしをどこへ連れて行こうとするのか」といわれたのにたいし、涙をおさえて「君は前世での善行によって天子としてお生まれになりましたが、悪運にひかれてご運はすでに尽きました。まず東にむかって伊勢大神宮にお暇を申しあげ、そのあと西方浄土の仏菩薩に迎え導いてもらえるよう西にむかって念仏をお唱えください。この国は辺ぴなところです。極楽浄土というめでたいところへお連れします」と申し上げた。「波の下にも都がございます」とのことばを最期に、海底に沈んでいったのである。

平家の敗北が決定的となった場面での先帝身投げ、神璽と宝剣入水のシーンである。

能登殿最期

大納言の佐殿は、内侍所（宝鏡）のはいった櫃をもって海に入ろうとしたが、袴のすそを舟ばたに射つけられてとりおさえられた。武士どもが内侍所の鎖をねじ切って蓋を開けようとしたとたん、たちまち目がくらみ鼻血がたれた。「それは内侍所であるぞ。凡人が見てはならぬ」といわれて兵どもはみな退いた。

神璽と宝剣は入水したが残った宝鏡は、という疑問にこたえてくれる描写である。神器とは恐れおおいものであり、その神聖性がよく表現されている部分でもある。

内侍所都入

四月三日、九郎大夫判官義経は源八広綱を院の御所につかわして、「去る三月二十四日、長門壇ノ浦において平家を攻めおとし、三種の神器を無事にお返しする」むね申しあげた

ので、院中はたいへんな騒ぎとなった。

二十五日の夜の子の剋（十二時ごろ）に、内侍所と神璽の箱が太政官庁におはいりになった。宝剣は失われていた。神璽は海上に浮かんでいたのを片岡太郎経春がとりあげたという。

宝剣の紛失が決定的となった描写である。

剣

『平家物語』には「内侍所都入」のつぎに「剣」巻といわれるものがある。平曲の秘事として当時たいへんに尊重されたもののようであるが、内容的には全体のなかでかなり異色の感がある。大蛇退治神話、天孫降臨神話、神剣の模造、ヤマトタケルの東征、神剣盗難、宝剣入水、宝剣紛失の理由など、記紀神話からはじまる草薙剣の由来についてのべる。

おおむね記紀神話などの内容に準ずるものであるが、独自のおもしろい解釈もせている。

あるものが占っているには、「むかし出雲の国の簸の川上でスサノヲに斬り殺された大蛇が、霊剣を惜しむ気持ちが深く、八つの頭と八つの尾を示して、人王八十代の後、八歳の帝となって霊剣を取り返し海底に沈んだのであろう」と。海の底で龍神の宝となったのだから、ふたたび人間のもとに戻らないのも道理であると思われる。

宝剣がなくなったことについての独自の解釈である。

三種の神器をもつものは官軍であり、正義の味方は勝たなくてはならなかったが、実際にはこれを有する平家は亡びた。それゆえに神器は海底に沈まなくてはならなかったが、さらにこのうち宝剣のみが紛失する。ここにはひとつの歴史の綾のようなものを感じるのであるが、これを『平家物語』なりに解釈したものが、「剣」巻の独自の解釈ということになろう。

「剣」巻の解釈はさておいて、『平家物語』は歴史上の事実として三種の神器のひとつである宝剣が紛失したことをかたっている。このことが後に大問題となる。

三種の神器のひとつである宝剣がなくなったということは、次の天皇即位にはこれを渡すことができないという事態である。そもそも皇位の象徴としての機能は、すでに社会にしみわたっている。何が大問題かという、このことである。

時代としては弓が武の主役を演じている時代であり、騎馬武者の勇壮な姿を描写した記述は中世軍記物語の華でもある。この時代、社会のなかで剣の武器としての機能はまだ重視されていなかった。しかし一方、神器としての剣の社会的な影響力はかくも凄まじいものに展開していたということである。

『太平記』のなかの三種の神器

『平家物語』のなかでは、三種の神器をもっていることが重要であった。もちろん実物の三種の神器をである。このことが官軍の証でもあった。『平家物語』が成ったのは鎌倉時代初期といわれる。これが次の時代に著された『太平記』になると、様子が随分とかわってくる。

『太平記』は、鎌倉幕府滅亡と南北朝の争乱を描いた四十巻からなる長編の軍記物語で、

南北朝期に書き継がれ室町初期には成立したといわれている。作者については小島法師などがあげられるが、詳細については不明である。

『太平記』のなかに、宝剣について当時どういった捉えかたがされていたかを如実に語る部分がある。「伊勢より宝剣を奉る事」の一説である。面白いところであるので、長くなるが描写をおってみたい。

そもそもこの話、むかし安徳天皇とともに壇ノ浦の海底に沈んだ宝剣がでてきたという騒動である。

伊勢の国に円成^{えんじょう}という山法師がいて、大神宮への千日参詣の志をたて、毎日海水で身を清めて一晩おきに参詣していた。ちょうど千日目の満願の日に身を清めようと磯へいき沖をみると光るものがある。この光物、次第に磯へ寄ってきたので取り上げてみると、二尺五、六寸の三鈷^{さんこ}の柄のついた剣のような形のものであった。円成はこれを持って大神宮へ参る。

そこにいた十二、三歳の童が急に物狂いになっていうには「わが国には神代からつたわる三種の神器がある。たとえ王位を継承するべき君が皇位をついだとしても、この三つの宝がないときは、天皇も天皇ではなく、治める世も正常ではない。承久の乱以来、王位は軽視され、武家によってその威厳が失墜させられているのは、ひとえに宝剣が君の守りとならず海底に沈んでいるためである。のみならず今は内侍所である宝鏡と曲玉をおさめる箱さえ都の外の塵に埋もれていて、都にいる天子は権威のない位についていらっしゃる。そこで百王をお守りになる祖神天照大神^{あまてらすおおみかみ}が龍宮に神勅をくだされて、元暦のむかし海底に沈んだ宝剣を返すようにいわれた。それがそこに立っている法師がもっているものである」と。いわゆる憑物^{つきのもの}によるご神託である。

円成は上京し、日野大納言資明^{すけあきら}卿を頼って、宝剣を差し出した。資明は、とりあえず円成に銀造りの剣を三振と着物をあたえ、宝剣を春日神社の神殿に納めた。

資明は、『日本書紀』にくわしい平野社^{ひらののやしろ}の神主である神祇^{じんぎ}の大副兼員^{たいふかねんぎん}をよんで、三種の神器について説明させる。資明は兼員の説明をきいたあと、今回の事件の経緯をはなしている。

兼員がいうには、「仏神の威光をしめし、人に信仰心をおこさせるのは夢以外にはありません。まずこの剣をお預かりして、二十一日のあいだ祈りましょう。その最中に、両上皇、関白殿下、院の御所に勤める公卿、将軍、左兵衛督^{さひょうえのかみ}などの夢に、この剣が真実の宝剣であるというような夢をご覧になれば、天子に申しあげてください」と。

この剣が本物の宝剣であるかどうかの真偽を、夢によってはかろうというのである。日本には古くから神の意思が夢によって人に伝えられるという考え方がある。『平家物語』『大塔建立』の一節で、平清盛が夢のなかで厳島的大明神のお告げをうけた話などは、その典型である。根本には神々と人間が夢をかいして接触するという思考がある。神武東征伝説で、武神タケミカヅチが夢を介して霊剣を下界にくだした話あたりがはじめではないだろうか。「仏神の威光をしめし、人に信仰心をおこさせるのは夢以外にない」という考え方は、こういった思想の流れが下地にある。

この剣をあずかった兼員は、平野社の神殿に剣を安置して、十二人の僧に大般若経を読ませ、三十六人の神子^{みこ}に長時間の神楽をまわせた。

二十一日目の満願の日に、鎌倉左兵衛督^{ただよし}直義朝臣が不思議な夢をみた。儀礼の描写である。伊勢大神宮から宝剣がもどされたための儀礼であるという。五色の雲が立ちのぼるな

かあかあかと輝いている太陽があり、その光の上に宝剣とおもわれる剣が立っている。梵天、四天王、龍神らがとり囲んでいる、という夢である。

兼員は急いでこの夢のことを資明に報告した。これをうけて資明は天子に申しあげ、八月十八日の早朝に諸卿が参列し宝剣を受け取った。

ながく行方がわからなくなっていた宝剣が、めでたく返ってきた。

しかし話はここで終わらない。以下、『太平記』のなかの宝剣像が徐々にあらわれてくる。

当時の朝廷には勢力を二分する賢臣がふたりいたという。ひとりは今回の宝剣返還に尽力した日野大納言資明であり、もうひとりは坊城大納言経顕ぼうじょう つねあきというひとである。力量のあるものがふたりいれば争うのが世のならいであるが、このふたりも例外ではなかった。

宝剣返還が資明の執りなしによるものであることを聞いた経顕は、院に参上して「倭臣が朝廷に仕えたと国に不正なまつりごとがおこなわれるというのはこのことです。まず考えてみるに、スサノヲにその昔、簸川上ひので斬られた八岐蛇やまたのおろちが元暦のころ安徳天皇となってこの宝剣をとって龍宮城へかえたものが、その後、政治が盛んで徳が豊かな時代であつてもついに出現しなかったのに、なぜこのような乱世無道のときに出てくるものなのでしょうか」と申しあげた。

壇ノ浦での宝剣喪失を、むかしスサノヲに斬り殺された大蛇が霊剣を惜しむあまり安徳帝となって取り返し海の底で龍神の宝としたという、『平家物語』にみる独自の解釈を引用したものであろう。いずれにせよ問題にされている剣はにせものであるとの主張である。

経顕はさらにつづけて、「もし直義の夢をもって信用されているのであれば、世の中に定まった形のないことを夢幻ゆめうつと申すではありませんか。聖人に夢なしとはこのことをいうのです」と。

経顕の夢の解釈には、どうも中国思想の影響があるのではないかと感じる。実際に彼はこのあと中国の故事をもちいて夢のはかなさを説いている。「聖人に夢なし」とは、聖人は心が正しく雑念がないから安眠し夢などみることがない、という意味であるが、これを説明するのによくもちだされるのも、『莊子』「大宗師篇」の「古の真人は、その寝むるや夢をみず」（古の真人は寝ても夢を見ることがない）との一句である。こういった夢の解釈には、抽象的な思考を好まない古代中国の特徴がよくあらわれている。経顕は、日本に古くからつたわっている神の意思が夢によって人に伝えられるという考え方をもとに宝剣の真偽を確かめようとした資明のやりかたを、まったくちがった夢の解釈から批判しているということである。

経顕は最後にこういう、「天皇のお言葉というものは撤回しにくいといわれるが、誤りとわかればただちに改めるのに憚ることがありましようか」と。驚いたことに上皇はこの意見をあっさり聞きいれ、院宣を覆して宝剣を平野社の兼員にもどしてしまった。

面白い話であるが、古代からの一連の流れを考えると腑に落ちない感はある。

では宝剣草薙とは何なのか、ということである。

『平家物語』にみた源平争乱ではあれほどまでに固執し、『太平記』にあっても、「三つの宝がないときは、天皇も天皇でない」とまでいって重視し、「王位は軽視され、武家によってその威厳が失墜させられているのは、ひとえに宝剣が君の守りとならず海底に沈んでいるためである」として問題視してきた草薙剣。それが本物であるかどうか、その真偽を確かめようとした資明の態度は、これまでの経緯から考えて当然である。これを夢により確かめようとした方法についても理解できる。しかし、あまりに不可解なのが最後の展開

である。

朝廷内の特定のふたりの仲が悪いということだけで、反対意見がまことしやかに展開され、驚くべきことにこの理屈によって宝剣の真偽までが簡単に覆ってしまう。ここに前時代とはちがう宝剣像がある。

「人に信仰心をおこさせるのは夢以外にない」という兼員のことばが如実に語っているように、『太平記』において重要なのは、人びとに信仰心をおこさせることであり、その対象は何でもよかったとも考えられる。宝剣の真偽は二の次であった。さして重要ではなかった。それゆえ片方が納得いかなければ、夢の議論程度で簡単に覆ってしまい、曖昧にされてしまう。

もはや天皇の位を象徴する宝剣が本物であるか、それを実際にもっているか、といったことが重視される段階ではなく、宝剣の象徴性がひとり歩きをし、信仰心ということばをつかったが、その象徴性が人々に認められれば社会のなかで機能していく。『太平記』にいたっては、すでにそういった段階である。

実在のない象徴とでもいおうか。

武と三種の神器

時代の波のなかで翻弄され、紆余曲折をへてきた三種の神器。^{やたのかがみ}八咫鏡、^{くさなぎのつるぎ}草薙剣、^{やさかにのまがたま}八咫瓊曲玉。

これが武とどうかかわってくるのか、というのが最後のテーマである。

神器の問題は、どうしてもまずは天皇とのかかわりで考えなくてはならない。古代天皇は、呪術をもって祭祀をとりおこなう司祭者であった。呪術王たる天皇がつかった祭器が神器であった。それが二種であったか三種であったかの問題はあるにせよ。

古代において、神器のなかに剣が含まれているにもかかわらず、不思議なことに武とのかかわりは薄い。通常考えにくいことであるが、これは金属文明が大挙して日本列島につたわってきたその当初から剣が祭器であったことに原因がある。

六世紀には世襲的王制が確立していたといわれるが、この血統の正当性、神聖性を象徴するものが三種の神器であろう。これが儀礼的に受けつがれるようになり、制度化して社会に浸透する。

このあたりから武との接点が生じてくる。ひとつには武家の台頭により、彼らの武力行使の正当性を保障するものとして機能しはじめる点である。源平争乱期以降がそれにあたる。繰り返しを避けるため詳しくは述べないが、皇位の象徴である三種の神器をもっていることが官軍としての証であった。この時代の武は「^{ほこ}戈をもって^{あし}止で進む」ものであるが、おこなわれている武が正義の味方としてのものか悪者としてのものか、三種の神器のポジションによって決まる。こういったかかわり方である。

時の流れとともに、三種の神器はこれとはまた別の武とのかかわり方をするようになる。

天皇はもはや呪術王ではなく政治家となり、政治的な要としてまつりあげられるようになる。三種の神器も呪具として神々と交信をするものということ以外に、それぞれに意味づけがなされていくようになる。

『^{じんのおうしやうとうき}神皇正統記』に注目すべき記述がある。『神皇正統記』は、南北朝期に^{きたばなけちかふさ}北畠親房によってかかれた歴史書である。

天照大神が三種の神器を授けたときにつぎのようにいった。「この鏡のようにあきらかに天下を照らし、八尺瓊のひろがれるように上手に天下を治め、神剣をひっさげてしたがわないものを平らげてなさい」と。

『神皇正統記』よりずいぶん前のものであるが、『日本書紀』仲哀天皇の八年正月、木の枝に鏡と剣と玉をかけて天皇をお迎えしたという描写のなか、天皇をお迎えしたものが次のようにいっている。「わたしがこれらのものを奉るのは、天皇が八尺瓊の勾っているように上手に天下をお治めになりますよう、また白銅鏡のようにあきらかに山川海原をご覧になり、十握剣をひっさげて天下を平定していただきたいからです」と。この記述は、天皇がまつられる存在になったことがあらわれている重要な一節であるが、三種の神器のことを述べているのではない。

こういった解釈が、『神皇正統記』にいたって、三種の神器にあてはめられていったということである。

武とのかかわりということからすると、宝剣に焦点をあてるべきであろう。

注目すべきは、剣を従わないものを平らげるものとしてとらえているということである。もはや呪術のことではなく、武的ニュアンスがつよく感じられる。

こういった宝剣への意味づけが、『太平記』にいたってきわだってくる。

帝がいうには「宝剣は、もしも武家どもが天罰をもかえりみず玉体に近づくようなことがあったなら、自らその刃のうえに身を伏せられるため、しばしのあいだも身からはなすことはないのだ」、と。

ここには司祭者、呪術王としての天皇の姿もなければ、宝剣の祭器、呪具としての姿もない。宝剣にもと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。武的な意味づけがつよくなっている。このことが次の時代への橋渡しになっているようでもある。

これが中世までのことである。

近世の武に目をうつしてみたい。近世武芸伝書に三種の神器の記述はおおい。そもそも信仰宗教的なもの、あるいは政治的なものであるはずの三種の神器が、武術書のなかにかかれていること自体、これだけみると不自然である。

近世の剣術において剣は神聖なものであり、このイメージをもって自己の内にある邪心を斬り払うなど様々な技術が駆使されている。端的に言えば、三種の神器のひとつである草薙剣は、剣術一般における剣の神聖性の根拠となっている、ということである。

たとえば、古月真光なるものが『水月問答』のなかで、ヤマトタケルの東征における草薙剣を引用して、これを「剣の徳を表したもの」と述べている。また鈴木英益は『御家中武芸はしり廻』のなかで、三種の神器を引き合いにだしてこれを「宝剣の威徳をもって人を従えるもの」という。剣の神聖性を「徳」ということばで言いかえているが、これを三種の神器の宝剣をもって説明しているのである。

注目しておきたいのが、^{いざわばんりゅうし}井沢蟠竜子が正徳五年（一七一五）にかいた『武士訓』の以下の一節である。

そもそも武士のはじまりをたずねてみると、神代のむかし、^{あめのみなかぬしのみこと}天御中主尊と天照大神が天孫である^{あまつひこひこほの に にぎのみこと}天津彦彦火瓊杵尊にいうには、天皇は八尺瓊<神璽>の勾っているようにうま

く天下の政をおさめ、白銅鏡<八咫鏡>のごとく明らかなるをもって山川海原までをもご覧になり、この霊剣<草薙剣>をひっ提げて天下を平らげ、民に利益をあたえなさい。――中略――

霊剣は決断をあらわす。このうえなく剛健で正しく無欲であることを象徴する。内にある私欲やよこしまな心を滅し、外にある邪悪暴逆の賊を成敗するものである。心身や政事にいたるまでおしなべて潔く、おのずから威があつて、天下を威服させるものである。

特に前半の内容は『神皇正統記』や『日本書紀』仲哀紀とほぼ同じであるが、これをあえて持ち出すモチーフにポイントがある。後半部分はすでに他で紹介済みであるが、剣術は対する敵を倒すのみではなく、自己の内にある最大の敵を倒さなくてはならない。示現流をはじめほかでは、剣術においてなぜ心の利剣はみずからの内にある邪心を斬り払えるのかというと、神仏の剣だからといった説明をする。神仏とのつながりによって認識される剣のイメージが重要であった。井沢蟠竜子が、ここであえて三種の神器を持ち出すその心理は、三種の神器自体が天照大神という神とのつながりをすでにもつものであるからである。

もはや天皇の問題ではない。それだからこそ「そもそも武士のはじまりをたずねてみると」の書き出しである。

三種の神器をめぐる思想体系のなかで確立されている剣の神聖性、神との確固たるつながりによる神聖性を、剣術というまったくちがった世界で剣一般に読みかえているところに特徴がある。

剣術という武における剣がただの武器でないことの背景は、かくも深い。

歴史のなかでかくも柔軟に対応しつつ、さまざまな領域で日本人の心をつかんできたもの。それが三種の神器であり、またこれを大切に育んできたところに日本人のアイデンティティーがあるように思う。

IV. 信仰宗教と剣

信仰宗教と武

新渡戸稲造は一九〇〇年に『武士道』を世に出している。“BUSHIDO: The Soul of Japan”と題して英文で書きあげられた日本人論である。その序文で、新渡戸はこの書をかくにいたったいきさつを語っている。ベルギーの法学者ド・ラヴレー氏の質問に端を発する。「日本の学校では宗教教育はなされていないのですか」。つづけて「宗教なしに、どうして道德教育を授けることができるのですか」と。そのとき新渡戸は、みずから子供のときに学校で道德教育をうけたことがなかったため、この質問にはじめ答えることができなかった。しかし自分のなかで善悪の観念をつくりださせているものを考えてみると、それが武士道であることに気づいた。というものである。西洋における宗教の人間教育としての役割は絶大である。日本において、これにかわる役割を担ってきたものとして武士道を取りあげ、世界に紹介した。武をなりわいとした者たちの生き方の規範についてである。この書は世界的に大反響をよんだ。新渡戸は世界をまたにかけて活躍した日本人の代表格である。外からみた日本人の日本文化論である。

もうひとり、嘉納治五郎。いわずとした講道館柔道の生みの親である。現在世界に普及し大発展をとげている JUDO も嘉納なくしてはありえない。嘉納は幼少より体格にめぐまれず、体力にものをいわせた子ども同士の人間関係のなかでずいぶんと悔しい思いをしたようである。このことが嘉納を柔術に引き込んだ。天神真楊流や起倒流といった柔術をずいぶんとやったようである。そこで彼が思ったことは、柔術は体力的にも精神的にも効果があるのみならず、この勝負の理法は社会に応用できる、ということであった。さらに嘉納のおもしろいところは、これが青少年の教育に役立つと考えたところである。身体的な劣等から柔術を修行し、これを身につけて強いものを倒そうとするのは普通の考えであるが、これを教育のなかに位置づけたところに嘉納の特徴がある。実際に彼は、「道」を主張し講道館柔道をつくってから、単なる武道家ではなく、学習院教頭や熊本第五高等学校長、東京高等師範学校長などといった教育畑を歴任するなど、根っからの教育者である。おもしろい出来事がある。嘉納は明治二十二年（一八八九）にヨーロッパへ教育と宗教事情の視察におもむいている。それまでに宗教の力の絶大なことを見聞きしてである。渡欧してみた宗教の現状にたいする感想は、壮大な寺院をみてその力の大きさを再認識する一方で、信者らの言動からかつての力がなくなっていることを実感したようである。いずれにせよ嘉納は宗教の底力をしっていた。彼はこの役を柔道に担わせたのではないだろうか。嘉納自身そうはいっていない。しかし私にはそう思えてならない。文明開化の音がする明治において、西欧火器が幅をきかせるなか、術としての武はすでに必要なかった。柔道が近現代の武を主導してきたことは周知のことである。武のおおくは教育のなかに位置づけられることによって命脈を保ってきたともいえる。宗教の人間教育としての効果をした嘉納の巧みな手法である。

新渡戸や嘉納が示唆するものは、武と宗教のもつ人間教育的効果の共通性である。

西洋においてかくも絶大なる宗教の役割を、なぜ日本では一面において武が担ってくることができたのか。それはひとつに武が宗教に溶けこんできた、あるいは宗教を取り込んだ歴史があるからである。剣術三大源流の一翼になう新当流は、鹿島の信仰が育ん

だものである。また禅をとりこんだ剣術流派はおおい。剣禅一如などということばはよく耳にする。ここで注意を要するのは、武と宗教のあいだに接点あるいは共通性がなくては、溶けこむことも取り込むことはできないということである。

端的にいえば、心のあつかいかたに共通性があり、その接点に剣がある。近世期以降に武の主演を演じることになる剣は、宗教ともいえない民間信仰のときから時間をかけてそのなかに溶けこみ、そしてこれを取り込んできた。

新渡戸稲造が” The Sword, the Soul of the Samurai”（刀剣は武士の魂）といったことは有名であるが、剣と信仰宗教の問題にまでふみこんだ考察にはいたっていない。

武が人間教育的な役割を担うようになるその前段階として、日本文化が積み重ねてきたものを、信仰宗教とのかかわりのなかから、剣の思想を中心にひも解いていこうというのがここでのテーマである。

剣による辟邪の呪術

斬らない剣。

おかしくきこえるかもしれないが、日本では当初、剣は武器としてはあまり活躍せず、どちらかといえば信仰宗教の世界で重用されていた。

斬らない剣。信仰宗教にかかわる剣のひとつの顔がここにある。いまだ宗教とっていかどうかもわからない日本民族の原初的な信仰のなかに、剣は溶けこんでいた。

金属器が大陸から日本列島に伝わってきたのが紀元前三世紀末といわれる。弥生時代の初期である。当時、中国大陸と日本には文明にそうとうの格差があった。始皇帝が秦王朝を樹立したのが紀元前二二一年、高祖が前漢帝国を創始したのが前二〇二である。すでに世界に誇る大文明ができあがっていた。そのころ日本はやっと縄文時代から弥生時代へ移行したばかりであった。通常は青銅器文明のあと鉄器文明へという順をおうのであるが、海をへだてた日本列島にはこれが足どめされた状態から一挙に押しよせてきたといわれる。そうとうのカルチャーショックがあったであろうことは、容易に予想ができる。その後、何百年ものあいだ金属器は石器と併用して使われていたようで、いわゆる金石併用時代がつづく。つまり金属器は十分に使いこなされていなかったということである。剣が当初、武器として華々しく活躍しなかったのもこういった事情である。

あまりに高度な文明を目の当たりにした弥生人の驚きようは尋常ではなかったであろう。すぐに日常の武器としてはなじまなくても、非日常的な信仰宗教の世界に溶けこむのに時間はいらなかった。このことは、剣が古代中国においてすでに宗教の世界で重用されていたことに関係する。特に道教において祭器としてつかわれていた。これについては後で詳しく述べる機会がある。

かんばこうじんだに
神庭荒神谷遺跡から出土した三五八本もの銅剣は、武器としての細形銅剣よりかなり大きいものであった。弥生時代中期末から後期初頭に埋葬されたものであるというが、とても実用のもとは考えにくく、人を斬る道具ではない。どうみても信仰宗教の道具、つまり祭器である。考古学的にも、当初、剣が信仰宗教の祭器として重用されていたことがわかる。

日本の信仰宗教でベースになるものは神道であることに異論はないだろう。これは仏教の仏陀やキリスト教のイエス・キリストのようなカリスマ性をもつ人物が、特定の教義を説いてひらいたというものではない。古代日本の風土のなかで自然に発生し人々の心のなかで育まれてきた民間信仰のことをいい、祖先神や自然神への崇拝を中心とする。のちに仏教が伝来したことにより自らの信仰を自覚し、神道というようになった。

日本における剣の思想は、これとのかかわりのなかで発展してきた部分がおおきい。

のちに神道とよばれるようになる日本の原始信仰には、呪術信仰と神への信仰があったといわれる。

まずは剣による呪術に目をむけてみる。

原始古代人の信仰を反映した神話の世界で、剣はどのように描かれているのだろうか。

『古事記』や『日本書紀』に記されている神話には、剣の武器としての機能を強調するような描写はいっさいなされていない。むしろヤマトタケルの東征で草薙剣が自ら抜けて草を薙いだり、神武東征伝説で^{ふつのみたまのつるぎ}劔の霊力によりこの霊剣を振るうまでもなく邪神が自然と倒されていたような、マジカルな描写が特徴的である。剣をもって超人的に敵を斬りまくったといった話ではない。

ヤマトタケルの東征での草薙剣や、神武東征での劔のはたらきから、これらの剣を呪具であると言いきるのはあまりに乱暴なような気がするが、武器としてののはたらきではないことも確かである。

呪具としての剣をはっきりと描写したものに^{よみのくに}黄泉国神話がある。

イザナギという男神と妻であるイザナミは、まずふたりで力をあわせて国土を生む。いわゆる国生み神話である。つづいて神々を生む。最後に火の神を生んだことによりイザナミは死んでしまう。イザナギは妻の死に泣き悲しみ、死者の国である黄泉国までイザナミのあとを追っていく。一緒に現世にもどることを求めるが、イザナミは黄泉国の神と相談することになる。そのあいだ自分の姿を見てはならないと念をおしたにもかかわらず、イザナギは待ちきれずに火をともして御殿のなかに入ってしまう。そこで見た妻の姿は、蛆^{いかづちがみ}がたかり八つの^{ほの}雷神^{くろ}が体のいたるところに生じるといふ醜いものであった。頭には大^{おおい}雷^{いかづち}が、胸には火雷、腹には黒雷、陰部には拆雷、左手には若雷、右手には土雷、左足には鳴雷、右足には伏^{ふし}雷がたかっていた。これに恐れをなしてイザナギは逃げかえろうとする。恥をかかせたとして怒るイザナミは、雷神にイザナギを追わせる。そこでイザナギはもっていた^{とつかのつるぎ}十拳剣を抜いてうしろ手に振りながら逃げかえった。

剣をうしろ手に振るという行為は、敵を困らせる呪術であるという。

十拳剣（十握剣）とは握り拳で十個分の長さのある剣のことをいい、特定の剣をさす固有名詞ではない。よく神代の三大霊剣として十拳剣をいれて説明している場合があるが、それは間違いである。

黄泉国神話は呪具としての剣を振る起源ともいわれる。

この神話のなかで雷神によって表現されているものは穢れのイメージであろう。穢れを嫌う古代人にとって、雷神は邪神として描かれている。イザナギはこれを剣をもって斬るのではなく、呪術的にしりぞけている。

この呪術、いかなる呪術かといえば、雷神が邪神として描かれていることが示唆するように、邪を^さ辟ける呪術である。これを^{へきじや}辟邪の呪術といっている。

剣による辟邪の呪術である。

武器による辟邪の呪術は剣に限ったことではなく、弓矢によるものもある。古代における武の思想を考えるうえで、見落とせない部分であることは確かである。しかし神話を注意深く観察してみると、弓矢による辟邪の呪術より剣によるそのほうが新しい感覚にもとづいていることがわかる。日本列島で弓矢の歴史はかなり古く、外来金属文明である剣の比ではない。キラキラと深い輝きをはなつ剣は新しい文明の象徴であり、単なる武器にはみえなかった。それゆえに後に神格化さえする。ここではあくまでも神聖なものであり、俗っぽく敵を斬ったりはしない。

斬らずして邪悪を制する、まさに霊剣である。

剣による「うけい」の呪術

神の意思をあらわす剣。

古代呪術の一種に「うけい」というものがある。「祈請」や「誓約」とかいて「うけい」とよむ。ト占の一種で、一般には神に祈って成否や吉凶を占うこと、といった説明がされる。これではわかりにくいので多少補足すると、あらかじめかくあるべしと心に期したことや、神に誓約したことが、結果としてあらわれるかどうかで神意を占うといったものである。狩りの獲物によって吉凶を占う「うけい狩」などがそれにあたる。

日本の原始信仰は古代神話にうかがうことができる。アメノワカヒコ神話で、天上界からの命令をうけて下界におりたアメノワカヒコは、その命に従わない反逆者として描かれている。このアメノワカヒコが射あげた矢を天上界の^{たかぎのかみ}高木神は投げ返すのであるが、アメノワカヒコに邪心があるかないかを占い、邪心がなければ当たるな、邪心があるのであれば当たれ、と口に出していったという。もとよりアメノワカヒコにはよこしまな心があったため、この矢にあたって死んだ。従来あまりいわれることはないが、これなどは「うけい」的であるといえよう。

うけい神話として有名なものに「^{あめのやすのかわ}天安河のうけい」がある。

イザナギから海原をおさめるようにいわれたスサノヲはこれにしたがわずに追放される。母であるイザナミのいる根の国にいきたかったのである。事情をはなすため、天上界にいる姉の^{あまてらすおおみかみ}天照大神のもとを訪れる。スサノヲが天上界にのぼる途中、山や川、国土がことごとくゆれ動いたため、天照大神はスサノヲが自分の国を奪おうとしてのぼってきたものと勘違いし、どういうわけでのぼってきたのかを問いただした。スサノヲは邪心や逆心がないことを訴えるがすぐには信じてもらえない。天照大神は心が潔白で邪心のないことをしめすように求めると、スサノヲは「うけい」をして子を生むことを提案する。そこでふたりの神は天安河をはさんで「うけい」をすることになる。まず天照大神はスサノヲのもつ剣をもらいうけ、これを三段に打ち折って天の^{まな}真名井の水で清めてから口にいれ、吹き出した息から神々があらわれた。その名をタキリビメノ^{みこと}命（別名オキツシマヒメノ命）、イチキシマヒメノ命（別名サヨリビメノ命）、タキツヒメノ命といい、三人の子すべてが女神であった。つぎにスサノヲは天照大神のもつ玉をもらいうけ、同じようにマサカツアカツカチハヤヒアメノオシホミミノ命など五人の男神を生んだ。天照大神がいうには、「後で生まれ男神は私の玉からでた神であるから当然私の子です。先に生まれた三人の女神はあなた

の剣からでた神であるからあなたの子です」と。そこでスサノヲがいうには「私の心は潔白です。それゆえ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わたしの勝ちです」と。

『古事記』にかかれた一節である。じつはこの話、本来の神話からそうとうに変形している。

古代神話を記録したものとして『古事記』のほかに『日本書紀』があるが、『日本書紀』の場合には神々のはなしに限っていくつかの別伝をのせている。それぞれに少しずつちがっている。そこに旧来のかたちをかいま見ることができる。『古事記』もふくめて要点のみをまとめたものが表1である。

このはなしは、天照大神とスサノヲそれぞれが生んだ神が男であるか女であるかによって、スサノヲの身の潔白を占おうというものである。別伝をあわせてならべてみて気がつくことは、『古事記』以外の伝承ではあらかじめ男神が生まれればスサノヲの心は潔白である、という宣言をしていることである。よく考えればこのあらかじめの宣言なしには「うけい」自体がなりたない。つまり後でいくらでも辻褄が合わせられる。実際に『古事記』の一節からはその感はぬぐえない。そもそも「うけい」とは、こうであればこうといった前提があって、その結果がでるかどうかによって神意を確かめるものであったはずである。それが何らかの理由で『古事記』には落ちている。

もうひとつ気がつくことは、普通によめばすべての伝承で、スサノヲは男神を生んでいるということである。剣か玉かいずれを介しているにせよ。そもそもこのはなしのなかではスサノヲに邪心はなく潔白が証明されるべきで、このうけいの勝負はスサノヲが勝つのが流れとして自然である。スサノヲが生んだ神に正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命まさかつ あかつかはや ひ あめの おしほのみこと（『記』）や正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊まさ か あかつかはや ひ あまのおしほのみこと（『紀』第六段本文）、正哉吾勝勝速日天忍骨尊まさ か あかつかはや ひ あまのおしほのみこと（『紀』第六段第一・二ノ一書）などなど、勝ちを意味する名がつけられているのもそのためである。男神が勝ちを意味することは『古事記』以外のすべての伝承で明記されている。しかしあえて女神を生んだとして自らの勝ちを宣言する『古事記』の伝承はいったいなにか。

そもそもこのはなしを複雑ものざねにしているのは、天照大神とスサノヲが直接に神々を生んでいるのではなく、『古事記』では「物実」（もとなるもの）といているが、剣や玉を介して生んでいるところである。

この『古事記』の伝承には、ほかにはないこだわりがある。あらかじめ交換したにもかかわらず、「私の玉からでた神であるから当然私の子であり、あなたの剣からでた神であるからあなたの子です」というように、だれが生んだのかということよりも何から生まれたのかということを重視する考え方である。あいだにはいった剣や玉の存在がクローズアップされており、それがそもそもの持ち主の心をあらわすものとして考えられているということである。そのためにスサノヲは女神を生んだことにならざるをえず、私の生んだ子は心のやさしい女の子であるから私の勝ちであるといった不自然なはなしにつくりかえなくてはならなかった。事前の宣言を落とした理由もここにある。おそらくは故意に取り除いている。それほどまでに「うけい」において神々が生まれるもとなる物実としての剣や玉にたいするこだわりが強くなっていたということである。

じつはこのこだわりは、もうひとつ『紀』の本文にもみられる。こちらはもっと始末が悪いかもしれない。生んだ子が男神であれば自分の心は清いと宣言し、なおかつ神が生まれるもとしての剣と玉（『紀』では「物根」ものざね）にこだわったために、スサノヲはそもそも

自分の所持していた剣によって女神を生んだことになってしまう。あらかじめ宣言した以上、スサノハはこのうけいの勝負に負けたことになる。潔白が証明されないどころか、逆心があったということになる。もちろん『紀』本文では、そんなことを自ら記すことはしていないが。

これらの伝承はあとで作り変えられたものであるというのが、全体をみわたしてみた私の考えである。『記』本文も『紀』本文も、もともとはスサノハが男神を生んだはなしであったはずである。それが「ものざね」である剣や玉を重視するあまり、こういった変形を余儀なくされた。

そもそも「うけい」とは神意をうかがうものである。神の意思により、結果がしめされ、この場合スサノハが潔白かどうか証明される。そのプロセスのなかで剣は玉とともに相対に重視されるようになっていたということである。そもそもの持ち主の心をうつすものとしてとらえる考え方が強くなっていったことが、玉とともに剣をかくも重視することになったのであろう。

これも信仰宗教にかかわる剣のひとつの姿である。

剣は神意をあらわすものであり、さらに心をあらわすものであった。

神への信仰と剣

まつられる剣。

ここでは呪術信仰とは別に、もうひとつの神道の顔として神への信仰に目をむけてみたい。

神への信仰が目に見える形であらわれているのが神社信仰である。剣の思想とのかかわりで注目しなくてはならないのが、まずは熱田神宮における信仰であろう。

熱田神宮は、『延喜式』神名帳にも、年代も古く由緒正しい明神大社として記されており、東海きっての社である。

この熱田神宮、草薙^{くさなぎのつるぎ}剣をまつる社である。三種の神器のひとつであり、いわずと知れた日本二大霊剣のひとつである。

『尾張国熱田太神宮縁起』というものがある。これは平安の初期に書かれたもので、熱田に関する最も古く、また代表的な縁起である。

この史料に、草薙剣が熱田にまつられるようになった由来が述べられている。まず、いわゆる日本神話にみられるヤマトタケル東征の話をのせる。ヤマトタケルは東征に先立ち、伊勢神宮を訪れそこで倭姫命^{やまとひめのみこと}から神剣と袋をさずかったこと。駿河で賊にだまされて火を放たれたこと。この窮地に神剣が自ずから抜けて四面の草を薙いだこと。袋のなかにあった火打ちで向かえ火をつけ難を逃れたこと。この神剣はもともとは天叢雲剣^{あめのむらくものつるぎ}とあったが、この出来事から草薙というようになったこと。その後、ミヤズヒメのもとに逗留するが、この神剣が光りかがやいたことにより、この神のような光をはばかって、これをミヤズヒメのもとに置いたまま出かけたこと。ヤマトタケルは、出発に先立ち、この神剣を宝として身の守りとするようにいったこと。その後、ヤマトタケルが邪神の毒気にあたり死んでしまったこと。などなどが記されている。

このあたりは記紀神話、特に『日本書紀』の伝承とほぼ同じである。熱田には、古代神話がベースとなつての信仰が根づいているということである。

『尾張国熱田太神宮縁起』には、その後、宮酢姫は生前のヤマトタケルとの約束から草薙剣をまもっていたが、晩年みずから亡くなるまえにこれをまつる社を定めてここに剣をうつしたことが述べられている。これがいまの熱田神宮であるということである。

『尾張国風土記』にも同じような由来が語られている。しかし『日本書紀』などには、草薙剣が熱田にまつられていることは記されているものの、ここまでの詳しい由来は述べられていない。記紀神話をベースとしながらも、最終的に宮酢姫が草薙剣をまつる社として熱田神宮を定めたという伝承は、熱田に独自に伝わったものであるということであろう。

さてここで重要なことは、宮酢姫という^{さいじよ}斎女に、神剣草薙がまつられているということである。実はこの剣がまつられるというシチュエーションは、このヤマトタケルの東征最後の部分だけにみられるものではない。もともと草薙剣、正しくは天叢雲剣は、伊勢神宮の斎女である倭姫命から授かったものである。なぜ倭姫命がもっていたかという、伊勢において彼女がこの剣をまつっていたからである。

どういうわけか神剣をまつるのが女性であるというところもおもしろい。伊勢にまつるまえ、大和の^{かさぬいむら}笠縫邑でこの剣をまつっていたのも^{とよすきいりひめのみこと}豊鍬入姫命という女性である。彼女らは斎女であり、いわばシャーマンと考えてよいだろう。どうも女性のシャーマニズム的能力には独特のものがあるような気がする。もともと呪術により集団をまとめあげていた呪術王としての天皇も、これまでに八人（十代）が女性であった。また天皇家の祖先神とされているのが天照大神であるが、これも女神である。邪馬台国を支配した卑弥呼も代表的なシャーマンであるが、これも女性である。

問題を示すのみで、なんらこれ以上の深い考察ができていないわけではないが、いずれにせよ女性シャーマンによって剣がまつられていた。

もはやここでの剣は、呪術の道具でもなく、神をまつる道具でもなく、まつられる対象としての剣である。

では、なぜ剣はまつられたか。

端的に言えば、人々が剣のなかに神をみていたからである。

ヤマトタケルがなぜこの神剣を宮酢姫のもとにこれをまつるように託して置いていったかという、この剣の神のごとく光り輝く様をはばかってである。古代人は遥かに高度な最先端文明であり、かつキラキラと光り輝く金属器に神性を感じていたのであろう。単なるアニミズムを超えて。神社の社殿の中央に位置する鏡も同種の感覚であると思う。

目に見えない神秘的なもので、それゆえ知りたいが知りえない、そういったものを把握しようとするとき、人々は象徴を求める。人々にとってもっとも神秘的なもの、それが神ということであろう。剣はこの場合、神の象徴である。

ここに日本における剣の思想のひとつの姿があるのだが、これは草薙剣に限ったことではない。もうひとつの神剣、^{ふつのみたまのつるぎ}師 霊 剣についても同じである。

つぎに、^{いそのかみ}石上神宮の信仰をのぞいてみると、この社には祭神として第一（主神）から第七までであるのであるが、剣とゆかりの深いものとしてまずは主神の^{ふつのみたまのおおかみ}布都御魂大神に注目すべきであろう。

『古事記』によれば、初代天皇といわれる神武天皇は、東征のさなかに窮地におちいるがひとつの神剣の靈威によって助けられたという。この靈剣の名を^{さし ふつのかみ}佐士布都神あるいは^{みか}甕

布都神、布都御魂^{ふつのみたま}といい、これが石上神宮にあると記す。また『日本書紀』によるとこの剣を^{ふつのみたま}節霊^{ふつのみたま}という。現在、一般的にはこの剣のことを節霊剣^{ふつのみたま}とっている。石上神宮にまつられる主神、布都御魂大神とはこの節霊剣のことである。

節霊という剣を神そのものとしてまつていると考えても間違いではないであろう。剣の神格化である。

しかし神武東征伝説のなかで節霊剣は、タケミカヅチという武神のかわりに下界におりてきて神武天皇を助けている。つまりもともとは神そのものではなく、やはり天上界にいる神の力を下界で象徴的に発揮する存在であった。やはりベースにあるのは、神の象徴としての剣の姿である。

もうひとつ忘れてならないのが鹿島神宮である。東国鹿島のうっそうとした森のなかにたたずむこの社には、祭神であるタケミカヅチの象徴として節霊剣が安置されている。後に造られたと思われる長大な刀剣が、二代目の節霊剣として納められているのである。国宝であり、現在一般に見ることもできる。

剣は、日本人がそれまで、列島の風土や自然のなかでみたこともない深い輝きをもっていた。しかしそれだけではない。剣は、きれいに光り輝く美しい面と、それとは裏腹に触れれば鋭く他を傷つける、かつて経験したことのない危険な面と、二面性をもっている。そのことに気づくべきであろう。まさに諸刃の剣である。人々は剣のなかに神をみていた。神とてなにも人々に加護をあたえるばかりではない。ときとして荒ぶる神ともなる。そもそも日本の神は二面的である。諸刃の剣は日本の神を象徴するにはうってつけであった。

日本人はこういった象徴的な思考を好む。

神の象徴としてまつられる剣。ここに日本刀剣思想の基礎がある。

修験道と剣

不動明王の智慧^{ちえ}の剣。

草薙剣と節霊剣は、日本二大霊剣といわれるものである。おもに神道にかかわる霊剣である。しかし、これに不動明王の智慧の剣をくわえて三大霊剣とするべきではないかとさえ私は思う。それほどこの剣は日本における剣の思想にとっては重要な位置をしめるものである。

日本の信仰宗教は排他的でないところに特徴がある。

日本文化史のなかで仏教のはたした役割は大きい。六世紀に伝えられたが、日本における受容のされかたというのは、仏教が後に神道とよばれるようになる従来の信仰にとってかわったり、あるいは神道とはべつに仏教は仏教で独自の路線を歩んだりといったものではなかった。日本古来の神への信仰と、いわゆる輸入されてきた仏教は、奈良朝前後から交流をもち平安時代にはお互いが融合するような関係を作りあげていった。いわゆる神仏習合である。この神仏習合の最たるものが修験道であり、これが剣の思想において重要な役割をはたすことになる。

修験道については多少説明が必要であろう。山伏の思想である。

ベースになるものは神道的な山岳信仰である。深い樹叢におおわれた険しい山々は神霊

のすむ他界であり、日常の生活圏からは区別されるものであった。古くから日本において山は神々のいる聖地であり、ここで日本民族に特有の信仰がつつかわれてきた。こういった土壌にあとから伝わった仏教、そのなかでも特に最澄・空海がもたらした密教が融合して出来あがったものが修験道である。山岳修行を専らとする信仰宗教であり、飛鳥時代から奈良時代を生きたといわれる役小角^{えんのおづぬ}が開祖ともいわれている。鬼神をあやつるといわれた呪術者である。

修験道を修行するものを修験者あるいは山伏などというが、そういった修験の修行を専らとする行者のみならず、中世期には一般の人たちにもこの信仰はおおしく広まっていたようである。修験道のおもな霊場で有名なものとして熊野三山がある。本宮・新宮・那智の三つの霊場をまとめて熊野三山という。現世利益と来世の加護を求めて、人々は行列をなしてこの神仏習合の聖地である熊野を訪れた。有名な蟻の熊野詣である。これほどまでに盛んな信仰であったということである。神仏習合といったフエジーな流れがいかに日本人に適していたかということである。これはあくまでも一般人のはなしで修験者とはちがう。

では修験者とはどういった宗教活動をおこなう人たちか。端的に言えば呪術をおこなうシャーマンである。人々に災いをまねく邪神や生死霊、動物霊などを呪術により排除する。これを調伏^{ちようぶく}という。しかし修験者たちはもとよりこういった調伏をおこなう能力を備えているわけではなく、呪術をおこなう能力を得るために、つまりシャーマンとしての資質をそなえるために、聖域である山のなかで激しい修行をする。山の峰々をひたすら歩きつづける回峰行、不眠不臥の参籠行、そのほか滝にうたれたり火渡りをする様子など目にすることがあるだろう。昔のはなしではない。現在もこういった修行を行っている人たちはいる。千日回峰行など想像を絶する修行である。

修験者のことを山伏というが、これは山による修行をおこない、それによってえられた呪力で調伏を行うという意味である。

修験者のおもな崇拜対象は不動明王である。古来の山岳信仰では山の神々にたいする信仰であったのであろうが、修験道では不動明王という仏を崇拜する。これも神仏習合のゆえである。鎌倉前期の説話集『宇治拾遺物語』には、比叡山回峰行の開祖といわれる相応^{そうおう}和尚が葛川の滝で修行をしていたときに不動明王の頭にのって都卒天^{とそつてん}にいったというはなしがのせられている。不動明王は、平安時代末期から鎌倉時代には修験道の主要な崇拜対象となっていたようである。

不動明王とは恐ろしい形相をし、片手に降魔の剣をもち片手に羂索をもつ仏である。もともと中国では、不動明王や朱雀明王といった明王といわれる仏たちは、呪的な降伏力をもつ密教特有の忿怒の仏たちをいった。敵意のあるものや障害をもたらすものを降伏させることが、この仏のはたらきである。つまり調伏がかれらの役目である。

不動明王に対する信仰は修験道にかぎらない。日本中どこにいても不動信仰はさかんで、これほど庶民に親しまれるほとけもめずらしい。災厄の原因となるものを排除してくれる降魔のほとけであるからか、忿怒の形相が日本古来の荒ぶる神々とオーバーラップするからか、理由はわからないがとにかくその恐ろしい顔つきからは想像できないほど人気がある。

逆にかんがえればこのことは、このほとけが日本人に馴染みやすいという証明でもある。だから日本古来の山岳信仰をベースとする修験道においても、主要な崇拜対象にまでのぼ

りつめることができたのではないだろうか。

確認すると、不動明王というほとけの特徴は降魔、つまり調伏である。不動明王は調伏をするのもっている智慧の剣をつかう。もっとも大事な役割をこの剣でおこなうのである。いわば調伏という不動明王の特徴をあらわすのがこの降魔の剣である。このことから智慧の剣は不動明王のシンボルとしてあつかわれるようにもなる。たとえば刀剣に彫り物をするのがよくあるが、智慧の剣を模した形を彫りこむことがある。これだけで不動明王をあらわしているという。

不動明王のはたらきは調伏。これを智慧の剣でおこなう。ここが重要なポイントである。

ではこの不動明王をおもに崇拝する修験者は、どういった呪術宗教活動をしているのだろうか。ここには独特の思考形態がある。修験者が悪霊などを呪的に排除する調伏をおこなっていることはすでに紹介したが、こういった呪術をおこなうには大前提がある。不動明王と一体となるということである。そう観念するということである。

調伏にあたって「不動はすなわち我であり、我はすなわち不動である。本尊の御心がわが身にはいり、わが心が本尊の身にはいる。本尊と我と二つに別れることはなく一身である」と観想することがおこなわれるという。

また修験者の装束はそれぞれに意味をもつが、かれらは衣体から不動明王と一体になろうとする。『溪嵐拾葉集』には「問。山伏の行体はどういったものか。答。不動の形体である」といった記述があるが、これはそのことをあらわしている。

装束によって不動明王と一体化しようとする思考は、「山伏問答」にもうかがうことができる。修験道儀礼には護摩がある。護摩木を焚いて本尊に祈るのである。屋外で護摩を焚くときに多くの修験者があつまることもあるが、その際に「山伏問答」というものが行なわれる。修験者として知っていなくてはならないことを問答し、護摩儀礼にくわえるべき者かどうかの判断をする。たとえば「そもそも山伏の二字の意味はなにか」との問に、「山伏とは山にはいり無明煩惱の敵を降伏するという意味である」と答える、といったものである。その山伏問答のなかで「腰におびた利剣はなにか」との問に、「不動明王の智剣であり、煩惱魔障を破断するものである」と答える部分がある。

山伏のもつ剣は不動明王のもつ智慧の剣と一緒にあるということである。そう観念する。そのことによってかれらは不動明王と一体になろうとする。

智慧の剣は調伏のはたらきを特徴とする不動明王のシンボルであった。この智剣と、不動明王と一体となった修験者がもつ剣は同じものであり、そのことによってかれらは調伏という呪術を発揮することができるという思考である。修験者は自分のもっている剣が不動明王の智慧の剣であると観念することによって、実際に敵対するものを降伏させることができる。

これが夢物語ではなく実際の宗教活動として行なわれているところに素晴らしさがある。この独特の思考形態なくして修験道儀礼は成り立たない。現代的合理主義に慣らされたわれわれには理解しにくい考え方、現象であることは確かである。しかし事実であるところがおもしろい。

重要なことは、普通の人間が装束を真似していくらこう観念してもどうにもならない。修験者が不動明王と同じ機能がはたせるようになるには、山のなかでの凄まじい修行が前提としてあつてのことである、ということである。

現代社会にもっとも足りない考え方であるようにも思える。

神道の辟邪の呪術にしても、「うけい」の呪術にしても、呪術にかかわる剣と神道的な神の象徴としての剣はダイレクトにつながることはあまりなかった。調伏というのは仏教用語であるが、これとて辟邪の呪術である。修験道では、呪術の道具としての剣と信仰対象の象徴としての剣が一致しているところがひじょうに興味深いところでもある。

ポイントは、不動明王と同じだと観念することによって同化する、というところである。

最後に注意しておきたいことがある。通常、修験者が調伏する対象は、怨敵^{おんてき}であったり邪鬼であったり、死霊、悪魔、悪霊、狐狸^{こり}、荒神、生霊であったりといった、外敵に特化して語られる場合がおおいが、どうもその限りでないということである。『聖不動経』という経典がある。これは偽作との説もあるが、広く行者のなかで訓読することを慣例とされていたもので、修験道を知るうえで重要な史料である。このなかに「大智の剣をもって貪瞋癡^{とんじんち}を害する」とのフレーズがある。貪瞋癡（痴）とは仏教用語で、人々の善いところを害する基本的な煩惱のことである。人の心にかかわることである。調伏は、智慧の剣によってなされるものであるが、その智剣によって斬られるものは心であるということである。調伏には、内面の教化という方向性もあるということを指摘しておきたい。

不動明王と同化することによって、剣をもって伏すべきものは、外敵のみならず人の内にもあった。

不動明王の智慧の剣。

中世以降の日本における剣の思想において、非常に重要であることはまちがいない。

武の宗教性

武の宗教性というべきか、信仰宗教の武道性というべきか。ことさら精神の問題に傾倒していくのが日本の武の特徴である。それゆえに信仰宗教の問題と深くかかわってきた。

新渡戸稲造が“BUSHIDO”として世界に紹介した武士道は、儒教的色彩がひじょうに強い。しかし武をなりわいとする者たちの生き方と儒教がむすびついたのは随分あとの話で、実はそもそもの武士道はもっと土俗的な日本人に独自の信仰がベースとなっているように思う。日本文化のおおくは中国伝来のものであり、ご多分にもれず儒教もそのひとつである。近世期を中心に日本国内でおおいに発展し、武士道もその流れのなかにあることは確かである。しかしその本質の部分はちがうのではないかということである。日本人の本質は中国的には理解できないように思う。

竹本忠雄という博識でエネルギッシュな学者がいる。随分とお世話になった。フランスでの活動をもとに論陣をはる。外からの目でみた日本人論をするどく説きあかす数すくない論客である。何よりも日本の聖なる精神性をこよなく愛している。いまの私のスタンスを作ってくれた一人であることは確かである。竹本はその著書のなかで、『三国志演義』を逆さまに振っても、武士道はでてこない」というようなことをいう。まるでケンカ腰のようにもみえるが、たばかりの武士道ではない、日本人にしみついた正々堂々の武士道が本当の姿であるといわんばかりに。最近ようやく、なるほどと感ずることができるようになった。しかし、まだまだ感じる段階であり、学術的に論証できるまでにはなっていない。楽しい課題である。

武の宗教性について注意しておかなくてはならないことがある。ときには信仰宗教のなかに身をおき、信仰宗教とのかかわりのなかで工夫鍛錬をつづけ極意を悟っていった場合のような宗教性と、武芸者が自らのはげしい修行の体験のなかで獲得した境地や技術を、宗教のことばで説明した場合の宗教性とはあきらかにちがうということである。乱暴ないかたをすれば、本質的な宗教性と後づけの宗教性である。

武士道の儒教性は、その本質がじつは日本人の本来的な信仰に根ざしたものであるとするならば、後者の傾向がつよいといえようか。

つぎに、近世の武は禅に代表される宗教性をつよくもっている、というような説明がされることがある。特に剣術についてはその傾向がつよい。柳生宗矩^{むねのり}が著した『兵法家伝書』は多くの禅語を駆使して洗練された心法論を展開するものであり、これが近世を代表する武芸伝書であることから、特に剣術の禅的宗教性がいわれるところでもある。禅僧である沢庵宗彭^{たくあんそうほう}の影響をうけ、三代将軍家光との親密な関係から、綺麗な伝書を書き残そうとした意図がかいま見られる。つかわれているのは、説明概念としての禅語である場合がおおい。父である宗厳^{むねよし}とともに必死の思いで獲得してきた剣の妙技、とくに心法を、禅語によって説明している。こういった意味での宗教性である。

もちろんこれを説明できるのは、柳生の剣と禅修業との共通性があつてのことであることは確かであるが。

宗矩は『兵法家伝書』のなかで、特に何ものかにとらわれる心を嫌いこれを病^{やまい}というキーワードによって表現した。この病という語は仏教用語ではなく、沢庵自身は著作のなかではこういった心を煩惱という仏教用語をもって表現し、病の語を使用していない。逆に『兵法家伝書』では煩惱の語は使用されていない。沢庵の影響を強烈にうけながらも、最も重要なキーワードに禅語をもちいていないことは逆に面白い。

儒教にしても禅にしても、武にとっては後づけの宗教性といった印象をぬぐえない。時代の流行にのったようなところもあったであろう。本質はそこにはない。今でもわざわざ英語やカタカナをつかって言う場合があるが、このほうがイメージしやすいといった程度で、本質が欧米文化にあるわけではない。当時、似たようなことがあったとも考えられる。

そもそも儒教や禅が剣の思想とかかわることはほとんどない。

剣の思想がかかわるのは武の本質的な宗教性の部分である。

伝説によると、塚原ト伝は鹿島神宮で壮絶な修行をして、その結果タケミカヅチという神のお告げにより極意を得たという。愛洲移香^{あいすいこう}は鵜戸神宮で、飯篠長威^{いいぎさちようい}は鹿島・香取両神宮で、上泉伊勢守は下鴨神社で参籠修行をしたという。それが史実であるかどうかは別にして、神道の修行観が支配的である。まさしくいまだ神道とっていいいかどうかもわからない、土俗的な日本民族にしみついた信仰のなかに身をおいての修行である。剣豪が本当の強さを獲得していくプロセスに神道がおおいにかかわっている。この宗教性が後づけではなく、本質的なものであることはいうまでもない。

剣を神の象徴としてまつる社を中心とした信仰を背景にして塚原ト伝が獲得した技が、神道から生まれたことは疑う余地がない。神道における、剣をつかつての辟邪の呪術からうまれた、^{みたまのつるぎまじふる}霊剣呪振の太刀といった技である。

新当流における辟邪の呪術は、^{ふつのみたまのつるぎ}師霊剣という神剣を接点とすることによって、タケミカヅチという神と観念的に一体化し、発揮される妙技であった。剣術家のもつ剣はタケミカヅチの師霊剣と同じであるとの考えのもとに、神の威力が発揮できるのである。現代社

会における合理主義ではこういった考え方は容認されない。いわゆる観念論である。しかし当時はこう考えることができた。

これにはひとつに中世以降に展開した修験道的なものの考え方が無関係ではないように思う。修験道において山伏は、自らの剣を不動明王の智慧の剣と同じであると考えた。このことによって不動明王と同化し、この仏とおなじ調伏という呪術をおこなう。辟邪の呪術をおこなうために、神仏と同化する。その接点に剣がある。こういった考え方である。不動信仰が世間一般にひろまり、あるいは修験の一大霊場である熊野への信仰が蟻の熊野詣といわれるほど一般化していたことからして、こういった考え方が修験道以外に広まっていたことは十分に考えられる。

事実、剣術と修験道の関係は意外とふかい。『本朝武芸小伝』によれば、天流の創始者である齊藤伝鬼房も、鶴岡八幡宮で参籠修行をしたという。このときに、おなじく参籠していた修験の行者と剣の術について談じあい、実際に試しあいなどもして妙旨を悟ったという伝説である。天狗は山伏のことであるといわれるが、天流関係の伝書には天狗が剣術をする絵の描かれたものがある。また天流のみならず新陰流関係の伝書にも天狗の絵がみられる。これも、剣術と修験道の密接な関係ゆえであろう。

塚原ト伝がシャーマン的な資質をもっていたことは明らかであると思うが、ト伝にかぎらずほかの剣豪たちにも多かれ少なかれそういった傾向はあったのではないだろうか。そういった呪術にも似た能力をえるために彼らは参籠に代表される苦行をするのである。これと、修験道において山伏が山中での苦しい修行により、調伏の能力を獲得していくプロセスとはあい通ずるものがあるように思う。

苦行を前提にして神仏と同化する。これに剣が重要な役割をはたす。こういったことは神道から修験道に流れる呪術の本質にかかわる部分である。剣術はこういった考え方のなかに身をおきながら、呪術につうじる技術を生み出していった。

神道や修験道といった、剣術の本質にかかわる宗教性のひとつの姿である。

日本の武は精神の問題に収斂されていくところにひとつの特徴がある。辟邪の呪術も必然的に自己の内側にむけられるようになる。

新当流や示現流にみられるような“我も斬り彼も斬る剣”も、神道や修験道の流れのなかにある。

不動明王のもつ智慧の剣は、外敵にたいする調伏の道具であったが、一面では三毒と表現されるような煩惱を斬り払うものでもあった。そもそも中国仏教において智慧の剣とはそういうものであった。仏教においては、剣の思想として特筆すべきものはほとんどない。しかし、この智慧の剣のみ注目に値する。『華嚴経』には、「智慧の剣をもって諸々の煩惱と、外道や魔怨をくだき滅ぼす」と書かれている。智慧の剣は、外敵と自己の内の両方向にはたらきかける辟邪の剣であった。こういった剣の思想が剣術に介入している。示現流において剣をもって貪瞋癡（痴）の三毒を切断するという考え方をするのも、智慧の剣と無関係ではないはずである。

さらに自己の煩惱や邪心を斬るのは、心の剣で観念的に斬るしかない。こういった精神操作は、剣を心の象徴としてとらえる思想が根底になくは成り立たない。心の剣で斬るのであるから。日本の信仰には剣を持ち主の心をあらわすものとして捉えるような考え方があった。それが「うけい」の呪術にみられた剣の思想である。いたって神道的な思考であるが、「天安河のうけい」において剣は持ち主であるスサノヲの心をあらわすものであ

った。心の象徴であった。

この「うけい」的な剣の思想が直接に“我も斬り彼も斬る剣”を生み出した、あるいは影響をあたえたとはいわないが、そもそもこういった剣の思想がありその流れの中で“我も斬り彼も斬る剣”といった技術がうまれてきたということであろう。

持ち主の心をあらわす剣。ゆくゆくは「剣は武士の魂」といったフレーズにつながるであろう。さらに武士は自らの誠意をあらわす剣で腹を斬り、始末をつけたのであろう。海外で有名、かつ相当の誤解もされている切腹。これを剣の思想から考えることもできるはずである。

宗教である以上、単なる術とかかわることだけではすまない。禅僧沢庵が『不動智神妙録』のなかで宗矩の言行を諫めたように、人間としての生き方にかかわってくる。また武道そのものにこういったものを志向する理由が内在してもいた。既に述べたので多くは語らないが、近世以降、平和な時代において武をなりわいとする武士は為政者であり、単なる武力にものをいわせた乱暴者では世間からゆるされなくなったためである。

剣の思想についても、当然、宗教とのかかわりから自己の内側に向いた方向性は、人間形成の論にまで展開することになる。神聖な剣により自己の内にある邪心を斬りすて、心の立派な武士として生きる。ひいては心の美しい人間として生きる。剣の徳による人間形成である。

この部分だけをひろっての新渡戸の”The Sword, the Soul of the Samurai”（刀剣は武士の魂）の言説が深みをおびないのは当然といえば当然である。そもそも儒教に剣の思想はないのであるから。武の宗教性は、剣の思想に焦点をあてたときに、修験道をもふくめた神道の流れのなかに、その本質的な部分のひとつが見出せる。そしてこの宗教性が、儒教とは別の本質的な人間形成論を武のなかに育んでいった。なぜなら、それが日本に独自に発生し、日本人にしみついた信仰であるから。

こういったバックボーンが、現在の武の人間教育的役割を可能にしている。

これだけの背景を蓄積してきてようやくである。

しかし、こういった武の本質的な部分にかかわる宗教、つまりのちに神道といわれる信仰は、いつの時代かに武とむすびついたのではなく、そもそも武とかかわっていたところが面白い。古代神話のころのはじめから。

信仰宗教の武道性である。

V. 神話のなかの剣

神話の力

日本の神話には力がある。

日本人の意思を統合する、まとめあげてひとつの方向にむかせるような力が、日本神話のなかにはある。

日本の歴史のなかで、大きな転換期にはこの力が大きく作用して、次の時代に移っていったようなところもあったのではないか。幕末、儒学による治世をもとめた江戸幕府の政治が破綻をきたしたとき、次の時代への原動力ともなった尊皇攘夷運動をささえたイデオロギーは復古神道であったが、これも古代神話の精神とおおいに関係していた。明治維新へむかう動乱期に重要な役割をはたした思想である。また近い時代では、太平洋戦争のとき、国民の意識を戦争にむけるのに利用されたこともあった。悲しい歴史であるが事実である。

これまでの日本の歴史のなかで、神話は想像できないほどおおきな存在感をもっていたようである。

なぜか。

歴史の表面でおこっていることとは別に、日本人の精神の深いところにあって、これが時折顔を出してくる。そのときには非常に大きな統制力をもって影響する。そういった力が日本神話のなかにはあるというように理解している。

湯浅泰雄は、これを神話的イメージといい、また深層心理学の立場からこれを集合的心性あるいは集合的無意識などといって説明している。つまり個人々々が生活のなかで積み重ねてきた経験とは別に、人を動かす力としての神話的イメージが、精神のひじょうに深いところにある。しかも日本民族に共通してあるということである。

日本神話を考えるうえで、この考えには納得させられるものがある。

各民族には、体形、体質、目や髪や肌の色など、肉体的な遺伝があることはよく知られている。しかしあまりいわれることはないが、精神も遺伝しておかしくないのではないだろうか。日本の精神史をみわたしてみると、どうもそう思えてならない。それを遺伝といっているかどうかはわからないが、日本人の心の深いところに古来伝わってきているもの。それが、神話のイメージであろう。

刀剣の思想においても、古代神話がおおきな役割をはたしてきたことは、すでに明らかであろう。

剣術においても、三種の神器についても、そして信仰宗教でも、つねに剣の思想は古代神話がベースとなっていた。

なぜかという神話的イメージが、日本人の心の奥深いところに根ざしたいわば座標軸のようなものであるからである。

日本の文化は中国の影響をおおきく受けながら発展してきたが、こと神話にかんしてはまったく違った展開をしてきたようである。中国はよく神話のない国といわれるが、このことについて湯浅泰雄は、神話の伝統を知的に抹殺することによって歴史時代にはいつてきたのが中国であると指摘している。中国文化では、神話も人間の話に書き直してしまうという。神々のはなしを知的に人間化して現実のものとして語るような傾向があったということであろう。湯浅は、それにたいして日本の場合には、古い習俗は変化しながらも、

依然として力をもって生きのびてゆくことを指摘する。これが日本神話である。

西洋との比較ではない、広い意味で同じ流れの文化圏にありながら、中国文化とここまですでちがう日本神話、その神話的イメージの力は、日本文化のおおいな特徴でもある。

日本神話の力。日本のアイデンティティーのひとつである。

神話のなかの武

古い矢の神話。新しい剣の神話。

本書においてこれまでは遠慮しながら触れてきたが、ここでようやく神話的イメージを本格的に紹介することができる。

剣の思想に特化するまえに、まずは神話のなかの武というものを概観しておきたい。

神話のなかの武としてどうしても取りあげなくてはならないのが弓矢であろう。剣の思想との対比のなかで、ひじょうに深い思想を含んでいる。

大国主神の根の国訪問という神話がある。大国主は根の国で、スサノヲの娘であるスセリビメの助けをうけながら、様々な試練を克服していく。スサノヲが大国主に課した試練で、蛇のすんでいる室^{むろ}にいれられたり、ムカデと蜂の室に入れられたりといったものであった。大国主は、これを呪術をもって克服した。そしてスサノヲが寝ている隙をみてスセリビメを背負って逃げる。そのとき、大国主はスサノヲのもつ生大刀^{いくたち}と生弓矢^{いくゆみや}をもって逃げた、というものである。この生大刀と生弓矢は呪具である。

神話のなかでは、刀剣のみならず弓矢も呪術の道具として描かれているということである。

すでに「うけい」的であるとして紹介したアメノワカヒコ神話などは、弓矢の呪術性がよくあらわれている。

アメノワカヒコ神話は、いわゆる国譲り神話の一環であり、天上界である高天原^{たかまがはら}を統治する天照大神^{あまてらすおおみかみ}が、地上である葦原中国^{あしはらのなかつくに}をおさめる大国主に国をゆずるよう使者をおくって交渉するはなしである。この交渉は三度にわたっておこなわれ、まずアメノホヒをつかわしたが失敗し、つぎにアメノワカヒコをおくったがこれも帰ってこず、最後にタケミカヅチで成功するというストーリーである。この二番目の使者としてつかわされたアメノワカヒコが、このはなしの主演である。

天照大神たちはアメノワカヒコに弓矢を授けて、第二の使者として下界に派遣した。しかしアメノワカヒコは大国主神の娘シタテルヒメを妻としてめとり、八年もの間復命しなかった。そこで天照たちは鳴女^{なきめ}という名の雉を使者としてアメノワカヒコのもとに様子を聞きに行かせた。アメノワカヒコはこの雉を天つ神からもらった弓と矢で射殺した。その矢は雉の胸を射通して天上界の神々のもとに届いた。高木神^{たかぎのかみ}はこの血のついた矢をみて、「この矢はアメノワカヒコに授けた矢だ」「もしアメノワカヒコが命令に背かず悪い神を射た矢がここに届いたのならアメノワカヒコに当たるな。もし反逆心があるのならアメノワカヒコはこの矢に当たって死ね」と呪文をとнаえて、矢が通ってきた穴から逆につき返した。アメノワカヒコはその矢に当たって死んだ、というものである。

アメノワカヒコは任務をまっとうせず八年ものあいだ帰還しなかっただけで天神に対す

る裏切り行為であるが、この使者である雉を射殺したことにより反逆者としての立場は確固たるものとなる。つまり邪惡の表徴として描かれているということである。そして天神である高木神は矢を投げ返すのであるが、その際アメノワカヒコに邪心があるのかないのかを占い、邪心がなければ当たるな、邪心があるのであれば当たれ、と口に出して言う。この描写は至って「うけい」の呪術的である。また反逆者を呪術をもって排除したという意味で、辟邪（^{へきじや}邪を辟ける）の呪術であるとも理解できる。

ここで重要なことは、この辟邪の呪術が、矢が天上界から地上に降りてくることによってなされているということである。こういったシチュエーションは、後にくわしくみることになる神武東征伝説で剣が天上界からおりてきて地上の悪者を倒すといった描写と酷似している。じつはこの両者、背後に同様の世界観をもっている。

どういった世界観かという、神々のすむ聖なる世界は、人間界である下界からみて常に上の方にあるという、超越軸を垂直にとる世界観である。基本的に『古事記』や『日本書紀』といった日本神話は、天上に高天原があり、地上に葦原中国があり、さらにその下に死者の国である黄泉国（^{よみのくに}）があるといったような、垂直に軸をとる世界観を形成している。

記紀神話においては、こういった垂直方向に聖なる世界をみる世界観が支配的である。

じつは記紀神話のなかで最初に登場する武器は矛である。冒頭の国生み神話で、イザナギとイザナミのふたりの神は、天の浮橋（^{あめ うきはし}）にたつて天沼矛（^{あめの ぬぼこ}）を海にさし下ろしてかきまぜ、引き上げた矛のさきからしたたり落ちた潮がかたまり島となった、というものである。オココロ島であり、これが国土のはじまりである。この矛、『日本書紀』には天之瓊矛（^{あめの ぬぼこ}）と記されている。記紀神話の世界観を規定する重要な場面と考えてよいだろう。矛は長い柄のついた武器で、通常は剣とおなじように両刃であるが、柄をさしこむために茎が袋状になっているところに特徴がある。剣との違いはこの部分であろう。この後、神話のなかで矛が重視してあつかわれることはないが、ここでは金属文明とこれにたいする当時の人々の考え方がよく描かれている。剣にたいするものと同種の観念であると考えてよい。天から長い柄のついた矛をおろして下界をつくった。超越軸を垂直に設定する世界観である。しかも冒頭部分でのこういった表現は、記紀神話においてこの世界観が基本になっていることを如実に物語っている。

こういった世界観はじつは神話時代のなかでは新しい。本来、古代日本において聖なる他界は水平方向にあったという。垂直軸の世界観は、中国の天の思想に大に関係するようである。ひじょうにコンチネンタルな思考、つまり大陸的な思考がベースにあるように思う。大陸はどこまでも陸つづきで、歩いていける範囲であり日常をこえることはない。唯一聖なるものは、常に頭上にありながら人々の運命を見守るかのごとく天であった。天に向かつての垂直方向の超越軸である。こういった中国思想の影響をうけて垂直方向に作り変えられたものが記紀神話の世界である。

剣の思想は、記紀神話のなかで例外なくこの垂直方向の世界観のなかで描き出されている。しかし弓矢にかぎってはその限りではない。正確には弓矢ではなく、矢に集約されるのであるが。アメノワカヒコ神話が矢を題材としながらもこれが天上からおりてくるのは、古い伝承が新しい世界観によって焼き直されたか、あるいは新たに作り出された神話であるからかである。この神話が、記紀神話特有の政治神話であることから、その新しさは間違いない。そもそも矢の神話は違っていたはずである。その代表的な例が、丹塗矢伝説（^{にぬりや}）といわれるものである。

『古事記』には、神武天皇が東征の後に、皇后となる人をさがしていたとき、オホクメノミコトが語ったとされるはなしが記されている。ここに神の子であるといわれる乙女がいる。神の子といわれるわけは、セヤダタラヒメという美しい乙女にオホモノヌシノ神が心を奪われ、丹塗矢に身を変えて、乙女が用を足しに入った溝川のうえにある厠の下に流れてきて陰部を突いた。乙女は驚きその矢を持ちかえり床の辺に置いたところ、その矢はたちまち美しい男性になり、乙女を妻として生ませた子がイスケヨリ姫である。従ってこのイスケヨリ姫を神の子という、といった話である

同種のはなしが、『山城国風土記』の逸文にもある。玉依日売^{たまより び め}が小川で遊んでいたとき、丹塗矢が川上から流れてきたので、これを持ち帰り床の辺に置いておいたところ、懐妊して男の子を生んだ。この丹塗矢は火^ほ雷^{いかづち}神^{のかみ}であった、というものである。

いずれも神が丹塗矢に化身して川上から流れてきて、女に接触し神の子を生ます、といったストーリーである。ここで矢はなぜ丹塗りであったかという、赤色が血液の呪的能力をあらわしているという。丹塗矢は神の化身として川を流れて俗界にあらわれる。つまり他界は川の彼方にあり、神々のいる聖なる世界は水平方向にあるということである。弓矢にかんしてこういった古い世界観が記紀神話のなかに残っていた。

では一方なぜ、剣の思想は例外なくの垂直方向の世界観のなかで描かれていたのかというと、金属文明が日本列島に登場したのが弓矢とは比べものにならないぐらい新しく、また剣の思想が中国思想との関係をともなって伝わってきたからである。聖なる世界を垂直上方にもとめるような世界観は、天の思想の影響で作り変えられた新しい神話世界であり、天の思想を背景にもちつつ新たに伝わった金属文明である剣の思想も、当然これにあてはめて観念されていたということである。

水平方向からやってくる矢は古い他界観をあらわしており、垂直方向からやってくる剣は新しいイデオロギーをあらわしているということである。

火の神と剣

火の神を斬る。

刀剣が記紀神話のなかで最初に登場するのは、火の神の一節である。イザナギとイザナミが神々を生む、神生み^{かみう}神話の最後の部分にあたる。

このはなしは、『古事記』と『日本書紀』にのせられているいくつかの別伝では文脈が異なっているため、まずは『古事記』の描写をもとにおおよそを把握しておきたい。

イザナギとイザナミの二神は、国を生みおえて今度は神々を生む。石や土や砂の神、家屋の神、海の神、河口をつかさどる神などなど様々な神を生んだ。原始古代の日本はアニミズムの世界である。あらゆるものが神であった。これらを、神話のなかでは、イザナギとイザナミの二神が生んだというはなしになっている。

そして最後に火の神であるカグツチを生む。はげしく燃えさかる火の神であり、この神を生んだことによってイザナミは陰部を焼かれて死んでしまう。このときイザナミの嘔吐したものや糞尿から神々がうまれた。

イザナギは妻の枕元に泣きふして、その死を悲しんだ。そしてもっていた十拳^{とつかのつるぎ}剣で火の

神カグツチを斬り殺す。この剣から八つの神々が生まれた。この剣を天之尾羽張^{あめの おはばり}あるいは伊都之尾羽張^{いづの おはばり}という。また殺されたカグツチの体からも神々がうまれた。

この神話については、従来いろいろな解釈のしかたがあるが、これらをみわたしてみると、この神話の根本には火に対する畏怖の念があるようである。原始的には、すべてを焼きつくす破壊的な性格が火にはあり、これに対する畏怖の念があったという。火は畏怖の対象であるがために鎮められなくてはならず、それゆえにまつられる存在でもあり神格化さえしたのであろう。ひじょうに古い信仰である。

この火の神の神話にみられる一連のストーリーには、信仰の変化が内在しているように思える。古い火にたいする畏怖の信仰からの変化である。

なぜ信仰に変化があったといえるかという、『古事記』や『日本書紀』別伝の伝承が一樣でないことにヒントがある。

この神話は、火の神がうまれたことによりイザナミが死に、その体から神々がうまれるという前半部分と、イザナギが火の神を斬り殺し、その剣とカグツチの体から神々がうまれるという後半部分とに分けられる。

火の神の神話は、『古事記』と『日本書紀』の七つの別伝に記されている。『日本書紀』本文には記述がない。

『日本書紀』の第二および第三、第四、第五の別伝には前半部分の記述しかない。それにたいして『古事記』と『日本書紀』の第六、第七、第八の別伝には後半部分が記されている。

これはどういうことかという、古くからあった前半部分の伝承に、あとから後半部分が付け加えられたということである。

前半部分は、火の破壊的な性格をかたるものであり、その根底には火にたいする畏怖の信仰があったと思われる。湯浅泰雄は、畏怖の信仰が弥生時代に新しく発生したということではなく、縄文時代以来の伝統が保存されていると考えるべきことを指摘している。刀剣を含む金属器が日本に伝わったのは弥生時代初期といわれることから、それ以前の信仰を描いた神話であるといえそうである。

では後半部分はなにか。剣からうまれた神々に注目するとおもしろいことに気がつく。それぞれがアニミズム的に自然のものが神格化したものである。『古事記』にあらわれた神々をベースに考えてみたい。様々な理解があるがおおよそ、石箇之男神^{いはつつの ののかみ}は岩の神、石拆神^{いはさくのかみ}と根拆神^{ねさくのかみ}は岩および雷の神、甕速日神^{みかはやひのかみ}と樋速日神^{ひ はやひのかみ}と建御雷之男神^{たけみ かずちの ののかみ}（別名、建布都神^{たけふつのかみ}、豊布都神^{とよふつのかみ}）は雷および火の神、闇淤加美神^{くらお かみのかみ}と闇御津羽神^{くらみ つ はのかみ}は水の神、というのが現在一般的な解釈とみてよい。

古代においては、火の根源は天^{あま}つ日^ひつまり太陽であるとし、これを地上に運ぶものを雷とかんがえていたから、雷を火と同様にして理解することができる。

おおよそ岩・火・水の神々が生まれたことになる。

ここにはいたって刀剣の鍛造にかかわるモチーフが潜んでいるということをいう説がある。かなり信憑性がありおもしろい学説である。

そもそも世界を魅了する日本刀の優秀さはその鍛造技術にある。真っ赤に火で焼いた鉄をたたいては鍛え、また焼いて折り返しては鍛えという地道な鍛錬を繰り返す。そして最後に一気に水に浸して焼入れをする。こういった過程のなかで、強く粘りのある美しい刀剣に仕上げていく。鋳型に溶かした金属を流しこんでつくる鋳造とはまったく違う。みれ

ば刀匠が魂を叩き込んでいくかのごとくである。刀剣にまるで精神が宿っているかのような感覚は、この鍛造過程と無関係ではないだろう。反りと 錆^そをもつ日本刀が完成するのは平安時代中期のことであり、まだまだ先のはなしであるが、すでにこの時代に鍛造技術があり神話のなかに描かれるにいたっていたということである。

鉄を火で焼いて、岩の上にのせて鍛え、水に浸して焼入れをする。この刀剣鍛造のモチーフをこれらの神々は表現しているというのである。厳密にはこれらの神々は十拳剣からしたたり落ちる血から生まれたのであるにもかかわらず、『古事記』では最後にこの八つの神々がこの剣から生まれたことを明記していることから、この火の神の神話後半部分に刀剣鍛造のモチーフをみるこの学説は、あながち間違いではないだろう。

刀剣鍛造のはなしであるならば、当然のことながら金属器がつたわったあとに創造された神話であることは確かであり、前半部分より新しい伝承であることは間違いない。この新しい伝承が本来のものに付け加えられたということであろう。

そしてこの後半部分の伝承にも、火の神が登場していることに注意すべきである。

前半部分の火の神は破壊的であり畏怖の対象であった。これにたいして後半部分で新たにうまれた火の神は刀剣鍛造にかかわる建設的な性格をもつ神である。一連のストーリーのなかで古い火の神は斬り殺される。そして新しい建設的な火の神がうまれる。この火の神を斬るという行為は、古い信仰を断ちきり新しい信仰へうつっていくその過程を表現しているのではないか。

ではなにが信仰を変えたか。それは刀剣をふくむ金属文明の到来と考えるのが自然である。はるかに高度な文明が押しよせてきたことによるカルチャーショックは当然あったであろう。外来の刀剣文化が古い信仰を変えたということである。それゆえに神話のなかでは剣により斬るという表現になった。

火の神を斬る。これは信仰の変化をあらわしている。

やまたのをろち 八岐大蛇と草薙剣

天に昇る剣。

神話のなかにでてくる霊剣は二つあり、ひとつは草薙^{くさなぎのつるぎ}剣でありもうひとつは薙^{ふつのみたまのつるぎ}霊剣である。

薙霊剣についてはあとで詳しくみていくこととして、まずは草薙剣について丁寧に追っていきたい。

記紀神話のなかで草薙剣がはじめて登場するのは、スサノヲの大蛇退治神話においてである。

スサノヲは出雲の国の肥河^{ひのかわ}の川上にある鳥髪^{とりかみ}という地に降りた。歩いていくうちに、年老いた男女が、あいだにうら若い少女をおいて泣き悲しんでいるのに出会う。聞けば、ヤマタノヲロチという大蛇が毎年やってきて、八人いた娘をつぎつぎと餌食にしてきたという。今年もそろそろやって来るころであり、最後の娘であるクシナダヒメもとられてしまうために泣いているという。その大蛇は真っ赤な目をしており、体はひとつであるが頭と尾が八つあり、胴体には苔がむし檜や杉がはえて、腹は血がでてただれているという。

スサノヲはこの娘との結婚の約束をとりつけ、大蛇を退治することにする。

強い酒をつくり八つの酒船にいれて準備をする。やがてヤマタノヲロチがやってきてそれぞれの酒船に八つの頭をつっこんで飲み干してしまった。酔った大蛇は寝てしまう。そこでスサノヲは、もっていた十拳劍で大蛇をずたずたに斬り殺してしまった。ちょうど大蛇の尾を斬ったときに劍の刃がこぼれた。不思議におもい劍の先で尾を割いてみると、そこには鋭利な劍があった。スサノヲは、これを普通ではない特異な劍であると思い、天照大神に献上した。これが草薙劍であるという。

大蛇を退治したスサノヲは出雲の須賀という地に宮をたててクシナダヒメと結婚をする。

この神話は、三種の神器のひとつとして有名な草薙劍の初出であるが、厳密にはこの時点でこの劍の名は天あめ叢むらくも雲のつるぎ劍という。『日本書紀』本文には、大蛇の上につねに雲気があったためにこの名がつけられたが、ヤマトタケルの東征において改名されたことが記されている。

この神話にかんする解釈も様々であるが、ここに登場するヤマタノヲロチという蛇神は、農耕生活にねざした水にかかわる精霊とかがえて間違いないようである。

これは出雲神話であるが、ここで舞台となる肥河とは現在の島根県に流れる斐伊川ひいがわのことであり、古来氾濫をくりかえし人々を苦しめてきた河である。ヤマタノヲロチという蛇神は、この暴れ河をあらわした水の精霊であったと考えてよい。頻繁に洪水をおこし水田を荒らしてきた荒ぶる神である。この神話には蛇神を畏怖するおmoiがよくあらわれているが、それゆえにこの神はまつられる存在であった。クシナダヒメはこれをまつた斎女のことであったのか、それともクシナダヒメを含めた八人の娘が蛇神の餌食になるという描写は、荒ぶる神にたいする人身供犠をあらわしているのか、それは定かでないが、水の精霊であるヤマタノヲロチという蛇神にたいする信仰がこの神話をつくらせたことは確かである。

またこの斐伊川の上流は、上質の砂鉄の産地であり、「たたら製鉄」が盛んな地でもある。このことがヤマタノヲロチの尾から神々しい劍があらわれるという描写をうんだのであろう。

さて、このスサノヲの大蛇退治神話も『古事記』と『日本書紀』の諸伝承とで、記述内容がちがっている。

スサノヲの降臨した地、結婚する女性、結婚後の宮居についてのみ記す伝承と、そのうえに大蛇退治と神劍出現を記す伝承、さらに草薙劍を天照大神に献上する部分を記す伝承に分けることができる。

三品彰英などはこれを神話の発達段階としてとらえている。第一段階は、出雲における水霊をまつる農耕伝承であり、巫女がスサノヲを豊穰儀礼においてまつる素朴な儀礼神話である、としている。第二段階は、大蛇退治と神劍物語が加わった段階。第三段階は、神劍の奉納をかたる部分が加わった段階である。

なかなか筋の通った学説であると思う。

そもそも農耕生活にねざした豊穰儀礼にかかわる神話であったことは理解できるが、では第二段階でまつられることによって鎮められてきた蛇神が、なぜ斬られなくてはならなかったのだろうか。

ここには蛇神にたいする信仰の変化がある。

この大蛇退治神話にかぎらず、古代神話や説話には蛇神信仰の変化がみとめられる。

夜刀神^{やとのかみ}の説話というものがある。『常陸国風土記』に記されている蛇神信仰にかかわる伝説である。

継体天皇の時代、箭括^{やはず}の氏の麻多智^{またち}というひとが新田を開墾しようとしたとき、夜刀神が群れをなして妨害した。この夜刀神とは頭に角がある蛇で、これを見たものは一家が破滅し子孫は断絶するといわれていた。麻多智は邪魔をする夜刀神にたいそう怒ってこれを打ち殺し追放した。そしておおきな杖を標識として立て、そこから上を神の土地とし、そこから下は人間の田とすることを告げる。さらに今後は自ら神をまつるので崇らないように言い、今にいたるまで麻多智の子孫が代々これをまつっている。

この段階では蛇神と人は棲みわけをし、人はこの神をまつっている。しかしこの伝説のつづく部分ではこの蛇神にたいする扱いがかわってくる。

孝徳天皇の時代、壬生連^{みぶのむらじまろ}麿が池の堤を築造させたとき、夜刀の神が集まり、池のほとりの椎の木に昇って妨害した。麿が叫んでいうには「この池を修理するのは人々のためなのに、いったいどういう神が朝廷の政策に従わないのか」といい、さらに人々にむかって「目に見えるすべてのものは、魚でも虫でも恐れることないから打ち殺せ」と言った。たちまち蛇神はにげ隠れてしまったというものである。

そもそも恐れられていた蛇神は、もはや人の事業のため、つまり新しい文明のためには排除される存在となっている。これを蛇神の衰退あるいは没落として理解するものもある。この伝説についての解釈も様々であり、当然こういった考え方に反対する意見もあるが、いずれにせよスサノヲの大蛇退治神話にせよこの夜刀神の説話にせよ、原始的な蛇神信仰に変化があったことには同意せねばなるまい。

そもそも排除することなど思いもよらなかったから、まつり鎮められてきた荒ぶる神は、打ち殺されあるいは斬られることになる。古代の日本で、蛇の神にたいする信仰に変化があったことが確認できたとおもう。

主題であるスサノヲの大蛇退治神話にもどると、その当時における蛇神信仰の変化を念頭においてかんがえれば、蛇を斬^{きる}るということは、古い蛇神にたいする信仰からの脱却であるというふうに理解できる。

そして新しい剣が出現する。

この神話はじつに面白い。悪行をはたらく蛇神を斬った剣より、新たに出現した剣のほうが後世有名である。

なぜかという、この新たな剣は新しい信仰をあらわしているからである。

古い信仰から新しい信仰へと、古代人の信仰を変化させたのはなにかといえば、それは刀剣文化をふくむ金属文明の到来とかんがえるのが無難であろう。金属文明がきっかけとなった経緯から、自然ななりゆきとして剣が新たな信仰の中核となっていく。

この神剣は、のちに草薙剣として三種の神器のひとつとなり天皇家の神宝となる。天皇家は一面において農耕儀礼にかかわる祭祀をもって人々を統合していく。大嘗祭^{だいじょうさい}や新嘗祭^{にいなめさい}がそれである。そもそも三種の神器はこういった農耕儀礼における祭器であったとかんがえられる。

ヤマタノヲロチという蛇神を斬ることにより、剣を祭器としてまつるような最新式の信仰へ移行していった。この神話のモチーフはここにあるように思う。

この神話の最後つまり三品の区分では第三段階で、この神剣は天上界にいる天照大神に献上される。古来、現在にいたるまで、農耕儀礼における祭祀の対象であるところの太陽

神、天照大神にこの剣が献上されるのもごく自然な成り行きであろう。

現実の世界で草薙剣は、豊穰儀礼のなかで祭器として人々と天照大神を結びつけるよりどころであった。それがために神話のなかでは、俗世界から天照大神のいる天上界へ昇っていく。

草薙剣。天に昇る剣である。

天孫降臨と草薙剣

天降る剣。

草薙剣が大蛇退治神話につづいて重要な役割をはたすのは、天孫降臨神話においてである。

この天孫降臨についての神話は、ひじょうに政治色がつよく、そのために様々なちがった伝承がある。これについては三種の神器を取りあげた際にすでに論じてあるので、ここでは『古事記』の伝承を、すでに新しく政治神話としてできあがった段階のストーリーとして取り扱い、そのなかにみられる剣の思想について掘り下げてみようと思う。

国譲り神話で、天照大神はそもそも下界である葦原中国の統治者であった^{おおくにぬし}大国主から国土を譲りうける約束をとりつけていた。天孫降臨神話にさきだつ葦原中国の平定である。この準備段階をへていよいよ天孫の降臨である。

天照大神と高木神はアメノオシホミミに、葦原中国を平定しおえたので天降ってこれを統治するよう命じた。アメノオシホミミは支度をしているあいだに子が生まれたので、これに行かせるのがよい旨を申し上げた。この子をホノニギという。そこであらためてこのホノニギに命令がくだされた。

ホノニギが天降ろうとしていたとき、上は高天原を、下は葦原中国を照らす神がいた。サルタビコである。天つ神の御子が天降ってくると聞き、先導の役をしようと迎えに来たという。そのほかアメノコヤネとフトダマ、アメノウズメ、イシコリドメ、タマノオヤの五神を従えて天降りした。

そのとき天照大神は、八尺の勾璫と鏡および草薙の剣を授け、「この鏡をわが魂として、わたしを拝むようにお祭りしなさい」といわれた。これが俗にいう^{しんちよく}神勅である。

降臨の準備が整うと、ホノニギは高天原の神座をつきはなし、空にいく重にもたなびく雲を押し分け、威風堂々と道をかきわけて降っていった。途中天の浮橋から浮島に立ちより、筑紫の日向の高千穂の嶺に降りたった。

このときアメノオシヒとアマツクメの二神は、矢をいれる立派な^{ゆぎ}鞍を負い、^{くぶつち}頭椎の^{たち}大刀を腰につけ、^{はし}波士弓と^{ましか}真鹿兒矢をもち、天孫の先にたってお仕えしたという。

これが『古事記』にいう天孫降臨神話であり、ここで天降ったホノニギが天皇家の祖先として位置づけられている天孫である。ひとり降りてきたのではなく随分と仰々しく降臨してきた様子がえがかれている。

そしてこの天孫降臨にともなって降りてきたのが草薙剣をふくんだ三種の神器ということである。

三種の神器とはいまさらいうまでもなく、天皇家に代々つたわる三つの宝、八咫鏡、草

薙剣（正確にはこの段階では天^{あめのむらくものつるぎ}叢雲剣）、八尺瓊曲玉^{やさかにのまがたま}のことである。

ここでは天照大神の形見といった性格をもつようであるが、いわゆる神勅つまり天照大神がホノニギに授けた言葉の部分で、鏡をとくクローズアップしていることから、これが中心となっていたのであろうことは容易に予想できる。

いずれにせよ三種の神器がここで天から降りてきたということが重要である。

なぜ三種の神器が後世において神聖なものとされるかという、この神話において天から降ってきているからである。

なぜ今日においても、三種の神器が天皇家の血統の尊貴性をあらわすことができるかというと、この神話において天照大神の形見として天から降りてきたからである。

神剣に注目すると、スサノヲの大蛇退治神話で最後に天上界にいる天照大神のもとにあげられた草薙剣が、天孫降臨にともなって天降ってきている。

このことが剣の思想においてひじょうに重要である。

後世あらゆる場面で草薙剣が神聖なものとして日本人の精神世界に作用するのは、この天孫降臨神話において天上から降ってきたからである。大蛇退治だけでは不十分である。大蛇を斬ったのはスサノヲであり、彼のもっていた剣である。この剣はさして重要ではない。重要な剣であれば神話のなかで固有名詞がつけられそれが一般化するものである。『古事記』や『日本書紀』本文にはそういった記述は一切なく、『日本書紀』の別伝に蛇^{おろち}の籠^{あらまさ}正^{からきひ}あるいは蛇の韓^{つるぎ}鋤^{つるぎ}の剣といった記述があるがこれは朝鮮伝来のものあるいは朝鮮渡来の鍛冶が製作したものといった程度の名称であり、別の伝承に天^{あまのははきりのつるぎ}蠅^{ははきり}斫^{つるぎ}剣などとかかかれているがこれも蛇を斬った剣といったことで、それ以上の深い意味があるわけではない。なによりそういった名称が固有名詞として定着し一般化はしていない。重要なのはこの大蛇から出てきた剣のほうであり、これが天上に上げられることに意味がある。そしてさらに天孫降臨にともなって天から降りてきていることにその特殊な性格が描き出されているのである。

天降る剣。草薙剣の神聖性はその姿にある。

ヤマトタケルと草薙剣

英雄の剣

武力によって未開から文明への道を切り開いた人間を「英雄」とよぶ。湯浅泰雄のひじょうに含みのある説明である。いわゆる神話時代から歴史時代への過渡期に英雄伝説がうまれている。これをドラゴン・ファイトというらしい。スサノヲの大蛇退治などはその典型であるが、これについてはすでに紹介しているので、ここではもう少し座標軸を歴史時代方向にずらして、ヤマトタケルの東征についてみていきたい。日本でもっとも有名な英雄伝説といっても過言ではないだろう。

これは日本民族の精神の底に潜りこみつつある神話の力が、歴史の表層に影響を与えはじめるころの伝説でもある。

景行天皇のとき、皇子である小碓命^{をうすのみこと}は、兄の大碓命^{おほうすのみこと}がいつわって天皇が気に入っていた娘二人をわがものにしたことからこれを惨殺した。兄が厠にはいったのをうかがい、手

足をもぎとるという残忍なものであった。天皇は小碓命のこういった荒々しい性格を恐れて宮から遠ざけようとする。

まずは朝廷に服従しない西方のクマソタケル兄弟の征伐に行かせる。ここでクマソタケルを討ち取るさい、恐れられていた自分たちより猛々しいということで弟のクマソタケルから、名をヤマトタケルとするよういわれ改名する。その直後に、兄につづいて弟のクマソタケルも殺してしまった。剣で熟れた瓜を裂くようであったという。山の神、河の神、海峡の神すべてを服従させ、そして出雲にはいりイズモタケルをも斬殺した。このように賊を平定して都にかえった。

しかし父である天皇は、さらに東国十二ヶ国の荒ぶる神や服従しない者どもを平定するように命じる。ヤマトタケルは東国へ向かう際、伊勢神宮のヤマトヒメのもとを訪ね泣き言をいう。兵もつけずに東国へ追いやる父の仕打ちにたえかねてである。ヤマトヒメは「もし火急のことがあればこの袋をあけなさい」といい、ひとつの袋と草薙剣を授けた。

尾張の国に到着したヤマトタケルは、ミヤズヒメと結婚の約束をして先へすすむ。
相模国についたヤマトタケルは、^{くにのみやつこ}国造に騙されて野のなかにはいり周囲に火をつけられる。ヤマトヒメからもらった袋をあけてみると、そこには火打ちがはいっていた。まずは剣で草を薙ぎ払い、火打ちで迎え火をつけて難をのがれ、国造たちを焼き殺した。そのためにここを焼津という。

その後、荒れ狂う^{えみし}蝦夷や荒ぶる神を平定して帰る途中、結婚の約束をしていたミヤズヒメのもとに立ち寄る。ヤマトタケルは草薙剣をミヤズヒメのもとにおいて、伊吹山の神を素手で討ち取ろうとするがこれには勝てず、ついには死にいたってしまう。

『古事記』の伝承をベースにした要約だが、『日本書紀』とでは多少こまかなところが異なる。大筋において問題はないものの、『古事記』には重要な部分がぬけている。一説によれば、ヤマトタケルがもっていた剣は^{むらくも}叢雲といい、これが自ら抜けてかたわらの草を薙ぎ払ったという。そのためにこの剣を草薙という、ということである。

そもそも^{あまのむらくものつるぎ}天叢雲剣といったものが、この一件によって草薙剣と改称されたという、草薙剣の素性をのべるのにひじょうに重要な部分である。

また剣の思想を考えるうえでは、この剣が自ら抜けて草を薙いだというマジカルな描写がひじょうに大切である。この部分が後にひとり歩きしていったようなところも大いにある。ヤマトタケルが自分で草を薙いでいるようでは、後世かたられるようなこの剣の神聖性には発展しえない。

この伝説自体が景行天皇の世のことで、人代にはいり神武天皇からかぞえて十二代目のことである。そうとうの時間を経てきており、歴史時代にはいつて久しい。そもそも記紀神話の特に神代紀で、剣の武器としての実用性をことさら強調するような記述はない。しかし『日本書紀』にはないが、『古事記』のみに最終的にこの剣をもって人を斬る描写もある。記紀神話もこの段階は、すでに人の世の日常的な描写となりつつある。

しかし、この草薙剣に潜む思想は、そういった俗っぽい能力ではなく、もっと日常を超えたものである。この部分の表現が、自ら抜けて草を薙ぐこの霊剣の姿であろう。

このストーリーの流れとして、ヤマトタケルはこの霊剣を置いていったために死ぬことになる。逆にこの剣をもっていれば、その力により助かっていたとの含みもある。もしかりに助かった話になっていたとしても、荒ぶる神を斬ってのことではないことは容易に予想がつく。人であればヤマトタケルを騙した国造のように斬ることもできるのであるが、

相手が神であるだけにもっとマジカルな呪的能力により倒したはずである。

そうでなくては古代二大霊剣とはいわれないであろう。

通常、このヤマトタケルの伝説と、その前段としての大蛇退治神話、天孫降臨神話とが一連の話としてかたられる。しかし、どう考えてもそもそもは別であったはずである。あまりに不自然である。このあたりについては、すでに三種の神器を取り扱ったさいに詳しく述べているので無駄に紙面をさくことはしないが、これをつなげようとする心理は、こういった神話的イメージをこの草薙剣に求めていたということである。

この伝説に集約される作られた神話的イメージがある。大蛇から得られた剣が天上界の天照大神に献上され、天皇の祖先である天孫とともに地上におりてきて、こういった経緯をもつ霊剣がヤマトタケルの窮地を非日常的なマジカルな方法で助けた。それほどまでにこの剣は神聖である。こういった神話的イメージ。

単なる武力ではない。神話の力を利用して作り出された、非日常的な剣のイメージ。

これが英雄たるもののもつ剣である。

雷神と^{ふつのみたまのつるぎ} 霊 剣

天降る剣の神

二大霊剣のもうひとつ。^{ふつのみたまのつるぎ} 霊 剣にはなしをすすめたい。この剣、じつは雷神と縁がふかい。

古代の信仰は変わるものである。このことが記紀神話にはみてとれる。火の神の信仰しかり、蛇神の信仰しかりであった。そしてここで取り上げる雷神もじつはそうである。

そもそも原始古代において雷神は畏怖の対象であった。^{よみのくに}黄泉国神話の最後の部分で、逃げていくイザナギをおっていったのが八柱の雷神である。ここでの描写は、死体にたかるおぞましい雷神の姿である。そして最終的にはイザナギに剣をもって呪術的に追い払われる邪悪な存在でもあった。雷神に対する畏怖の念がよくあらわれている。

こういった雷神にたいする畏怖の信仰が、時間がたつにしたがってかわっていく。このことを如実にかたるものが、『日本書紀』の推古紀にみられる河辺臣と雷神のはなしである

河辺臣は、船を造るために安芸国に遣わされる。山にはいい材料の木を探していたところ、よい木があったので切ろうとすると、ある人が雷神がやどる木だから切ってはいけないという。しかし河辺臣は、雷神といえども天皇の命にそむくことはできないとして、多くの^{みてぐら}幣をささげたうえで、人夫にこれを切らせた。すると大雨がふり落雷がおこった。河辺臣は剣の柄をにぎりしめ、雷神にむかって、人夫を犯すのであればかわりにわが身に落ちるようにいつて天を仰いだ。河辺臣と雷神の対決である。十あまり雷鳴がとどろいたが、雷神は河辺臣を犯すことはできなかった。そして小さな魚となって木の股にはさまっていた雷神は、ついには焼き殺されてしまう。という話である。

雷神は、原始的には人々から恐れられまつられる存在であった。それゆえにこれが雷神の宿る木であるといわれれば、まずは幣をささげた。幣とは神に奉る供えもののことである。しかし、この話ではすでに雷神にたいする畏怖の念はそうとうに弱まっている。もはやまつり鎮められる存在ではない。天皇の命令であれば雷神であってもそむくことができ

ない状況である。本来はこういった荒ぶる神々をまつり鎮めるのが天皇たるものの役割であったはずであるが。そして雷神はひとりの人間にすぎない河辺臣との戦いにも敗れ、木の股にはさまれて最後は焼き殺されてしまう。そもそも木に宿るおそるべき神であったものが。

ここには明らかに雷神にたいする信仰の変化がみてとれる。

この雷神信仰、じつは剣と結びつくことになる。

この結びつきが原初的でないことはいうまでもない。剣自体、新しい文明である。

このことを考えるうえで欠くことのできないのがタケミカヅチという神である。タケミカヅチが、古代神話のなかでおおきく活躍するのは、先ずは国譲り神話においてである。

国譲り神話とは、すでにみた天孫降臨神話の前段である。天上界にいる天照大神は、みずからの血統にある天孫に下界をも統治させようとするのであるが、そのまえに下界である葦原中国を平定しておく必要があった。すでに葦原中国を治めている大国主との交渉である。困難が予想されどうなるかわからない任務であるだけに、これにいきなり天孫をいかせるわけにはいかない。二度にわたる派遣に失敗し、三度目によりやくタケミカヅチを遣わして成功するという話である。

『古事記』をベースにした国譲り神話のあらすじをみてみたい。

天照大神は天鳥船神あめのとりふねのかみをタケミカヅチに副えて葦原中国に遣わした。

この二神は出雲の国の伊那佐の小浜に降りたって、剣をぬき浪頭にさかさまに刺し立ててその切先のうえに坐り、大国主に問う。「天照大神と高木神のおおせによってそなたの意向を聞くために遣わされてきた。そなたの所有している葦原中国はわが御子が治めるべき国であると申されている。そなたの考えはどうか」と。答えて言うには「わが子であるコトシロヌシがお答えするだろう」と。コトシロヌシはあっさり承諾し、呪術によって姿を消した。

しかし、そこにもうひとりの子であるタケミナカタがきて不服をいい、力くらべをしようということになる。これが相撲の起源であるという説もある。タケミナカタがタケミカヅチの手をつかむと、その手は剣の刃に変化した。タケミナカタは恐れおのいたが、今度はタケミカヅチがそのタケミナカタの手を葦の若葉をつかむように握りつぶして放り投げた。タケミナカタは降参し国譲りを承諾した。

タケミカヅチは大国主にこのことを報告すると、大国主は、天つ神の御子の住むような御殿を自分のために建ててくれるのであればという条件をつけはしたが、自分は隠退して葦原中国を仰せのとおり献上することに同意した。

ことを成就したタケミカヅチは高天原に昇り、葦原中国を平定したことを復命した。

タケミカヅチはそもそも雷神である。記紀神話に登場する神々の名称は、『古事記』と『日本書紀』で表記が異なる場合がおおい。そのために現在一般の文章のなかでは、通常「タケミカヅチ」のようにカタカナで表記する。タケミカヅチの表記は『古事記』では、「建御雷」である。こういった字を用いていることから、この神が雷神であるとする説は広く認められていることである。

それと同時にこの神は剣の神でもある。そもそもこの神は火の神の神話でイザナギの剣から生まれた神であり、その出生からして剣と深い縁のある神である。剣先にすわって国譲りを迫る様子や、手が剣の刃に変化する描写などは、この神の剣神としての性格をよくあらわしている。

タケミカヅチという神、雷神であり同時に剣神である。雷神信仰と剣の思想の合体した姿がタケミカヅチということになろう。

古い雷神にたいする信仰は力なく衰退するように変わっていったが、タケミカヅチという雷神は新しい神話のなかでいきいきと力強く、そしてかくも大活躍をしている。それは同時に剣の神でもあるからである。

剣の思想をかんがえる立場から、この神話でとくに注目すべきことは、剣の神が天から降りてきているということである。同時に雷神であるだけに、この描写が天から地に落ちるイナズマのイメージと重なる。

雷神タケミカヅチ。天降る剣の神である。

神武天皇と師霊剣

神のかわりに天降る剣

タケミカヅチが国譲り神話の次に、『古事記』や『日本書紀』のなかで光り輝いて描かれているのは、神武東征伝説においてである。

神武東征伝説とは、神武天皇（カムヤマトイハレビコノミコト）が日向の国を出発して東へと旅をすすめる^{かしはらのみや}橿原宮で即位するまでのことについての説話である。

神武天皇が熊野にさしかかったとき、大きな熊がちらりとみえて消えた。これは荒ぶる神の化身であり、この毒氣にあたって天皇はたちまち正気を失った。部下の軍隊もみな正気をうしなって倒れてしまった。このとき熊野にすむ^{たかくらじ}高倉下という人が一振りの剣を献上したところ、天皇は「長く眠ったことだ」といいながら正気をとりもどした。

神武天皇が高倉下からその剣を受け取ったとき、荒ぶる神は自然にみな斬り倒されていた。天皇がこの剣を振るうまでもなく。

そして倒れていた兵士たちもすべて正気をとりもどし起き上がった。

天皇が高倉下にこの剣を得た経緯をたずねると次のようなことであった。

天照大神と高木神のふたりの神がタケミカヅチをよんで言われるには、「下界である葦原中国がたいそう騒がしく、わが御子たちも病になって悩んでいるようだ。葦原中国はそもそもあなたが服従させた国であるから、タケミカヅチあなたが降ってきなさい」と。これに答えてタケミカヅチが言うには「私が降るのではなく、葦原中国を平定した剣がありますのでこれを降しましょう。この剣を降す方法は、高倉下のすむ倉の棟に穴をあけて、そこから落とし入れましょう」と。さらにつづけて高倉下にいうには、「朝めざめると縁起のよい剣があるから、それを持って天皇に献上しなさい」と。これが高倉下の夢のなかのはなしであるという。夢のお告げのとおり翌朝に倉をみるとまさに剣があり、これを献上した。

この剣の名を^{さし ふつのかみ}佐士布都神、または^{みか ふつのかみ}甕布都神、^{ふつの みたま}布都御魂という。この剣は^{いそのかみ}石上神宮にあるという。

現在一般にこの剣のことを、^{ふつのみたまのつるぎ}師 霊 剣 といっている。

まさに剣の霊力により絶体絶命の窮地から助けられたという霊剣伝説である。

こういった話には注意が必要である。

神武天皇は、この剣で敵を斬ったのではないということである。この剣をふるうまでもなく、荒ぶる神は自然にみな斬り倒されていた。

敵を斬ればよいシチュエーションでそういった文脈にはならない。もっとも簡単な解決方法であるにもかかわらず。それ以上にこの霊剣は優れた能力をもつものであった。カムヤマトイハレビコこと神武天皇がもっていたのは普通の武力ではない。それゆえに英雄であった。斬るまでもなくおさまりをつける。それほどまでにこの剣は日常を超越している。だからこそ神聖視もされる。

その根拠はというと、端的に言えばタケミカヅチの剣だからである。

この伝説で、タケミカヅチは天照大神から依頼があったにもかかわらず自分では行かない。なぜかという、この段階での神話の世界観に理由がある。

こういった解釈が妥当かどうかは論争になる可能性を含んでいるが、古代神話を時系列にみてみようとおもう。神話時代のはじめには、天も地も、神も人もはっきりとした区別はなされておらず、混沌としたいわゆるカオスの状態であった。これが歴史時代にうつていくと天と地、神と人の区別がだんだんはっきりとなされるようになってくる。徐々にではあるが、人代になり記述がすすめばこの境界線はより明確なものになっていく。『古事記』は上・中・下巻からなっているが、上巻が神々のはなしである神代についての記述であり、中・下巻が神武天皇からはじまる歴代天皇の人の世についての記述である。つまりここでとりあげた神武東征伝説は、神代と人代、神話時代と歴史時代のちょうど過渡期にあたるということである。すでに天地の境界線はかなりはっきりと引かれている段階であり、そういった世界観である。

問題のタケミカヅチという神。神話時代のまっただ中である国譲り神話では自ら下界に行けたものが、この段階ではすでに降りていけなくなっている。だから代わりに剣に行かせた。神としてこの明確になりつつある境界線をこえて降りていくことができない、そういった世界観のなかで、この剣だけは降りていったということである。

この剣は天上の神タケミカヅチの力を下界で発揮するものとして描かれている。なぜこれができたか。この剣だけは下界に降りていったからである。

歴史時代にはいりなお非日常的な剣。それが英雄たるもののもつ剣である。

師霊剣。神のかわりに天降る剣であった。

天と地をつなぐ剣

日本における剣の思想の原型。

神話はある種、古代信仰の表現であるということがいえる。

古代信仰は変わる。これにともなって神話も作りかえられていく。

どうも日本の神話をみわたしてみると、古い神話を消しきって次の新しい神話ができるというよりは、前の神話を前提にそのうえに積み重ねて変わっていくようなところがあるように思う。信仰自体がそういった性格をもっているからである。日本精神史は積み重ねの歴史でもある。

日本における剣の思想は、草薙^{くさなぎのつるぎ}剣と師霊^{ふつのみたまのつるぎ}剣の古代二大霊剣をひな型にして展開して

いったようなところがある。これらの霊剣についての神話的イメージも、ある時期に一気にできあがったということではなく、いくつかの積み重ねのうえに成り立っているといえる。

整理してみると、草薙剣はスサノヲによって大蛇の尾から得られ、その神々しさから天上界の天照大神に献上された。これが天孫の降臨にともなって地上にふたたび降りてくる。ここには、農耕生活に根ざした古い蛇神への信仰が、新しい剣をふくむ三種の神器を中心とした信仰に変わっていくような流れが背景にある。こういったイメージ作りの段階を積み重ねて、草薙剣はヤマトタケルの東征において神秘的な働きをし、後世の日本精神史のなかに強烈な印象を残した。つまり草薙剣に関しては、ここに集約される神話的イメージがあるということである。

逆にいうとこの霊剣の神聖性の根拠は、それまで積みかさねてきた神話のなかでのイメージにある。端的に言えば、剣が神々の世界である天上にのぼり、また人間界である下界に降りてくるという描写にあらわれているように、天と地を行き来することにその神聖性の本質があるといえそうである。

次に劔霊剣であるが、この霊剣、国譲り神話の段階ではタケミカヅチという神と同体である。この剣の神が天から降りてくる。これが神武東征伝説では、タケミカヅチの神は天上のままに、その分身である劔霊剣が地上に降りてくる。そしてこの剣の霊力により神武天皇は窮地を切り抜け、国土を統一して初代天皇となる。

このときの描写がじつに印象的であった。神武天皇はこの剣をもって悪者を斬ったのではなく、このにくむべき敵は霊剣の威力で自然と斬り殺されていたという。タケミカヅチという神、劔神であると同時に雷神である。それだけに落雷を連想させる描写であるといえよう。

この神タケミカヅチは、この伝説によって鹿島神宮に武の神としてまつられる。

この神武東征伝説は、日本において剣の思想の基礎になっている。色々な意味でそう言いきれる。後にみる古代朝鮮思想とのじつに見事な類似性がある。すなわち巨大な中国大陆、そこで育まれてきた思想、文化との接点でもあるということである。東アジアという大きな視点で見たとき、ここが入り口になっている。日本の剣の思想においてひじょうに重要なポイントである。そしてなにより日本において後世絶大な影響力をもっていることは特筆すべきであろう。この伝説がちょうど神話時代と歴史時代の過渡期にあたることもおおきな要因である。神話的イメージと歴史的事実の接点になっているというか、精神の奥深くに潜っていく神話的イメージと歴史的事実がわかれる分岐点とでもいおうか、いずれにせよこの伝説が基点となっていることは確かである。

面白いのは、さすがにただ神々の話と現実を直接につなぐことはできず、夢を介しているところである。夢で神々とつながりをもつというのは、日本では歴史のなかでよくみられることである。塚原ト伝ら劔豪の参籠開眼伝説などはその典型であるが、ざっとみわたしたところ、この神武東征伝説あたりがはじまりであろう。

はなしをもどすと、この剣の神聖性の根拠は、天と地をつなぐその姿にあることは確かである。草薙剣と同じといえよう。しかし、草薙剣の場合、まだ天地の断絶はさほど明確な時期ではなかった。天孫降臨神話では、天孫であるホノニギという神と一緒に降臨してきている。これが神武東征の場合、神が降りてこれない、そういった状況、世界観のなかで、なおかつこの霊剣のみが天地をつなぐことができている。そのことに神聖性をみて

いるということである。

ここに日本神話における剣のイメージの完成がみられる。神話のなかで語られ、そこで天地をつなぐ。剣の作り方であるとかその装飾に神聖さをもとめるのではなく、天地をつなぐものであるという現実ばなれしたひじょうに抽象的なイメージが神話のなかで作り出されているということである。

こういったイメージが神話の力として歴史の表層に影響をあたえていくことになる。後世展開される剣が神を象徴するような抽象的観念論のベースはここにあり、こういった剣にたいするイメージが持続的に日本人の精神世界の深いところに脈々と、まるで遺伝であるかのごとく受けつがれていく。

神話のなかで天と地をつなぐ剣。日本における剣の思想の原型といってよいだろう。

VI. 剣の思想の源流

東アジアのなかの日本文化

剣の思想には先入観がある。

どういった先入観かという、剣を神聖なものとしてみるような思想が、あたかも日本で独自に発生し発展してきたものであるかのような、いうなればある種の思い込みである。

これまでの刀剣の思想に言及する研究のほとんどが、古代日本の範囲をでないのはこのこととおおいに関係する。

こういった先入観をつくっているものは何かというと、これは日本神話の力であると思う。

日本において剣が神聖でありうるのは、結局、神話のなかで神々とかかわり神聖視されているからであり、この神話がひじょうに力をもって私たちの精神の深いところからはたらきかけているからである。

日本の神話は、国土の創生、神々の誕生などを日本民族に独自のものとして語っている。日本人はこの神話の力を実感しているだけに、剣の思想をもわれわれ独自のものと錯覚している感がある。

心のどこかで、剣を神聖なものとするような思想はわれわれだけのものであってほしいと思っていることもまた事実であろう。それはわれわれの民族の起源と信仰をかたった神話がおおきな力として関係しているだけに、剣の思想そのものが日本民族の神聖性ともイコールであるからである。

もちろん日本精神史のオリジナリティーはここにある。このことにかわりはないと信じている。

しかし冷静に考えると、日本文化で独自に発生し発展してきたものがどれだけあるだろうか。すぐに思い当たるものはなかなかない。ほとんどのものが、大陸から伝わってきたものである。その後、日本的に独自のオリジナリティーを展開するのではあるが。

仏教しかり、儒教しかり、そして金属文明でもある。

金属器は紀元前三世紀末、弥生時代初期に大陸から伝わった。刀剣も含めてである。

刀剣は単なる道具として伝わってきたのかというところではない。これを神聖視するような思想をともなって伝えられたというのが実際である。事実、古代にかぎってみれば中国や朝鮮に多くの霊剣伝説のたぐいがある。

日本で剣の神聖性の根拠となっている神話も、じつは日本のオリジナルではなく、大陸の影響を多分にうけているということを指摘する学者もいる。

また日本において剣の思想は神道とふかくかかわりその色彩がつよいが、この神道じたいが中国道教の系統であるということを指摘する学者もいる。福永光司などがそれにあたる。

いずれにせよ剣の思想そのもの、あるいはこれを取りまく文化、これを成り立たせている文化が、大陸とのつながりをもっているということである。

日本、中国、朝鮮をまとめて東アジアというが、どうも古代の剣の思想についてはこの東アジアを舞台にした広大な流れがあったと考えるのが妥当であるといえそうである。

われわれが信じてやまないオリジナリティーは、東アジアのなかの地域的特長として理

解すべきものであろう。このことは、日本の剣の思想の素晴らしさにたいする理解がなんらかわるものではない。むしろ東アジア全体に視野をひろげることによって見えてくる日本独自の神聖性もある。

ここでしばらくは、剣の思想にまつわる先入観の向こう側にすすんでみたい。

古代朝鮮の英雄 ^{きむ ゆしん} 金庾信の剣

金庾信の宝剣伝説は、日本の剣の思想と中国の剣の思想をつなぐ接点である。

金属器が中国大陸から日本列島にどういったルートで伝えられたかということについては諸説あるようだが、刀剣文化にともなった剣の思想の伝播ということに限った場合、朝鮮半島経由で日本列島に伝えられたと考えて間違いない。中国の剣の思想と日本の剣の思想の接点に、朝鮮半島における金庾信の宝剣伝説が位置づけられる。

四世紀から七世紀の朝鮮半島は、新羅と高句麗、百済が鼎立するいわゆる三国時代といわれる時代である。新羅は、六六〇年に百済を、六六八年に高句麗を滅ぼして三国を統一した。この三国統一に多大な貢献をしたといわれるのが新羅の将軍、金庾信である。古代朝鮮史における英雄のなかの英雄といってよい。

彼には剣にまつわる英雄伝説がある。

庾信の父は、^{こうしん}庚辰（かのえたつ）の夜に^{けいごく}熒惑と^{ちんせい}鎮星という二つの星が自分に降りてくる夢をみた。母も別の夜に金の^{よろい}甲を着た男の子が雲に乗って家のなかにはいつてくる夢をみた。母は身ごもって二十ヵ月後に庾信を生んだ。庚辰の夜にみた吉夢にちなんで、「庚」と類似する字である「庾」と、「辰」と同じ音の「信」をとって「庾信」と名づけたという。

庾信は十五歳で花郎となる。花郎とは、新羅における貴族の子弟からなるエリート戦士集団であり、平時は自然のなかで共同生活をしながら心身を鍛え、戦時には先頭に立って戦ったといわれている。

十七歳のときに、高句麗、百済、^{まっかつ}靺鞨が国境を侵してきたことに憤慨して、これらの賊を平定しようと志をたてる。そして独り山にはいり齋戒して天に祈った。そこに留まると四日目にひとりの老人がやってくる。庾信はこの老人がただならぬ人物であることを見抜き、方術を授けてくれるよう懇願すること六、七度。老人は、若くして三国を併合しようとする志に感心して、妄伝することを戒めたうえで方術を授けた。

翌年、隣国の賊兵がますます迫ってきたために、庾信はひとり宝剣を携えて^{いんほくさん}咽薄山にはいり、以前のように香をたいて天に祈った。すると天官神が光をたれて宝剣に霊を降した。三日目の夜には、虚角の二つの星の光芒が明々と剣にあたると、宝剣は揺れ動くようであった。

庾信はこの剣をもって三国を統一する。

『三国史記』に記されている金庾信の伝説である。朝鮮半島の古代史を文献のうえで調べていくには、『三国史記』や『三国遺事』を取り扱うのが常套である。日本の『古事記』や『日本書紀』に相当するものであるといわれることもあるが、成立が十二、三世紀と比較的新しい。朝鮮半島は古来、戦乱がたえず重要な文献史料がことごとく焼失してきており、古代史といってもこういった新しい史料に頼らざるをえない事情があることも踏まえ

ておく必要がある。

さてここで取り上げた庾信の宝剣伝説で注目すべき事柄が三つある。

一つめは、星の信仰が背景にあるということである。

この伝説では、まず庾信がなみなみならぬ人物であることをその出生から描き出しているのだが、その際、熒惑（^{けいこく}火星の別名）と鎮星（^{ちんせい}土星の別名）という二つの星が父のもとに降りてきたことが述べられている。またこの伝説とはちがうが『三国遺事』には、庾信が七曜（日・月と火・水・木・金・土の五星）の精をうけて生まれたために、背中に七星の文様があるといったことが記されている。いずれにせよ星の信仰が背後にあることはたしかである。

古代、朝鮮半島において、星は神聖なものであった。日本において天上界にいる神々が神聖であったように。

そもそも星を神聖なものとする観念は中国のものである。後にくわしく説明するが、古代中国には天を絶対的な存在とするいわゆる天命思想（^{てんめい}）というものがあり、これとのかかわりで天にまたたく星そのものが神聖視されるような信仰が展開していた。

古代における朝鮮半島も広い意味でこれと同じ思想文化圏にあり、星は神聖なものとして考えられていた。

庾信伝説のなかで最後に、こういった星が剣に降りてくるというのである。正確には、彼が三国を統一することになる剣に星の霊力が降され、星の光芒がふりそそぐことにより宝剣が揺れ動かされるという描写であるが、この背景には中国に端を発する星にたいする信仰があるということである。

庾信の剣の神聖性の根拠は星にあった。

二つめは、庾信が花郎（^{かろう}）の一員であったということである。

花郎は、新羅の愛国的な貴族子弟により組織された戦士団である。化粧をし着飾った美少年ばかりの集団であったといい、その正体がつかみにくい、呪術的な宗教活動をおこなう集団であったようである。このあたりについては、三品彰英の研究にくわしい。ここで重要なことは、庾信ら花郎のメンバーはもともと呪術の能力をもっていたのではなく、この能力を得るためにそれなりの苦行が必要であったということである。この伝説のなかで描かれている、庾信のひとり山中にはいり天に祈っての苦行は、花郎としての呪術的な能力を得るための一種の儀式であったと理解できる。その結果、老人から方術を授かり、さらに剣に星の霊威が降りてきた。

花郎の呪術活動は、中国の道教とひじょうに関係が深いことが指摘されている。庾信の二回目の山中での苦行の際、彼の剣に光を下した天官神は道教の神である。天官・地官・水官という三官のひとつで、道教のなかでは人間の福を司るとされている神である。また、最後に庾信の剣に光芒を降す二つの星、虚星と角星は、道教の基本聖典とまでいわれる『抱朴子』に記される呪文のなかで刀剣にかかわって記述される星である。

古代朝鮮の英雄、金庾信の宝剣伝説は、いたって中国道教の色彩をつよくもつものであるといえよう。

三つめ。最後に注目すべき点は、この金庾信の宝剣伝説と日本の神武東征伝説との類似である。いずれも各民族を代表する英雄であり、これについての英雄伝説であることにかわりはない。

神武東征伝説を簡単に復習すると、初代天皇といわれる神武天皇は西から東へと国土を

平定する最中、荒ぶる神の毒気にあたり絶体絶命のピンチに遭遇する。これをみていたタケミカヅチという神が天上界から自分のかわりに^{ふつのみたまのつるぎ} 薙 靈 劍 という靈劍を下界にいる神武のもとに降すことによってこの窮地を救う。その後、神武はこの劍の靈威によって国土統一をはたし、めでたく初代天皇となる。

地上にいる英雄のもとに天上から聖なるものが降りてくる。このことによって宝劍が重要な役割をはたすことになり、天下を統一する。金庾信伝説と神武東征伝説、同様の宝劍伝説である。同じ流れのなかにあるとって間違いないであろう。

この流れがどちらからどちらに流れているかということは、いまさら説明を要しないであろう。

日本の『古事記』『日本書紀』とまでいわれる『三国史記』と『三国遺事』であるが、『三国史記』が占星術的世界そのままであり、『三国遺事』では天孫降臨が前面に押し出されていることからして、古代朝鮮半島において神聖なるものは天上から降臨してくるものであるという観念が支配的であったといえそうである。

これが日本列島に伝えられて神武東征伝説を生んだ。

しかし、そっくりそのままに受け入れられたのではなく、ここに日本的な独自性がみられることも面白い。

金庾信伝説では、地上にある劍に天上の神聖なる星が光を降す。これに対して日本の神武東征伝説では、劍自体が神聖なものとして天上から地上にいる英雄神武のもとに降ってくる。同じ流れのなかにながら日本的な特徴をすでに持ち合わせているところが素晴らしい。

金庾信の宝劍伝説は、古代中国の星の信仰あるいは中国道教思想の流れをくんでいると同時に、日本の神武東征伝説への流れを含んでいる。

神武東征伝説は日本の劍の思想の基本であり、その意味で日本における劍の思想の源流をたどる入り口がここにある。

こういった意味で、金庾信伝説は、中国と日本の劍の思想の接点である。東アジア文化のなかの劍の思想の接点とでもいおうか。

星の信仰と劍

星を直接に彫りこむ劍

古い日本の刀劍で、北斗七星などの文様を彫刻したものをよく目にする。^{しちせいけん}七星劍などはその代表である。これは中国思想そのままの影響であると考えられる。

日本の劍の思想にオリジナルな部分は神話のなかに描かれているが、日本神話のなかで星の神が大活躍するということはない。ましてこれが劍の思想とリンクするはずもない。もともと日本では星を神聖視するような感覚はさほどつよくはない。

しかし中国の場合は別である。星を神聖なものとしてみる信仰が厳然としてある。

こういった信仰は、天の思想とおおいに関係する。古代の中国人は、地上において起ること全ては天の意思によるものだと考えていた。人の生死禍福、戦の勝ち負け、さらには皇帝の地位さえ天が決めるものであると考えられていた。こういった天の意思を^{てんめい}天命とい

ったが、当然のこととして古代中国人はこの天の意思を事前に知ろうと考えた。特に権力者、支配者にとっては、それが一国の行く末を左右するだけにひじょうに重要であった。天命があらわれるもの、それが天上をいろどる星の相であり、人々はこれを熱心に研究した。そのために中国ではやくから占星術が発達したといわれている。

当初、天の意志は甲骨による卜占によって占われていたが、これが西周のころには天文を観測する方法にかわっていったといわれている。天文観測により天の意思を占う方法、つまり天文占星術は戦国末期かあるいは漢初のころから次第に盛んになったといわれる。『淮南子』「天文訓」や『史記』「天官書」など、天文学のテキスト的なものもあらわれてくる。

天の意思を表す星、それ自体が神聖なものとなっていくのはごく自然な流れであろう。なかでも天体観測の基準となる北極星や、天の中央をめぐる北斗七星などはとくに神聖なものとなった。これらは後に神格化され、北極星は北極紫微大帝として、北斗七星は北斗真君あるいは天罡として道教思想のなかにくみこまれていくこととなる。

こういった星の信仰と剣の思想の関係はふるく、たとえば六朝時代、梁の道士であった陶弘景が著したといわれる『古今刀剣録』には、中国最古といわれる夏王朝の始祖である禹王の子、啓が星や星座を刻みこんだ剣を鑄造していたことが記されている。夏王朝の創始者と伝えられる禹と同様に、啓もまた伝説上の人物であり、この記述の史実としての信憑性はうすいが、星の信仰と剣の思想との関係のはるかに古いことをうかがうには十分であろう。

また後漢の趙曄が著したとされる『吳越春秋』には、呉の国の名将であった伍子胥がもつ剣に七星が刻まれていたことが記されている。

さらに唐の道士である司馬承禎が著した『含象劍鑑図』にも、北斗七星をかたどった文様や星にかんする銘文が刻まれた剣が図として示されている。

星の信仰と剣の思想の結びつきは、古代朝鮮の金庾信の宝剣伝説のなかでも確認できたが、これは中国思想からの延長であり、もともとの中国における星と剣の思想のつながりといったものはこれとは趣が違ふ。星の光りが天上から剣におりてきて宝剣に靈威をあたえるといったような抽象的なはなしは古代中国にはない。いずれも神聖なる剣には北斗七星などの星が直接に彫りこまれているところに特徴がある。

ひじょうに具体的な認識である。

星の信仰と剣の思想の結びつきは、剣に星を直接に彫りこむことにある。

道教と剣

剣による辟邪の呪術。

道教における剣の思想はひじょうに重要である。

単なる武器におわっておかしくない剣が、かくも神聖なものとして扱われるようになるのは、ひとつに、はるか古代の中国において、剣が道教と大きくかかわってきたためといって過言ではない。

道教は、儒教や仏教とならんで中国の三大宗教のひとつといわれる。しかし道教とは何

かといわれると、これに明確に答えることは現在のところ難しい。人によって捉え方は様々で、どれも正しいがどれも唯一ではない。道教は、特定の神から啓示をうけたカリスマが人々を教化してつくりあげたような通常の宗教とはちがって、民衆一般のなかから自然に発生し発展した信仰である。後に太平道や五斗米道といった組織化された教団としての道教集団もあらわれるが、そもそもが土俗的な信仰である。その意味では日本の神道とにている。といったのが私の理解である。

道教は儒教との比較において論じられることがおおいが、古代中国における剣の思想は、道教に顕著である。儒教に特筆すべき剣の思想はほとんどないといってよい。

古代の中国人は不老不死をつよく求めた。そしてこの不老不死を実現し、変幻自在の神通力をつかったといわれるのが仙人である。東晋の葛洪の作とつたえられる『抱朴子』は、初期の道教における神仙思想をみるにはかかせない史料である。『抱朴子』は仙人が実在することを力説する。そしてその仙人は、最初から仙人としていたわけではなく、人間が成るものであるという。その方法としては金丹とよばれる薬を服用することが第一とされた。そしてこの効果をはやめるものとして呼吸法や房中術なども説いている。房中術とは性医学である。仙薬をもちいずにこれだけ行なっても延命や養生につながるという。

では道教において剣はどこでかかわってくるのだろうか。

金丹といわれる仙薬をつくるには、山にはいって材料を調達しこれを調合する。この山のなかでの活動には常に危険がつきまっていた。道士はこの危険をさけるために様々な呪術をつかった。その呪術に剣がつかわれていたということある。

『抱朴子』のなかで、ある人が河や海を蛟龍を避けてわたる方法を問うたところ、剣の作り方を詳細に説明したあと、この剣をもってすれば蛟龍や巨魚、水神も近づくことがないことを説いている。蛟龍とは、まだ龍とならない蛟のことで想像上の動物であるが、ここでは邪の表徴と考えてよいだろう。

剣による呪術がここにあらわれている。どういった呪術かといえば、邪を辟ける辟邪の呪術である。

初期の道教において、その目的は仙人になることであり、その目的を達成するために必要な仙薬を作る過程で身にふりかかる災いをはらう呪術に剣が使われていたということである。この段階の道教としては、二次的な使われ方ではあるが、辟邪の呪術に剣がつかわれていたことは注目に値する。

時代的に下がってみたい。

後に北宋の李昉がみずから著した『太平広記』のなかで、「およそ道術を学ぶものは皆すべからく良い剣と鑑を身にもつべきである」と述べるように、剣と鑑が道術において必須のアイテムになっていったようである。このことはすでに紹介済みである司馬承禎の『含象剣鑑図』によくあらわれている。鑑のことはさておいて、ここで剣の神聖性は星を直接に彫りこむことによって認識されていたことはすでに紹介してきたが、この『含象剣鑑図』でとくに注目しておきたいのはこの神聖なる剣の呪術性である。ここで記述されている剣は、「何物か伏せざらん」「何物か摧かざらん」剣である。この何物をも降伏させ、摧くことのできないものはない剣を身に帯びていれば、内外のまもりとなり、これをつかえば人鬼も随わないものはないという。つまり身を守り邪を辟けることのできる剣ということである。

現代科学からすると仙薬としての金丹は毒薬であり、これがもとで多くの皇帝たちが死

んだといわれている。こういった現実から唐代中期以降は仙薬の服用はあまり行なわれなくなったといわれている。ここでの剣の呪術性は、もはや金丹服用とは無関係である。

もうひとつ道教における剣について取りあげておきたい事柄として、尸解^{しかい}がある。不老不死をえた者が、通常の死のようにみせて仮の死をとげ、その後あたかも脱皮するかのよう^{けん}に魂が抜け出て、さらにもういちど肉体を取りもどすというのである。死んだはずの肉体が消えたあとには様々な形見を残していくのであるが、その形見が剣の場合をとくに剣解^{けん}といった。

『抱朴子』には、黄帝は自ら死ぬ日を決めて亡くなり橋山に葬られたが、のちに山が崩れたときに墓は空になっており剣が残されていた。これは黄帝が仙人になったことを示す、といったことが記されている。剣解である。

しかし『抱朴子』のなかでは、肉体を虚空に昇らせる天仙^{てんせん}をもっとも上位に位置づけ、名山に遊ぶ地仙^{ちせん}を中位におき、死んでから肉体をぬける尸解仙^{しかいせん}を最下位に位置づけている。

ずっと後の時代、北宋^{ちようくんぽう}の張君房が勅命によって編集した『雲笈七籤』^{うんきゅうしちせん}にも尸解のことが書かれている。『抱朴子』とは尸解のあつかいがまったく違って、老いてから仙人になるものでは尸解が最上であるとしている。そして剣をつかつての尸解である剣解をもっとも上位にいちづけている。

ここにいたって剣は、仙人になるという道教の主要目的にかかわりながら、なおかつ尸解のなかでも重視されており、もはや道教のなかで重要な役割をになう存在となっている。

ひとつ注意しておきたいのが、『抱朴子』と『雲笈七籤』でなぜに尸解のあつかいがこうもちがうのかということである。『抱朴子』が説く道術の目的は仙人になることであり、その方法は仙薬を服用することであった。しかしその後の多くの中毒死の事例から、金丹の服用により仙人になることの非現実性は認めざるをえなかった。しかし仙人になることは諦めていない。このことが尸解仙の扱いを引き上げたのではないだろうか。

しかし更にいえば、尸解とて現実の死をなんとか不死の仙人になったといわんがための方便にもみえなくもない。剣の思想ということで考えた場合、尸解が後世に与えた影響はほとんどないのも事実である。

重要なことは、剣がマジカルな世界で活躍するのは、この道教思想においてがはじめてであろうということ。そして東アジアの剣の思想のなかで特に注目すべきは、ここではじまった剣の辟邪の呪術性である。

後に道教とよばれる中国古代信仰のなかでおこなわれていた剣の呪術がおそらくは始点となり、剣による辟邪の呪術が東アジアという広い文化圏を舞台に大きな流れをつくっていくことになる。

高祖の三尺の剣

高祖の三尺の剣は、後世かたられるほど日常を超越したものではなく、まして神秘的でもない。

高祖という人物であるが、始皇帝が国土統一をなしとげてつくった秦帝国^{しん}が滅び、これにつぐ統一国家としての前漢帝国を、有名な項羽^{こうう}との戦いに勝利して紀元前二〇二年に樹

立した劉邦^{りゅうほう}、この人が高祖である。中国史上、最重要人物といってよい。

この高祖が前漢帝国を樹立する前、三尺の剣をもって大蛇を斬ったという逸話がある。蛇を斬ったことからこの剣は斬蛇剣ともいわれているが、この伝説は中国でもっとも有名な宝剣伝説といってよい。日本でもじつによく取りあげられる。

この宝剣伝説は『史記』の高祖本紀に記されているものである。ストーリーを追ってみよう。

高祖が、公役の人夫となる囚人^{りざん}を麗山に送りどける途中、逃亡者が相次いだ。このぶんだと麗山に着くころには囚人は一人もいなくなりそうだと判断した高祖は、豊西^{ほうせい}の沼沢地帯についたところで進むのをやめ、その場に座りこんで酒をのみはじめた。夜になってから囚人全員を解き放って言った。「おまえたちはどこへでも行け。わたしも逃げるさ」と。血気盛んなもので高祖に従いたいと願ひ出たものが十数名いた。高祖は酒をあおりながら彼らとともに夜の道を進んだ。一人のものを先に行かせていたが、この者が帰ってきていうには、この先に大蛇がいるので引き返せと。高祖は酔いにまかせて「壮士が行くのに何を畏れることがあろうか」といって進み、剣を抜きざまに大蛇を真二つに斬った。さらに数里進んだが、酔いがまわって寝てしまった。

遅れてきた者が大蛇がいたあたりまでくると、一人の老婆が夜の暗がりのなかで泣いている。なぜ泣いているのかを問うと、わが子が殺されたから泣いているという。なぜ殺されたのかと問うと、老婆がいうには、自分の子は白帝の子で蛇に化けて道をふさいでいたら、赤帝の子があらわれて斬り殺された、と。でまかせをいうものとして笞で打とうとすると老婆は消えたという。

追いついた手下がこのことを報告すると、高祖は心のなかでひそかに喜んだ。

従う者たちは日ごとに高祖への畏敬の念をふかめていった。

これが有名な高祖の斬蛇剣伝説のおおよそである。前半部分はなんら特筆すべきもないストーリーである。ただ高祖が道をふさいでいた大蛇を三尺の剣で斬ったという、ありきたりの話にすぎない。これに後半部分でこのはなし特有の意味づけがされていく。

最後になぜ高祖が心のなかでひそかに喜んだかという、老婆がいった白帝の子が赤帝の子に斬られたという部分である。ここでの赤帝の子が高祖であることに疑いの余地はないであろう。問題は蛇に化身した白帝の子はなにをあらわすかということである。秦では西方の天帝である白帝を祭っていたともいわれている。ここでいう白帝の子は秦帝国のことである。あるいは始皇帝とかがえることもできる。つまり、秦帝国あるいは始皇帝を高祖が斬る、と。

そもそもこのはなしには秦と後の前漢帝国、始皇帝と高祖という対立項が潜んでいる。このことは『史記』高祖本紀のこのすぐ後の部分からもよくわかる。秦の始皇帝は、東南に天子の気があるといってこれを嫌い鎮圧しようとした。高祖は、これが自分のことではないかと心配して姿を隠した。しかし高祖の上にはいつも雲気が漂っていたために、妻である呂后^{りこう}は人々とともに容易に高祖を見つけだすことができたという。始皇帝が嫌った天子の気とは、高祖の上に漂っていた雲気であったということである。これを聞いた高祖は、ゆくすえ天下をとるのは自分であるとの思いから、まんざらでもなかったという。この権力闘争にまつわる対立項が、この宝剣伝説のなかでは白帝の子と赤帝の子というかたちであらわれている。

さらに、ここにはもうひとつ深い古代中国思想が潜んでいる。五行思想といわれるもの

である。木（青）・火（赤）・土（黄）・金（白）・水（黒）の五種類の元素が一定の法則にしたがって循環交代するという説である。この五行思想のなかで、「火剋金」という法則がある。つまり火（赤）が金（白）にうちかちつつ現れるという理である。赤帝の子である高祖が白帝の子である秦あるいは始皇帝にうちかちつつ現れるのは、五行思想の理にかなっている。

それゆえに高祖は喜んだということである。

実に面白い話である。この伝説が有名になるのもわかる。

しかし、この伝説にはあまりしられていない部分がある。

高祖が死ぬ直前にいった言葉である。「私は無位無官の平民の身でありながら、三尺の剣をひっ提げて天下をとった。これは天命というものではないか」。

ひとつ問題にしたいことがある。この高祖の剣、どれだけ凄かったのかということである。あえて死を目前にして三尺の剣を強調していることから、これの武器としての実用性は素晴らしかったであろうし、そういった認識を高祖がもっていたことは確かといえよう。概して当時の剣は、武器としてひじょうに優れていると一般的に認識されていた。では高祖の剣はこういった一般的な機能性をこえて凄かったのか、つまりこの斬蛇剣でなくては高祖は国土統一ができなかったかということである。これにたいする答えを彼はこの言葉のなかで述べている。つまり彼が天下を取れたのは天命によるものであると。天の意思によるものであると言いきっている。当時の中国は世のなかで起こることはすべて天の意思によっておこると考えられていた。高祖が天下をとったのもこの天の意思、つまり天命によると自身いいきっている。もし彼がこの三尺の剣以外の剣をもっていたとしても、彼は天命によりその剣をつかって天下をとっていたであろう。その過程で彼は蛇を斬り、別の三尺の剣が斬蛇剣となっていたであろうというのが、私の見解である。

天命により歴史が動くというのは当時にとってごく当たりまえの考え方である。高祖が後に英雄となり人々の注目度が高くなるにつれて彼のもっていた三尺の剣も神聖視されていく、そのこととは別に、始点である『史記』の時点で高祖が天下をとったのは天の意思によるもので、この剣にたいする認識は当たりまえの実用性の範囲内でしかなかった。後世、マジカルな世界で大暴れをする剣に対して、あくまでも現実的であるといえる。

現伝承とおもわれる『史記』にみる高祖の斬蛇剣は、後世に語られるほど日常を超越したのではなく、まして神秘的でもない。

呉越の剣

現実から神秘へ。

総じて武器としての優れた実用性から、徐々に神秘化していくのが古代中国の剣である。

古くから特に優れた剣として有名なのが呉越の剣である。呉や越といった地域で生産された剣のことであり、この切れ味鋭い呉越の剣は、宝として大切にみつかわれていたことが『莊子』「刻意篇」などにも記されている。

剣の思想の原点は、地域的にはこの呉越地方にあり、時代的には春秋時代にまでさかのぼると考えてよい。

この時代の中国における戦いは戦車戦が主であったといわれる。馬にひかせた二輪の戦車に三人が乗り、一人が操縦し、一人が弓をもち、一人が戈などをもって戦うといったものであった。しかし呉や越、その周辺に位置する楚の地域は、湖や沼、河川が多い場所で戦車戦にはむかず、歩兵による戦いが主におこなわれていたという。そこで使われていた主要な武器が剣であった。必然的に剣をつくる技術に長けており、“呉越の剣”といわれる優秀な剣を世に多く出した。武器としての実用性がひじょうに素晴らしかったことが、転じてこれを神聖視するような観念に発達し、この地域に多くの宝剣伝説を生むことになった。

『越絶書』や『呉越春秋』といった史料には、春秋時代のこの地域を舞台にした宝剣伝説が多く記されている。

『越絶書』は後漢の袁康・呉平の作といわれ、『呉越春秋』はこれも後漢の人である趙曄の作と伝えられる。なおこれらの書物は古くからあまり読まれてきたものではないため、学術的に史料としての検証が十分におこなわれてきておらず、文字の脱落等も十分に考えられ、意味の通りにくい文章であることは確かである。また、ここで晋の鄭王にかかわる話を紹介するが、実際には晋という国に鄭という王は存在していなかった。これらの史料が歴史と小説の中間に位置づけられるのは、このあたりの事情によると思われるが、このことを理由にこの史料に記されている宝剣伝説を捨てるのはあまりに惜しい。これらの事情をふくんだうえで、是非ともここから中国春秋時代の呉越地方にあった剣の思想を読み解いてみたい。

呉越の剣のなかで最も有名なのが、『越絶書』にしるされている泰阿剣であろう。

楚の国に風胡子という剣の鑑定士がいた。かれは剣を鑄造することにかけて有名であった欧冶子と干将のふたりに、龍淵と泰阿、工布という三つの鉄剣を作らせた。

晋の国の王である鄭は、楚国の宝剣の噂をききつけてこれを求めた。しかしこれが手にはいらなかったのも、晋王の鄭は軍をおこして楚の都城を包囲し、三年ものあいだ撤兵しなかったという。城内の食料はつき兵器もなくなってしまったが、楚王の側近たちで事態を打開できるものはだれひとりとしていなかった。そこで楚王はみずから泰阿剣をもって城の楼にのぼって軍を指揮したところ、鄭王の大軍は壊滅的な打撃をうけた。兵隊はみな精神が混乱し、流血は千里におよんだ。猛獣でさえも驚き恐れ、長江の水でさえも還流してひろがり、晋の鄭王の頭髪はまっ白になったという。楚王の軍の大勝である。

大いによこんだ楚の王は、風胡子にたずねた。「これは宝剣の神威によるものなのだろうか、それとも私の力なのだろうか」と。それにたいして風胡子は「宝剣の威によるものです」といいきっている。

このたぐいの宝剣伝説が含んでいる問題として、その剣自体が日常をかけはなれて優れているのか、それともその剣をもつ人が優れているのかということがある。こういった疑問はつねにつきまとうものであるが、このての問題にストレートに答えてくれる話といったものはほとんどない。

しかし、ここでは明確に答えている。剣の威によるものであると。

となるとこの剣は他と交換が不可能なほど超越的であるということである。どのくらい超越しているかというと、この宝剣伝説で楚王はこの泰阿剣をもって超人的に多くの敵を斬ってはいない。城の楼にのぼって指揮したにすぎないにもかかわらず、敵は壊滅している。普通に敵を斬ったりはしない。敵を斬るまでもなく全滅させるほど日常を超越したも

のが、この泰阿剣であるということである。

ではさらに、なぜ単なる金属でできた武器がかくも神秘的なはたらきをするものとして神聖視されるのか。これもよく抱かれるおおきな疑問である。これについても『越絶書』は自問自答する。

まず、「そもそも剣はただ鉄でつくったものであるのに、なぜこのような神威があるのだろうか」という楚王の問いである。

風胡子の答えは次のようなものである。

時代がそうさせたのだと。つまり、軒轅氏、神農氏、赫胥氏の時代には石をもちいて武器をつくり、折れた樹木を拾ってきて宮室をつくっていた。これが黄帝の時代になると、玉（美石）をもちいて武器をつくり、伐採した樹木で宮室をつくるようになった。玉も当時としては神物であった。禹王の時には銅をもちいて武器をつくり、銅製の工具で伊水を開削して竜門に水を通し、長江と黄河に水を導いて東海に注ぐようにさせた。今この時代にあっては、鉄を材料とする武器をつくり、その威力で大軍をも支配下におき、天下に服従しないものはない。これは鉄製の武器のもつ神威にほかならない。

つまり、石器文明の時代があり、銅器文明の時代があり、そして今は鉄器文明の時代である。それぞれの時代でそれぞれが最先端の文明であった。それゆえに石器文明の時代にあっては、玉もまた最先端であったために神物であったという。それぞれの時代において最先端であったがために超越的であった。今は鉄器が最先端の武器であるがために、鉄でつくった剣に神威があるのだ、という理屈である。

現実的な実用性からそれが神物として感じられるように展開する、非常にわかりやすい理屈をいっている。

後の時代のように天の思想がでてきたり、星の信仰がかかわったり、日本のように神が関係したりといったことではない。当初はひじょうに現実的かつ簡単な認識である。これが泰阿剣のようなマジカルなものへと展開していく。

剣の思想における、現実から神秘へのじつにシンプルな過程である。

かんしやう ぼくや 干将・莫耶と易的論理

対立を統合する名剣、干将と莫耶。

古代中国において伝説的な名剣といえば、もうひとつ干将と莫耶をあげなくてはならないだろう。

干将と莫耶は、常に対にして語られるもので、中国の名剣としてはこれもひじょうに有名である。前漢時代の劉向りゆうきやうという人が著したという『説苑』には、「名剣干将と莫耶は、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あげてみてはじめて二つに別れ、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」ということが書かれている。ここでの名剣干将と莫耶は、刃物としての鋭利さが強調され、武器としての実用性から述べられているが、これもご多分にもれず時間がたつにつれ単なる武器を越えた意味づけがされて神聖視され神秘化さえされていく。

古代中国の場合、剣それ自体で神秘的であったり超越的であるというふうにはしないの

が特徴である。何らかの理由づけがなされる。古代中国の宝剑伝説をみわたしたところ特徴的なのは、剣をつくる過程を強調することがひじょうに多いということである。

干将と莫耶という名剣も『呉越春秋』という史料のなかで作剣過程が強調されている。

まぎらわしいが、この干将と莫耶という名剣をつくった伝説的な作剣の名人も、干将と莫耶という名である。干将と莫耶がつくった剣が干将と莫耶である。

呉の王である闔閭は、干将と莫耶に二枚の剣をつくらせた。

干将は五山の鉄精をとり、六金の英を合し、陰陽光を同じくし、きまったとおりに剣を鑄ようとしたが、金鉄の精は銷^{とけ}ずに淪^{しず}み流れてしまう。

何を材料にどのようにしたのかイメージしにくい、手順どおりやったにもかかわらずうまくいかなかったということである。

そこで妻の莫耶がいうには「神聖なるものは人によって成る」と。干将は「昔、師は金鉄が銷^{とけ}ないときには夫妻がともに炉に入って完成させた」と話す。われわれもその方法に従おうということになり、夫妻は髪を絶ち爪を切って炉のなかに投げ入れた。そして童女童男三百人をつかって冶金に励んだところ、ついに二振りの剣が完成した。陽剣を干将といい、陰剣を莫耶といった。

剣の作り方を問題にしているのであるが、従来よく指摘されるのが、剣を鑄造するのに夫妻の髪と爪を炉のなかに入れたことに注目して、これを製作者の生命力を金属に注入することによって無機質であるはずの剣に霊力を付着させる過程であるとする理解である。一理あるとおもう。

しかしひじょうに日本的な解釈であるとの感もある。中国的な特徴はむしろ別にあるのではないか。

つまり、陰陽光を同じくし、それでも剣ができない場合には、(彼らの師の場合には)夫妻がともに炉にはいり、夫妻の髪と爪を炉に投げ入れ、童女童男を多数つかってついに剣を完成させ、出来あがった剣も陰と陽からなる。このことに注目すべきである。

この描写は、具体的に何をいっているのかわからない部分がひじょうに多い。しかしはっきりしているのは、剣をつくるのに陰・陽、夫・妻、童女・童男などの対立するものを執拗に関係づけていることである。

ここには古代中国に独特の世界観が潜在している。どういった世界観かというと、簡単にいえば、世の中のものはすべて対立するもの同士の関係によって成り立っているという考え方である。世の中には男と女、夏と冬、上と下、中と外といったように、全て対立するものがあって成立していることに、古代中国人は気付いていた。ひとつとして孤立しては存在していない。その対立するものの代表格として陰と陽をいう。この陰と陽の組み合わせによって万物は生成・変化・消滅するという考え方である。しかし、これらはただ対立しているのではないという。つまり男はそれだけでは存在しない。世の中に男だけしかいなければ自分が男だとは認識できない。女がいるから男が存在する。常夏にいれば冬の存在はしらない。上は下があるから上である。中と外もおなじである。単なる対立ではない。こういった関係を「^あ相^まい^{たい}待ち^{たい}あ^{たい}っている」といい、^{そうだい}相待^{たい}の関係という。対立しながら相待する、これを^{そうだい}相待の論理^{ろんり}という。こういった論理にもとづく世界観を、少し専門的なことばをつかえば「相待観的世界観」などという。

干将・莫耶の作剣のはなしは、この世界観が前提になっていることはたしかであろう。しかし、剣をつくるのに陰・陽、夫・妻、童女・童男などの対立するものを執拗に関係づ

ける描写は、なにも万物の全てのものと同じように剣も陰と陽に代表される対立するものから出来ていることをいいたいがためのものではないだろう。ここでは出来あがった剣が陰と陽のふたつに別れているところで話がおわっているが、別の『搜神記』などではこの干将と莫耶が一对として一緒にあることに意味がみいだされている。対立するものを一つに統合していることに神聖さがある。つまり剣というものに陰陽に代表される対立と相待にあるものが統合されることが重要であり、そのことが剣の神聖性につながるのである。

全てのものは対立しながら相待するという对待の論理は、別に「易的論理」ともいう。『易』(『周易』)という書物に書かれている理論だからである。ここに書かれていることが中国人に思想として広がったということではなく、古来中国に伝統的なものの見方や考え方を記述したものが『易』である。この『易』の「繫辞上傳」に「一陰一陽これを道^{みち}という」という一文が載せられている。陰と陽に代表されるものは対立しながら相^あい待^{まち}ちあっている。そのことは説明した。では陰と陽をそういった関係にさせている根源的なものは何かということ古代中国人は考えた。人間を男と女にしているところのもの、季節を循環するものとして夏と冬をつくりだしているところのもの、その根源的なものに考えを及ばせ、かれらはこれを「道」といった。ひとつ上の次元からみて、対立するものを統合するもの、それが「道」である。

この「道」に相当するものをかれらは剣に求めていたのではないか。

ひじょうに哲学的なものはなしでわかりにくい、仕方がない。古代中国の剣の思想は、すでにかなり哲学的である。なにも特殊なものとして干将・莫耶を取りあげているのではない。剣を作る過程で対立するものを執拗に関係づけていくような描写は、この『呉越春秋』に記されている干将と莫耶の作剣伝説にかぎらず、古代中国の場合おおく散見される。これらのほうがさらに解りにくい。作剣の仕方を記述しているのであるが、具体的なイメージはまったくわいてこない。やはりこれらが作剣の過程のなかで述べようとしていること、最終的に強調しようとしていることは、易的論理を背景にした剣の神聖性であろう。

古代中国において剣の神聖性は、対立するものを統合するところにあった。

東アジアのなかの剣の思想

東アジアのなかの日本。

剣の思想は日本に独自のものであるとの先入観の向こう側に、確かに東アジアを舞台とした流れがあることはすでに明らかであると思う。

また、視野を東アジア全体にひろげたことによって、逆に日本の剣の思想の特徴も浮かびあがってきた。最後に、このあたりについて少し言及しておきたい。

文脈が煩雑になることをおそれてここまであえて書くことを我慢してきたが、ここでひじょうに重要なことを指摘しなくてはならない。それはこれらがすべて剣の思想であるということである。両方に刃のついた諸刃のものを剣といい、片刃のものを刀という。この区別は中国でも同様である。というよりは日本に伝わる前からそうであったというのが正確であろう。最初に実戦で使われていたのは剣である。春秋時代の中期から漢の時代にかけて、剣は戦場で主要な武器であった。これが漢代を境に、刀にかわる。両方に刃がつい

た剣は、戦場で自由に働くには重すぎたのかもしれない。これを中心から二つに割ったかたちの刀が主役となる。戦場から影の薄くなった剣は捨ておかれたのかというところではなく、儀仗としてかあるいは宗教の世界で活躍するようになる。

特に道教思想のなかで剣が重用されたことは、すでに説明した。このことは東アジアの剣の思想においてひじょうに大きなことである。東アジアにおける剣の思想の命脈を道教がつくったといっても言い過ぎではないだろう。

古代から現在までをみわたし刀の思想を感じさせられることはほとんどない。いずれも剣の思想である。刀より剣のほうが神聖であるということである。こういった思想を形成したのはこのあたりの古代中国においてである。わざわざ剣と刀を比較して論じた史料があるということではない。総じて見わたしたときに、こういった傾向が確かにあるということである。これがそのままに日本に伝わった。日本の思想そのものをいくら考察しても、剣が刀より神聖であること、その理由、そして剣の思想の原型といったものは十分に理解できない。その前の段階で芽生え出来あがった観念であることから考えると、ごく当たりまえのことである。

第一の特徴は、この段階で剣が刀より神聖視されている、このことである。

次に指摘すべきは、剣の思想が、その後いかに神秘的に彩られていこうとも、最初は武器としての実用性から出発しているということである。春秋時代の呉越地方で剣の思想が萌芽し発展したのも、この時期この地域で剣が武器として重用されていたことからである。これが神秘化され信仰や宗教の世界で展開する。じつに自然な発展の順序であり、自然な流れである。

しかし日本の場合は逆である。信仰や宗教の領域での剣の神聖性が先行する。なぜかという大陸ですでに出来あがった思想が、大挙つたわってきたからである。

このことは源流にまで遡ったときにはじめて明らかになる事実である。剣の思想も、なにもはじめからマジカルなものであったのではなく、最初はやはり単純に武器としての実用性から出発していたということである。

次に強調しておきたいことは、剣が神秘化されたあと、中国の場合はその神聖性を合理的かつ具体的に説明しようとするということである。

剣それ自体で神聖であるとはしない。そういった不合理な感覚はゆるさない。かならず説明しようとする。その説明の仕方のひとつが、剣の作り方についての記述である。剣はすでに神秘的であり、単に人を斬る道具ではなく、それぞれの宝剣伝説においても俗っぽく人を斬ったりはしない。剣は、斬るまでもなく敵を倒すほどのものであった。したがってここでの剣の作り方は、よく斬れる剣をつくる仕方ではないはずである。ではどういった作剣の過程であったかというところ、対立するものを剣一点に統合していく過程であった。このことが剣の神聖性であった。

星と剣の結びつきも、この流れの一環である。地上にある剣は、天にある星と一体となる。このことによって神聖なものとされた。剣により天と地が一体となる。根源的な対立である天と地の統合である。

この天と地の統合の仕方には、東アジアのなかで地域的な特徴がある。中国では星は剣に直接に彫りこまれた。朝鮮では星の光が地上の剣に降りてくる。日本では剣が天から地上におりてくる。剣による天地の統合の仕方に違いがある。日本の場合がひじょうに抽象的であるのにたいして、中国はあくまでも具体的である。その中間を朝鮮がもっているところ

いった関係である。それぞれの特徴がでていて、ひじょうに面白い。

象徴的であることを特徴とする日本の剣の思想に対して、中国の場合はすこぶる合理的かつ具体的である。おなじ流れのなかにありながら趣がそうとうにちがっている。興味ぶかい特徴である。

最後にじゅうぶんに論証したことではないが感じたことを書くと、剣の神聖性が対立するものを統合することによって認識されるというのは、剣のもつ形そのものに関係あるように思う。『含象剣鑑図』では、剣に陰面と陽面があってこれが合わさっていることを強調している。つまり中国の場合、剣が表裏一体であるこの形に、対立するものの統合をみていたのではないか。しかし日本の場合には、むしろ剣に両刃があるその形がそうさせているように感じる。日本神話で火の神を斬った剣を「尾羽張^{おはばり}」というが、これは一説によると刃が張ったという意味であるという。刃を強調する。刃にこだわりがあるということである。剣の両刃がついていて一体となった形体、両刃が切先の一点に集約していくその形体と、対立するものを統合することによって認識させる神聖性とは無関係ではないとおもう。

形体からくる一体化の感じ方にも、表裏と両刃、中国と日本にちがいがあるということであろう。

東アジアのなかの日本が、剣の思想のなかにみえてきたような気がする。

VII. おわりに

現実に目の前にあらわれてくる神秘化された剣の姿、これに内在する剣を神聖視するような観念について、あえて断片的に紹介するようなかたちをとってきた。金属がもつ底知れない潜在力と人間の英知が合わさると、かくも人の心を魅了するものであるということが、個々の話から明らかになったと思う。一見ばらばらに見えるこれらの剣の姿は、じつは様々な糸でつながっている。どうつながっているかをしいて書くことはしなかったが、私のなかでは一応の答えはだしてみた。しかし、これを示すことはやめておきたい。構造的になりすぎて、せっかくの生きた剣の思想が無機質にみえてしまう可能性がある。読者諸賢に、各々の感性にしたがって組み立ててもらえればと思っている。

とはいえ核になる部分は共通であるはず。それは何か。端的に言えば剣が天と地をつなぐこと。いやさらに地上の俗界で生きるわれわれの視点でみたときには、剣が天から降ってきたというそのことである。

天降る剣。ここに日本人のアイデンティティーが確かにある。

さらに正確には、ここに思いを馳せて思考をふくらませる、その感性に日本人のアイデンティティーがあるといったほうがよい。

刀ではなく剣の思想をずいぶんと強調してきた。これは中国でできあがった思想であり、刀より剣をより神聖視する傾向は確かにあった。これが日本刀剣観の礎をつくったこともまた事実である。二大霊剣である草薙^{くさなぎのつるぎ}剣も 薙^{ふつのみたまのつるぎ}霊剣も刀ではなく剣である。平家の重宝である小鳥^{こがらす}が刀でありながら先半分を両刃にしたあたりまでは、確かに実際に刃が諸刃であることが大切であった。しかしすでに明らかなように、日本の剣の思想はひじょうに象徴的である。その象徴性が定着すると、剣の象徴性がひとり歩きをし、実物が片刃か両刃かを問わなくなったようなところもあったようである。つまり剣の思想が刀にも反映していった。中国では許されない曖昧さである。しかし日本の場合、この曖昧さが大切である。であったからこそ剣の思想が刀をつかう剣術のなかで力を発揮した。剣の思想は、けっして固定的なものでなく生きているということである。

生ける日本の剣の思想。その最大の特徴は、これがもつ象徴性にある。そして剣が象徴する最大のものは心であろう。神も結局は人の心のなかにいるのかもしれない。

天降る剣は、神を、さらには人の心を象徴する。

日本人らしさのひとつが、ここにはある。

自身、十数年この研究に取り組み、また本書を書かせてきた自分のなかにある日本人としての得体の知れない^こだわりが、クリアになったような気がする。

日本の芸事では「稽古」という言葉をつかう。これは、「古^{いにしえ}を稽^{かんが}える」ことであるということはいくわゆる。本書で取りあつかったことは、すべて過去のこと。古をずいぶんと稽^{かんが}えてきた。しかしこの「稽古」という言葉は『古事記』の序文にでてくる言葉であるが、「稽古」単独ではなく「稽古照今」というフレーズで知られている。つまり「古^{いにしえ}を稽^{かんが}えて今に照らしてみる」ということである。単に古いことをよく知った風変わりな人におわってはいけない。これを今のことに照らして有意義なものにしてはじめて、かんがえた意味がある。

天降る剣。今、これに何を感じるか。ここには日本人のアイデンティティーが集約されている。現代社会を自信をもって生きぬいていく、その拠りどころがここにはある。
日本人として。

剣術の参籠開眼における夢について

（身体運動文化研究 11 巻第 1 号掲載）

酒井 利信（筑波大学）

On the Dreams in Getting the Hang of Swordsmanship by Staying in Shrines to Pray

The parent of contemporary Kendo (Japanese-style swordsmanship) is undoubtedly swordsmanship—a technique for killing men with swords. It is also a fact that the great swordsmen who founded schools on the basis of their real-life experience in fighting were heavily involved in the founding of modern swordsmanship. If we think about what their victories in real-life swordfights truly meant, then we can conclude that they were either exceptional people who were transcendent over ordinary men, or wild men who were hugely insensitive to matters of life and death. The latter, however, has a limitation, and we can easily imagine that their consecutive victories meant that they were, after all, exceptional and transcendental.

The theme of the current research is to determine what the mechanism of this transcendence in swordsmanship was.

Focusing on the legends of the great swordsmen who got the hang of swordsmanship by staying in shrines to pray is a good starting point for elucidating another mechanism of this transcendence.

By overviewing the descriptions of getting the hang of swordsmanship by staying in shrines to pray of the founders of schools, as a methodology of the discussion, such as Ikou Aisu, Chouisai Iizasa, Bokuden Tsukahara, and Isenokami Kamiizumi, it is tried to derive elements that were common to them and thus to touch on the mechanism working behind them.

The results obtained in the current research are summarized as follows:

- 1) In the legends of getting the hang of swordsmanship by staying in shrines to pray, one process of transcendence is described as “to obtain the innermost secrets through spiritual dreams by staying in shrines to pray”, and its nature was “transcendence in a relationship with the gods.”
- 2) The root of the above concept can be traced back to the so-called mythical age, but later, in historic times, what established the “transcendence in a relationship with the gods” shifted from ancient “myths” to “dreams”.
- 3) During the time of transition between these two was the legend of the Emperor Jinmu’s east-bound punitive expedition, which indicated identity between the functions of “myths” and “dreams.”

4) What is of particular note in the current research is the function of “dreams” in establishing the swordsman’s relationship with the gods. It is evident that the central mechanism of transcendence in the historic age was these “dreams”.

5) Purely ideological facts, not historical facts, were told in the “dreams”. These were two totally different things, but what connected them was the swordsman’s practice of staying in the “fields”, i.e. shrines, to pray where they were able to make contact with the gods.

I はじめに.

現代剣道の源流は、刀をもって人を斬る技術であるところの剣術であることは間違いない。実戦での経験から流派を創始した剣豪と呼ばれる人達が、近世剣術の始点において大きく関わったこともまた事実である。では、彼らが刀をもって真剣勝負に勝つということはどういうことだったのかということを考えると、それは優れて人より超越していたか、それとも生死の問題によほど鈍感な野生児であったかのいずれかであろう。しかし、後者には限界があり、勝ち続けるということになるとやはり優れて超越的であったことは容易に予想ができる。

本研究のテーマは、剣術における超越のメカニズムがいかなるものであったのかということにある。

筆者はこれまで、剣術における刀剣観の研究を進めてきたが、超越のメカニズムの一つはここにある。結論を先取りするようであるが、剣術家の究極的な超越性は神などの神聖なるものとの関係によって成立する場合がある。その関係を成り立たせているところのものが、特別な観念を有するところの剣であった。これを「剣の観念」といつてきた。

一方これとは別に、剣豪と呼ばれる人達が、ただの野生児から優れて超越的な武芸者へ変容するきっかけとなったであろう伝説として、参籠開眼の伝説がある。参籠開眼とは、辞書的に解釈すると「神社・仏寺などに昼夜こもって祈願すること」⁴⁰により「さとりを開くこと」⁴¹である。後にみるように、流祖の多くがこの参籠開眼を体験していると伝えられていることは、大いに注目に値する。今回は、ここに「剣の観念」とは別の超越のメカニズムがあることを予想し、流祖レベル、つまり今では剣豪とよばれる人達にまつわる参籠開眼伝説に焦点を当てることにより、もう一つの超越のメカニズムを明らかにすることを目的として論を進める。

方法論としては、『本朝武芸小伝』等の史料⁴²より、愛洲移香、飯篠長威、塚原ト伝、上泉伊勢守ら流祖にまつわる参籠開眼に関する記述を概観することにより、そこに見られる共通の要素を導き出し、その背後にあるメカニズムに言及しようとするものである。

II 参籠開眼伝説の概要

参籠開眼が伝えられる流祖として、愛洲移香(1451~1538)や飯篠長威(1387~1488)、塚原ト伝(1489~1571)、上泉伊勢守(1508?~1577?)などがあげられる。まず彼らの伝説を概観し

⁴⁰ 新村出編『広辞苑』第五版,岩波書店,p.1126,1998.

⁴¹ 同前,p.433.

⁴² 本論において扱った資料と出典は以下の通りである。

『本朝武芸小伝』日夏繁高,正徳4年(1714),享保元年(1716)刊行,筑波大学蔵.

『新撰武術流祖録』青山敬直・鳥羽輝清編,天保14年(1843)刊行.

武道書刊行会『武術叢書(全)』人物往来社,1968.

『月の抄』柳生十兵衛,寛永19年(1642).

今村嘉雄『日本武道大系』第一卷,同朋舎出版,1982.

『鹿嶋新当流剣術正統略伝』吉川常香,文政12年(829),吉川家文書.

『天真正伝新当流兵法伝脉』ト伝入道高珍,文化元年(1861).

今村嘉雄『日本武道大系』第三卷,同朋舎出版,1982.

『兵法自観照』大月関平,天保13年(1842),吉川家文書.

てみたい。

まず愛洲移香についての記述をあげてみたい。

『本朝武芸小伝』

或人曰、愛洲惟孝といふ者、九州鶴戸の岩屋に参籠し、霊夢を蒙り、兵法を自得して、潜に愛洲陰流と号す。⁴³（傍点筆者）

『新撰武術流祖録』

何許の人たるといふことを知らず。

九州鶴戸岩屋に参籠して、霊夢を蒙り、兵法を自得す。潜に愛洲陰流と号す。⁴⁴（傍点筆者）

いずれの記述も、愛洲移香が、九州鶴戸の岩屋（鶴戸神宮）に参籠し、霊夢を蒙って極意を悟り、愛洲陰流を創始した、という内容である。

この他『月の抄』にも、愛洲移香が鶴戸の岩屋に籠ったという件が見られる。

次に、飯篠長威に関する記述をあげてみたい。

『月の抄』

（飯篠長威）いいささちよういは新当流之（元祖）ぐわんそ也。かしま明神へ兵法の道をえんと、（祈請）きせいするこ

と三七日也。むさうに（夢想）云く、（天真）てんしんと云ものに（問）どうべし也。夢さめてみれば、一卷の書

あり。時に一人の老さう（僧）来る。名をたづぬれば、てんしんと云。夢のつげなりとて、彼の

一卷をと。こたへて云。しゆりけん、（問）まの太刀を可_レ得_レ心、手をはなれざる、しゆりけ

んを思ふべしとて、行方をうしのう。已にて（長威）うい死す。つげありて、死人をかしまの内神へこめしとなり。此物語を祖父宗厳伝へ聞て、春日明神にきせいして手字手利剣、水月、神妙剣之習を得心せり。

ひとえに偏 春日、かしま明神は御一体なればにやと、秘するもの也。⁴⁵（傍点筆者）

『本朝武芸小伝』

飯篠山城守家直者、下総国香取郡飯篠村ノ人也。後移_ル同州山崎村ニ。自_ニ幼弱_一好_テ刀槍之術ヲ得_ニ精妙_一。常ニ祈_ル鹿嶋香取神宮ヲ。将_ニスレ_一其ノ技芸ヲ天下ニ。潜ニ称_ニ天真正伝神道流_一。後ニ改_ム号_ヲ長威斎ニ。中興刀槍之始祖也。（傍点筆者）

（飯篠山城守家直は、下総国香取郡飯篠村の人なり。後同州山崎村に移る。幼弱より刀槍の術を好みて精妙を得たり。常に鹿嶋香取神宮を祈る。将に其の技芸を天下に顕はさむと

⁴³ 『本朝武芸小伝』

⁴⁴ 『新撰武術流祖録』

⁴⁵ 『月の抄』

す。潜に天真正伝神道流と称す。後に号を長威斎に改む。中興刀槍の始祖なり。⁴⁶（傍点筆者）

『鹿嶋新当流剣術正統略伝』

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、⁴⁷（傍点筆者）

『新撰武術流祖録』

下総国香取郡飯篠村の人なり。山城守と号す。幼弱より刀槍の術を好みて、精妙を得たり。常に鹿島・香取神宮に祈りて、将に其の技術を天下に顕はさんとす。遂に絶妙を悟る。中興刀槍の始祖なり。天真正伝神道流と称す。⁴⁸（傍点筆者）

『天真正伝新当流兵法伝脉』

仰、此新当流は、香取飯篠村の産士飯篠山城守家直入道長威斎、伊賀守とも云り。此人幼稚の頃より鹿嶋・香取両宮より刀槍の術を好みて、漸く其旨を知ると云へども、猶会得せざる事あるを以て、一千日の中、両天真正に詣じて、技芸を天下に顕さむ事を祈る。満参の期に至りて、夢中に神伝を得て、精妙を悟る事を得たり。遂に一流をなして、天真正新当流と称して呼べり。⁴⁹（傍点筆者）

いずれの場合も、「参籠」という言葉が明確に出てきているわけではないが、文脈から明らかに参籠開眼の伝説であることは確かである。これらが伝える飯篠長威の開眼伝説は、鹿島・香取両神宮に（一千日）祈願＝参籠し、夢中に極意を得て天真正伝神道流を創始した、という内容のものである。

次に塚原ト伝についてみてみたい。ト伝については『本朝武芸小伝』や『新撰武術流祖録』には参籠開眼の伝説として記述されていないが、新当流の伝書類の中にこれについての記述がみられる。

『鹿嶋新当流剣術正統略伝』

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優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ーツ之太刀ノ妙理ヲ極メテ、当時無双ノ高手トナレリ、一略一

又上代流儀ノ号ハナクテ、唯鹿嶋ノ太刀トノミ云シヲ、ト伝神託ヲ受シ中ニ、新ニ当ルト云事アルニヨリテ、初テ新当流ト号セリ、ト伝ハ如レ此前代未発ノ妙処ヲ得テ、大ニ流儀ヲ

⁴⁶ 『本朝武芸小伝』

⁴⁷ 『鹿嶋新当流剣術正統略伝』

⁴⁸ 『新撰武術流祖録』

⁴⁹ 『天真正伝新当流兵法伝脉』

補益シタレバ、今ニ於テ中興ノ祖トス、⁵⁰（傍点筆者）

『兵法自觀照』

御当宮^エ千日ノ間、参籠拝祈リ賜フ、時に、御神託の内に、新当之字儀在リ、因レ之改而、号ス^ニ新当流ト^一、⁵¹（傍点筆者）

これらが伝える内容は、塚原ト伝は幼少より剣術に長けていたがなお奥義を得ようと鹿島神宮に一千日参籠し、霊夢を蒙って極意を悟り新当流を起こした、といったものである。

次に上泉伊勢守については、『本朝武芸小伝』に以下のように記されている。

神後伊豆守の伝書の説に曰、往昔、平清盛公、剣術を好て妙を得給ふ。鞍馬僧其技を習ふ。後判官義経鞍馬寺に存りける時、件の僧に従て其技術を学ひて、伝書を得給ふ。後義経其伝書を下鴨ノ社に奉納す。中興上泉伊勢守、諸国を修行し、京師に至り、下鴨社に参籠し霊夢を蒙り、義経奉納の伝書を得たり。於レ此^ニ上泉其神慮を仰ぎて神陰流と号すとなり。⁵²（傍点筆者）

上泉伊勢守は、京都の下鴨神社に参籠して霊夢を蒙り、極意を得て新陰流を創始した、という内容である。

以上、愛洲移香、飯篠長威、塚原ト伝、上泉伊勢守、いずれも一様に神社に参籠し霊夢によって極意を悟り一流を創始するという参籠開眼の伝承である。こういった伝説は、この四人に限らず他にも見られる⁵³。ここでは、これらが見事なぐらい同様の型を持つ伝説で

⁵⁰ 『鹿嶋新当流剣術正統略伝』

⁵¹ 『兵法自觀照』

⁵² 『本朝武芸小伝』

⁵³ 同様の内容を記す参籠開眼の伝承を、以下にあげておく。

<慈音>

『本朝武芸小伝』正徳4．1714

或曰、慈音と云ふ僧、九州鶴戸の岩屋にして、夢中に刀術の妙を得たりと。富田伝書には、神僧慈音と侍り。（傍点筆者）

<斎藤判官伝鬼房>

『本朝武芸小伝』正徳4．1714

金平幼弱自リ、^ニ好ム^一刀槍之術ヲ^一。而^ニ参^一籠^ニ于鶴岡八幡宮^ニ。修験ノ行者モ参籠而、与^レ之同ク談ス^ニ刀槍ノ之技術ヲ^一。既ニ終夜為^ニ刺撃ヲ^一、試^レ之ヲ味^レ之ヲ。伝鬼自然ニ悟ル^ニ其ノ妙旨ヲ^一。耿然ト将^ニ明^一ト。修験乃チ帰去ル時ニ、伝鬼、問^ニ行者^ニ曰、君ノ之術称ス^ニ何流^一。修験不^レ言、指シテ^ニ曜霊ヲ^一去ル。終ニ不^レ知^ニ其行処ヲ^一。由^テ嘗^テ有^ルニ^ニ霊夢瑞^一、潜ニ称シ^ニ天流ト^一、又曰フ^ニ天道流ト^一。

（金平幼弱より、刀槍の術を好む。而して鶴ヶ岡八幡宮に参籠す。修験の行者も参籠して、之と同じく刀槍の技術を談ず。既に終夜刺撃を為し、之を試み之を味ふ。伝鬼自然に其の妙旨を悟る。耿然として将に明けんとす。修験乃ち帰り去る時、伝鬼、行者に問

あることに注目しておきたい。

Ⅲ 参籠開眼伝説における“夢”

以上、参籠開眼伝説では、「神社に参籠し霊夢により極意を得る」といった一つの超越のプロセスが語られていた。既に明らかなように、この中で重要な要素としては「夢」「参籠」「神社」といったものがあげられる。このうち、物語の中で修行者が意図せず出現する要素であり、またこれらの伝説を特徴づけているものとして、ここでは特に「夢」に注目すべきであろう。つまり一連の伝説を解釈するのに、「夢」を中心に考えていくのが妥当であろうということである。

参籠開眼伝説は、先に注目したようにストーリーの型が同様であるということ、一様に内容が現代的感覚では理解しがたいということが特徴としてあげられる。これらのことから考えると、ここから歴史的事実のみを読み込もうとするのはいかにもナンセンスである。では我々がここから読むべきことは何か、つまりここで語られている本質は何かということが問題となる。

この問題を解く鍵は、これらの伝説に潜む中心的思想つまり物語のモチーフを探ることにあるように思われる。

参籠修行自体が剣技の超越を求めている行為であるからしても、大きな意味で主たるモチーフは「超越の思想」であるが、「夢」に注目することにより更にその具体的内容が明らかとなる。

前節であげた記述の中から、「夢」にかかわる用語あるいは一節を拾い出し、辞書的定義とともに列記すると以下ようになる。

ひて曰はく、君の術何流と称するかと。修験言はず、曜霊を指して去る。終に其の行く処を知らず。嘗て霊夢の瑞有るに由りて、潜かに天流と称し、又天道流と曰ふ。）（傍点筆者）

『新撰武術流祖録』天保 14. 1843

相州の人なり。北条氏康に仕へ、金平と号す。壮年より刀槍の術を好みて、鶴ヶ岡八幡宮に参籠して、嘗て霊夢の瑞有るに由りて、潜に天流と称す。又天道流と曰ふ。（傍点筆者）

<片山伯耆守久安>

『本朝武芸小伝』正徳 4. 1714

片山伯耆守藤原久安^ハ者、好^テ刀術^ヲ、悟^ル抜刀^ノ妙術^ヲ。或時詣^ニ阿太古社^ニ而、祈^ル得^ム精妙^ヲ。是^ノ夜夢^ル貫^ノ字^ヲ。覺^テ而後惺然^ニ明悟^ス。（傍点筆者）

（片山伯耆守藤原久安は、刀術を好みて、抜刀の妙術を悟る。或時阿太古の社に詣りて、精妙を得むことを祈る。是の夜貫の字を夢みる。覺めて後惺然として明悟す。）（傍点筆者）

『新撰武術流祖録』天保 14. 1843

刀術を好みて、居合の妙旨を悟る。或時阿太古の社に詣りて、精妙を得むことを祈る。其の夜貫の字を夢みる。覺めて後惺然として明悟す。（傍点筆者）

霊 夢 : 神仏のお告げが現れる不思議な夢⁵⁴。
夢のおつげ : 神仏などのしらせ。託宣⁵⁵。
夢中に神伝を得 : 神から伝えられること⁵⁶。
神 託 : 神のおつげ。託宣⁵⁷。

託宣：神が人にのりうつり、または夢などにあらわれて、その意志を告げ知らせること。神に祈って受けたおつげ。神託⁵⁸。

いずれも、夢の中で神からの啓示を受けるというのが、その主たる意味内容である。つまり、参籠開眼伝説で「夢」を媒介として語られているものは、「神との関係における超越」であり、これが一連の伝説に一樣に潜む具体的なモチーフである。言い換えると、個々の伝承を貫き同様の型にしているところの基本構造といえるかもしれない。

「夢」を媒介とした「神との関係における超越」とは非常に空想的でもあり、もはや諸伝説で語られていることから歴史的事実のみを読み込もうとするべきでないことは明らかである。ではここで語られていることは何か。何を読み込むべきか。「夢」の中で語られていたことは、神との関係であった。これが核となる基本構造であった。つまりこれは現代における「神話」であり、語られている内容は「神話的事実」であるといつてよいであろう。「神話的事実」という語は、湯浅泰雄氏に倣ったものであるが⁵⁹、それ以前に辞書的に「神話」とは以下のように定義されている。

①(myth)

現実の生活とそれを取りまく世界の事物の起源や存在論的な意味を象徴的に説く説話。神をはじめとする超自然的存在や文化英雄による原初の創造的な出来事・行為によって展開され、社会の価値・規範とそれとの葛藤を主題とする。→ミュトス。

②比喩的に、根拠もないのに、絶対的なものと信じられている事柄。「一が崩れる」⁶⁰

これを筆者なりに解釈しなおすと、天地創造や神々の誕生を語るいわゆる古代神話から、近現代において（「根拠もない」とは思わないが）絶対的なものと信じられている事柄という意味まで、幅があるようである。参籠開眼伝説はこの中間に位置するだろう。神との関係を主たるモチーフとして語りながら、それは神々の話ではなく、人間界の話である。天地創造や神々の誕生を語った古代神話そのものとは、精神世界の成熟度が異なる。

湯浅泰雄氏は、人々の精神世界は神話時代から歴史時代に向かう時間軸にそって進展し、神話時代にはまだ意識と無意識が分かれないう幼児期の状態であったものが、歴史時代に入っていくにつれて意識が発達していく、と説明している⁶¹。また、神話時代は形而下（俗）の次元と形而上（聖）の次元の区別がなされておらず、これが歴史時代にはいると区別さ

⁵⁴ 『広辞苑』 p.2830.

⁵⁵ 『広辞苑』 p.1780.

⁵⁶ 『広辞苑』 p.1390.

⁵⁷ 『広辞苑』 p.1388.

⁵⁸ 『広辞苑』 p.1636.

⁵⁹ 湯浅泰雄『歴史と神話の心理学』 思索社, pp.25-32, 1984.

⁶⁰ 『広辞苑』 p.1401.

⁶¹ 『歴史と神話の心理学』 p.23.

れてくる、とも加えて説明している⁶²。

つまり、参籠開眼伝説で述べられている事柄の前提としての精神世界は、ここでいう神話時代の精神性ではなくあくまでも歴史時代における精神性であるということになる。つまり歴史時代に「神話的事実」が存在するということであり、これは理論上何の間違いもないが、本論では誤解を避けるために湯浅氏のいうところの「神話的事実」をあえて「観念的事実」⁶³と置き換えておきたい。

「観念的事実」（＝神話的事実）とは「歴史的事実」と対極におかれる概念である。「歴史的事実」は、現実起こった事実であり、非可逆的な時間の流れについての自覚があり、形而下的であり、個人的レベルのものとして捉えられるものである。それに対して「観念的事実」（＝神話的事実）とは、空想にもとづく事実であり、歴史認識の欠如がみられ、形而上的であり、超個人的レベルのものとして捉えられるものである⁶⁴。

我々が参籠開眼伝説から読み込むべきものは、「歴史的事実」のみではなく、むしろこの「観念的事実」である。この「観念的事実」の核になるものが、基本構造であるところの「神との関係における超越」ということである。

この段階で「観念的事実」を事実たらしめているのは「夢」の機能であるが、しかしこういった現象を形成させているところの根底には見えざる精神世界の道統があり、それは深く神話時代にまでさかのぼる。まさしく神話時代の「神話的事実」に結びついている。

IV 神武東征伝説にみる“夢”と“神話”

「神との関係における超越」とは、神々と人間の関係であり、聖と俗の関係であるが、本来的には天上（神々の世界である高天原）と地上（葦原中国）の関係である。神話時代の初期において、天上と地上の精神的な距離は非常に近かった。神々は自由に天上と地上を行き来し、天上から降臨した天つ神はそれ故神聖であり超越的であった。日本の二大霊剣の一つである草薙剣も天上と地上を行き来し、両者を繋ぐ超越的なものとして神聖視された。これは神話時代の古代神話で語られる観念的事実＝神話的事実であり、「神との関係における超越」の基本構造は既にこの時点で存在しており、その道統の始点もここに求めて大過ないであろう。

これが歴史時代に進むにつれて、天上（聖）と地上（俗）の距離が広がり、神々も容易に天上界から降りてこなくなる。しかし、この対立相の繋がり、人々の精神の根底に脈々と生き続けていくのであるが、この観念的事実である基本構造の表れかたに「夢」が大きく関わっていくこととなる。

神との関係に「夢」が関わる。この文脈で直ちに思い起こされるのが、神武東征伝説である。

現在に古代神話を伝えるものとして『古事記』をあげることができるが、『古事記』は上・中・下の三巻からなり、このうち上巻が神代、中・下巻が人代という構成になっている。神武東征伝説は、中巻の冒頭に記されており、まさしく神代と人代の中間、神話時代から

⁶² 『歴史と神話の心理学』 p.30.

⁶³ この用語も湯浅氏の使用概念に倣ったものである。

『歴史と神話の心理学』 p.32.

⁶⁴ 『歴史と神話の心理学』 pp.25-32.

歴史時代への過渡期にあたる伝承である。

また、神道流系統の剣術家である飯篠長威や塚原ト伝が鹿島神宮に祈願したことは先にみたが、他にも『本朝武芸小伝』には馬術の大坪式部大輔慶秀や師岡一羽の弟子らが鹿島に詣でたことなどが記されており、鹿島神宮は古来武芸者の信仰が厚い社であった。これは鹿島神宮の祭神が武神タケミカヅチであることに大いに関係するが、このタケミカヅチの故事を語るものの一つが神武東征伝説である。

以上、本論における神武東征伝説の重要性と、ここで取り上げることの妥当性が理解できたかと思う。

では、神武東征伝説とはいかなるものであるか、ここで概観してみたい⁶⁵。

初代天皇と伝えられる神武天皇＝カムヤマトイハレビコ命は、国土を平定するため東へ東へと賊を征伐していった。途中、熊野に至ったときに大熊＝荒ぶる神の毒気に当たり気を失う。天皇の軍隊も皆同じように気を失い、絶体絶命の窮地におちいる。これで国土平定もならないかという状況であったが、高倉下（タカクラジ）という人が一振りの剣を献上し、この剣の靈威によって天皇は正気を取り戻し、軍隊もことごとく復活して、荒ぶる神はこの剣を振るうまでもなく斬り殺されていた。この剣は、天上界にいるタケミカヅチが下界にいる神武天皇を救出しようと、高倉下のもとに降したものであり、薙霊剣（フツノミタマノツルギ）という。

以上が一般にいわれるところの神武東征伝説の要旨であり、これは剣の神聖性を述べるのに非常に重要な伝説でもある。しかし、この伝説にはもう一つ重要な側面が存在する。それは、タケミカヅチが天上界からこの霊剣を下界に降す経緯である。タケミカヅチが自らこれを持って下界に降りたのではなく、またこの剣自体が直接降りてきたのでもない。高倉下が「夢」の中で神々の意志を知り、夢から覚めたときには現に剣があったというものである。つまり「夢」を媒介として、タケミカヅチという神は剣を降した。神武天皇は神の助け、つまり神との関係によって超越的力を発揮し、最終的には国土平定を成し遂げ初代天皇となるのであるが、この関係自体は「夢」を介すことによって成り立っているということである。

従来の研究では、この伝説を取り扱う際に「夢」に注目することは少ないが、ここには「夢」の機能が重要な要素として明確に表れている。

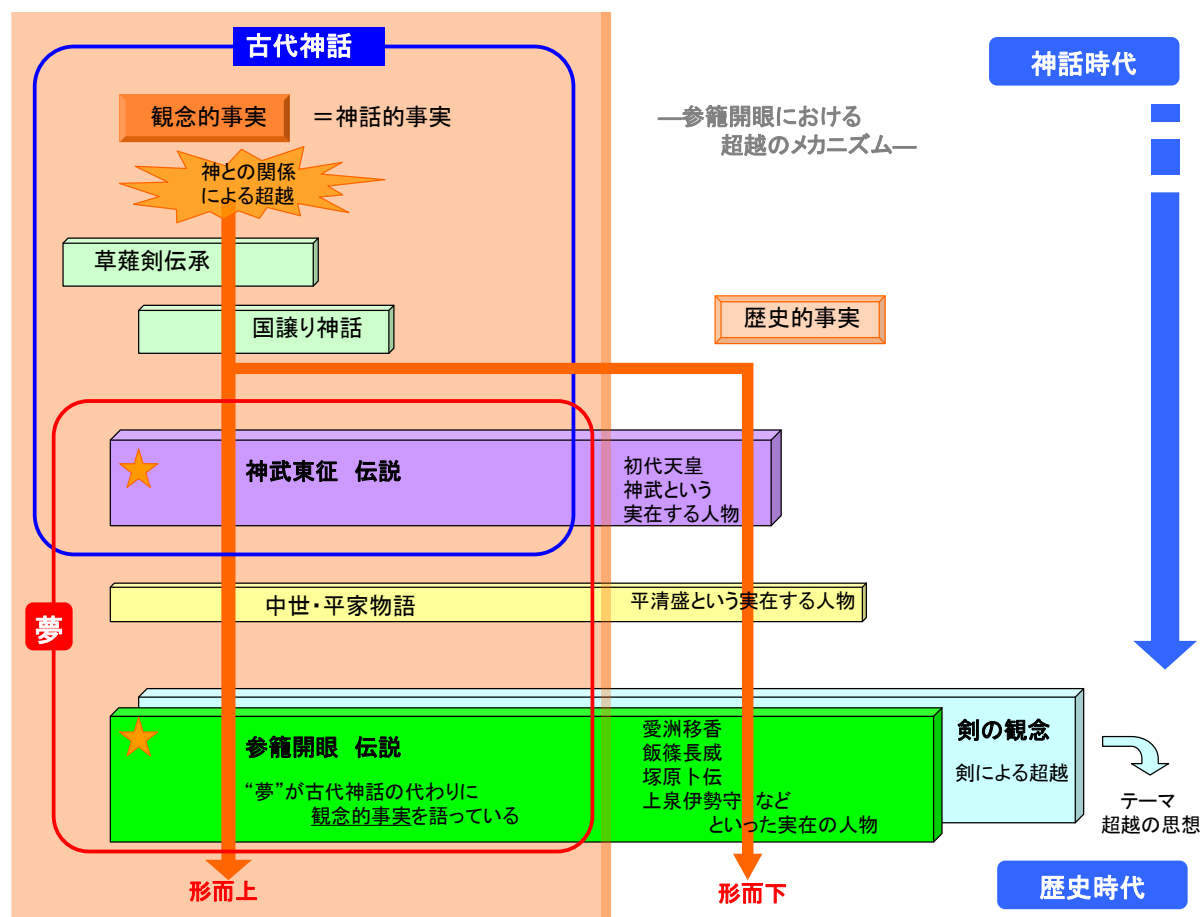
天上と地上の距離が広がり、国譲り神話において天上界から降臨して下界を平定したタケミカヅチでさえ降りてこない精神世界、つまり神話時代と歴史時代⁶⁶の過渡期にあって、しかし神との関係における超越という観念的事実が不可欠な状況下においてこれを実現しうるものが「夢」であるということである。つまり、神話時代において観念的事実＝神話的事実を事実たらしめていた（古代）神話の機能を、歴史時代において「夢」が果たしているということである⁶⁷。

⁶⁵ 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、pp.150~153,1958,参照。

⁶⁶ この伝説が既に神々の話ではなく歴史時代のものであることは、『古事記』において、高倉下について「此は人の名」と注記しあくまでも人であることを強調していることから窺える。

⁶⁷ 夢と神話の共通性については、湯浅泰雄氏がその著『歴史と神話の心理学』の中で触れ

『古事記』において、神武東征伝説以前に「夢」に関する記述はない。神武東征伝説は、神との関係における超越に「夢」が関わる一連のストーリーの原型であり、「夢」が神話に代わって機能しはじめる始点であると考えて大過ないであろう。



V おわりに

参籠開眼伝説においては、「神社に参籠し霊夢により極意を得る」といった一つの超越のプロセスが語られており、主要要素として「夢」「参籠」「神社」があげられたが、このうち特に「夢」に注目して論を進めてきた。

参籠開眼の主たるモチーフは超越の思想であり、これは剣術に内在する超個人的精神性の表徴である。従ってそこから読み込めるものは、歴史的事実というよりはむしろ観念的事実であり、その本質は「神との関係における超越」であった。

この本質的な部分の道統は深く、天地創造と神々の出現を語った古代神話、いわゆる神話時代にまでさかのぼることができる。つまり日本における超越の思想の起源はこのあたりにあるのだが、歴史時代にはいると、観念的事実と歴史的事実、言い換えると形而上と形而下の区別がうまれ、剣術での参籠開眼伝説にみられるような「神との関係における超

ている。
『歴史と神話の心理学』 p.21.

越」、つまり歴史時代における観念的事実を成立させるものは、古代神話から「夢」へとシフトされた。

この過渡期にあったのが神武東征伝説であり、ここに「神話」と「夢」の機能（神との関係を成立させる機能）の同一性も窺うことができた。

本研究において特に注目すべきは、神々との関係を成立させる「夢」の機能である。歴史時代における超越のメカニズムが、「夢」を中心に成り立っていることは明らかである。神話時代より我々の精神の奥底に脈々と生きてきた「神との関係における超越」、神話時代には古代神話において語られてきたこのことを、近現代にごく近い時代においても露呈、現出させることのできるもの、それが「夢」であるということである⁶⁸。

しかし、「夢」のなかで語られるものは、あくまでも観念的事実であり、現実の世界つまり歴史的事実とは異なる。両者の間には区別があり、この亀裂をうめてつなぐ役割を果たしているもの、そのきっかけをつくっているものが、神社という神々と接触可能な“場”における参籠ということである。

以上が本論により明らかになった、「剣の観念」とは別の、参籠開眼にみられる超越のメカニズムである。

⁶⁸ 『古事記』に記されるような神武東征伝説から、参籠開眼伝説の対象である近世へといっきに飛躍しているとの批判を受ける可能性があるが、こういったメカニズムは深層心理学においてはよく言われることであり、この分野の手法に傾倒するつもりはないが、筆者なりにこれはこれで理論上何の問題もないと考えている。

しかし、いぶかしさを払拭するための作業を敢えてするとするならば、『平家物語』に記される平清盛が厳島神社で蒙った霊夢の中で、大明神より剣を賜り悪行のないよう戒められた説話などは、その間をうめるに十分であろう。この他にも、夢を媒介とした神々との接触を語る伝説は、神武東征伝説以降多くみられる。

記紀神話にみられる弓矢について

（武道学研究第 39 巻第 2 号掲載）

酒井 利信（筑波大学）

Research on the bow and arrow which appear in the *Kiki* myths

Toshinobu SAKAI

This research aims to clarify the magical power of the bow and arrow which appear in ancient Japanese myths including '*Kojiki*' and '*Nihonshoki*.'

In the previous study, I clarified the following related to the magical power of the sword which appears in ancient Japanese myths:

Magical power of the sword

Relation between the sword and gods (when discussing the magical power of the sword, the sword must be sacred; this is the basis of why the sword is sacred.)

The attribute of the sword that connects between the celestial world of gods and the terrestrial world of human beings (This provides an assumption for the relation between the sword and gods.)

In this research, I investigated whether the magical power of the bow and arrow has the same structure as that of the sword, by comparing the findings of the previous study, and confirmed the following:

In the myth of *Amenowakahiko*, three points were found: 1. magical power of the bow and arrow, 2. relation between gods and the bow and arrow, and 3. the bow and arrow's attribute connecting between the celestial world of gods and the terrestrial world of human beings, suggesting that the magical power of the bow and arrow has the same structure as that of the sword.

A difference from the magical power of the sword was revealed by the myth of *Ninuriya*.

Beside of the magical power of *Hekija* (exorcising evil gods and demons), I found the magical power of *Seisei* (creating).

Although arrows themselves originally had magical power, the red color of *Ninuriya* represents the magical power of blood, by which the magical power of the arrow was enhanced.

In the *Ninuriya* myths, I could not find the magical power of the bow, but found only the magical power of the arrow.

In the *Ninuriya* myth, the arrow flows down in the river to the terrestrial world as god's incarnation. This implies that the world of gods lies in the horizontal direction of the terrestrial world. However, in the *Kiki* myths a view of the world is expressed in a form which basically stands solid in the vertical direction. The sword and arrow of the *Amenowakahiko* myth connected the celestial world of gods to the human world on earth. The view of the world in this vertical direction was, however, made by a new ideology, and the world view had been originally horizontal. The arrow had been understood as a thing that connects the comparatively old transcendence axis of the horizontal direction.

Key Words: *Kiki* myths, the magical power of the arrow, the magical power of *Hekija* (exorcising evil gods and demons), the magical power of *Seisei* (creating)

I. はじめに

日本のみならず世界中で実に多くの人々が生涯にわたって武道に取り組んでいる。このことが武道の特徴の一つであるが、一步踏み込んで考えれば人々をそうさせているところのものがある。武道をするには各々様々な動機、理由があるだろうが、大方のスポーツ種目とは大きく異なりこれを生涯続けるということになると、体力的限界を克服あるいは超越するという身体的技術的特徴もさることながら、武道によほど実践者を魅了する何かがあると考えるべきであろう。それこそが武道の文化性であると筆者は考えている。武道の備える文化的独自性には様々な要素が考えられるが、大きく精神性の問題を第一にあげなくてはならないだろう。武道における精神文化史を、実践を踏まえた立場でしかも学術的に解明することが、当面筆者に与えられた課題である。

武における精神史を概観したとき、古代神話にその拠りどころを求めるような傾向が非常に強い。近世武芸伝書に多くの神話に関する記述があり、弓矢とる身といわれた中世武士の精神的拠りどころであった三種の神器の神聖性も、神話により形成された観念が基盤となっている。武における精神文化史を解明しようとする際、古代神話を取り上げることは必要不可欠である。

筆者は以前に、古代神話における刀剣について取り上げある程度の成果を得ている⁶⁹。では刀剣以外はどうか、というのが本研究における方向性である。

現在、文献学的に研究対象となりうる古代神話は『古事記』『日本書紀』である。記紀神話に登場する武器としては、矛などの記述もみられるが刀剣と弓矢に関する記述が顕著である。本研究は、『古事記』『日本書紀』等をテキストとして⁷⁰、古代日本神話にみられる弓矢について言及しようとするものである。

尚、記紀神話に関する先行研究は膨大な数があり、あらゆる視点からのアプローチにより実に様々な知見が報告されている。本研究においては、これら先学の研究成果を尊重しつつ、関連するもので筆者自身同意できる見解を援用しながら論を構築していくこととする。

II. 記紀神話にみられる弓矢の概要と問題の所在

ここでは先ず、記紀神話における弓矢の記述を概観するとともに、本研究における問題の所在を明らかにしておきたい。

全体的な傾向を把握するため、記紀神話の流れにそって弓矢に関する記述を刀剣に関するものと合わせてまとめると、表1のようになる。

この中で本論における問題の所在を把握するには、先ず「大国主神の根国訪問」を取り上げるべきであろう。

表 1

⁶⁹ 酒井利信『日本精神史としての刀剣観』pp. 1～404

⁷⁰ 取り扱うテキストは以下のものを用いる。

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、1987

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、1984

秋本吉郎校注『風土記』（日本古典文学大系 2）岩波書店、1958

	刀 剣	弓 矢
上 卷		
序	天の安の河の誓約 「剣を喫ひ」 スサノヲの大蛇退治 「蛇を切りて」 神武天皇の東征 「天剣を高倉に獲」	序に弓矢の記述なし
別天神五柱		
神世七代		
伊邪那岐命と伊邪那美命		
1 国土の修理固成	(天沼矛)	
2 二神の結婚		
3 大八島国の生成		
4 神々の生成		
5 火神被殺	火神被殺神話：イザナギは十拳剣で火神を斬る。この剣から刀剣鍛造に関係する神々（岩・雷・火・水の神）が誕生する。雷神タケミカヅチの誕生	
6 黄泉国	イザナギは黄泉国の雷神を十拳剣をつかった呪術で振り払った。剣をつかつての辟邪の呪術の初出	
7 禊祓と神々の化生		
8 三貴子の分治		
9 須佐之男命の涕泣		
天照大神と須佐之男命		
1 須佐之男命の昇天		鞆を負い竹（高）鞆をつけた、天照大神の威風堂々たる様の描写。（『記』） 「丈夫の武き備を設けたまふ」（『紀』第六段一書第一）
2 天の安の河の誓約	天照大神とスサノヲの剣をつかつての誓約（うけい）	
3 須佐之男命の勝さび		
4 天の石屋戸		
5 五穀の起源		
6 須佐之男命の大蛇退治	スサノヲの大蛇退治神話：スサノヲは剣をもって八岐大蛇を斬る。大蛇の尾から草薙剣を得て、天上の天照大神に献上する。 草薙剣 地上→天上	

	神の象徴としての草薙剣 「即ち熱田の祝部の掌りまつる神是なり」（『紀』第八段一書第二）	
大国主神 1 稲羽の素戔 2 八十神の迫害 3 根国訪問 4 沼河比売求婚 5 須勢理毘売の嫉妬 6 大国主神の神裔 7 少名毘古那神と国作り 8 大年神の神裔 葦原中国の平定 1 天菩比神 2 天若日子	オホナムヂは生大刀と生弓矢をスサノヲより奪って大国主となる。	オホナムヂは生大刀・生弓矢をスサノヲより奪って大国主となる。鳴鏑（『記』）
	天若日子神話(後半)：葬儀で死んだアメノワカヒコと間違えられたアヂシキタカヒコネは、穢らわしい死人に見間違えられたことに怒り、大量という剣（別名神度剣）で喪屋を斬り付ける。	鳴鏑をもつ神（『記』）
3 建御雷神 4 事代主神の服従 5 建御名方神の服従 6 大国主の国譲り 邇邇芸命 1 天孫の誕生 2 猿田毘古神 3 天孫降臨	剣神タケミカヅチ 神の象徴としての剣 剣を逆さまに突き立て、切っ先に足を組んで坐り国譲りを迫る。 タケミナカタとの力競べ。タケミカヅチの手が剣刃に変わる。	天若日子神話：天之麻迦古弓・天之波波矢／天之波士弓・天之加久矢（『記』）、天鹿兒弓・天羽羽矢（『紀』第九段本文）、天鹿兒弓・天真鹿兒矢（『紀』第九段一書第一）、弓矢名称の記述なし（『紀』第九段一書第六）
	天孫降臨神話：天孫ホノニギの三種の神器を帯しての降臨。草薙剣 天上→地上	天孫降臨神話：アメノオシヒとアマツクメは天の石甞を負い天の波士弓と天の真鹿兒矢を帯して、ホノニギの案内役をつとめた（『記』） 天孫降臨神話：天磐甞、天梶弓、天羽羽矢、八目鳴鏑を帯しての、ホノニギの降臨。（『紀』）

4 猿女の君
5 木花之佐久夜毘売
火遠理命
1 海幸彦と山幸彦
2 海神の宮訪問
3 火照命服従
4 鵜葺草葺不合命
中 卷
神武天皇
1 東征

2 皇后選定

綏靖天皇
安寧天皇
懿德天皇
孝昭天皇
孝安天皇
孝靈天皇
孝元天皇
開化天皇
崇神天皇
垂仁天皇

神武天皇の東征：下界で窮地にあるカムヤマトイハレビコ（神武天皇）を、天上界のタケミカヅチは自らの剣を降して助ける。
劔靈劔 天上→地上

第九段一書第四)

幸弓（『紀』第十段一書第一）

鳴鏑（『記』）

丹塗矢伝説：大物主神が丹塗矢に化して勢夜陀多良比売に近づき神の子を産ませる。（『記』）

加茂伝説：可茂別雷神＝火雷神が丹塗矢として川上から玉依日売のもとに流れつき男子を産ませる。（『山城国風土記逸文』）

佐太大神出誕説話：佐太大神が誕生しようとしたとき失った弓矢が水の流れの中から金の弓矢として現れ暗い窟を射通す。（『出雲国風土』）

神武天皇と長髓彦、**天神の子の証としての矢**。
天羽羽矢・歩鞞（『紀』即位前紀）

忌矢（いはひや）：戦いのはじめに互いに射合う神聖な矢で、儀式的なもの。（『記』）
弓矢・横刀など武器を神社に奉る最初。（『紀』）

景行天皇

ヤマトタケルの東征：東征の最中欺かれ火に囲まれたヤマトタケルは、**草薙劍**の靈威により難を逃れる。

27 年 8 月)

成務天皇

仲哀天皇

応神天皇

下 卷

宇氣比狩：狩をして事の吉凶を占う（『記』）

仁徳天皇

履中天皇

反正天皇

允恭天皇

安康天皇

雄略天皇

鳴鑼（『記』）

鳴弦 「弾弓弦す」：弦を鳴らして邪靈を払う意。（『紀』23 年 8 月）

清寧天皇

顕宗天皇

仁賢天皇

武烈天皇

繼体天皇

安閑天皇

宣化天皇

欽明天皇

敏達天皇

用明天皇

崇峻天皇

推古天皇 ↑ 『記』

舒明天皇 ↓ 『紀』のみ

皇極天皇

鳴弦「弦を鳴さしむ」（『紀』9 年 3 月）

射獵（うまゆみ）：端午騎射の初め（『紀』元年 5 月）

孝徳天皇

射礼（『紀』大化 3 年正月）

斉明天皇

天智天皇

射礼（『紀』9 年正月）

天武天皇

射礼（『紀』4～10, 13 年正月）

持統天皇

射礼（『紀』8 年正月）

大国主神は異母兄弟である神々から様々な迫害を受けたため、祖神であるスサノヲを頼って死者の国である根の国を訪れる。しかしそこでも大国主はスサノヲから様々な試練を受けるが、根の国で出会い妻としたスサノヲの娘であるスセリビメの助けを得てこれを克服する。これに続く部分が次の『記』の件である。

其の妻須世理毘売を負ひて、即ち其の大神の生大刀と生弓矢と、及其の天の詔琴を取り持ちて逃げ出でます時、一略一 故爾に黄泉比良坂に追ひ至りて、遙に望けて、大穴牟遲神を呼ばひて謂ひしく、「其の汝が持てる生大刀・生弓矢を以ちて、汝が庶兄弟をば、坂の御尾に追ひ伏せ、亦河の瀬に追ひ撥ひて、意礼大国主神と為り、亦宇都志国玉神と為りて、其の我が女須世理毘売を嫡妻と為て、宇迦能山の山本に、底津石根に宮柱布刀斯理、高天の原に氷椽多迦斯理て居れ。是の奴。」といひき。故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を追ひ避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ撥ひて、始めて国を作りたまひき。⁷¹

大国主神（大穴牟遲神）はスサノヲの隙を見てスセリビメを背負って逃げる。その際、スサノヲの所有していた生大刀と生弓矢そして天の詔琴をもって逃げた。スサノヲはこれに気づいたが既に遅く、その生大刀と生弓矢をもって以前迫害してきた兄弟を追い払い、スセリビメを妻として大国主神・宇都志国玉神⁷²となるよう告げた。そこで大国主はこの生大刀と生弓矢をもって兄弟の神々を追い払い初めて国を造った、というものである。ここで問題となるのが、生大刀と生弓矢である。これらと一緒に持ち帰ってきた天の詔琴については倉野憲司も西宮一民も託宣にもちいる呪具であると註しているが、生大刀・生弓矢については武力・軍事力の象徴といった程度の解釈しかなされていない⁷³。しかし、この理解で十分であろうか。これについては何人もの先学が穿った見解を提示している。西郷信綱は、「生大刀以下は、宮廷のいわゆる三種の神器と同じもので、王たるの資格を証する呪器である」（傍点筆者）⁷⁴と述べる。また、三品彰英は、「生大刀・生弓矢は根ノ国からの再生を意味する神授の呪器である」（傍点筆者）⁷⁵あるいは「生弓矢と呼ばれたりするところに、強い呪術的霊能が具有されていることを物語っている」（傍点筆者）⁷⁶と述べている。つまり生大刀・生弓矢を呪具として捉えているのである。松本信広⁷⁷や松村武雄⁷⁸なども同様の解釈をしている。筆者も基本的にはこの見解に賛同するものである。これらの三種の神器（八咫鏡・草薙剣・八咫瓊曲玉）との類似性は西郷のほか西宮⁷⁹も指摘

⁷¹ 『古事記 祝詞』 p. 99

⁷² 西宮一民が新潮に本古典集成において注するところによれば、「『大国主神』は政治的な面での名。次の『宇都志国玉神』は宗教的な面での名」である。

西宮一民校注『古事記』 pp. 65

⁷³ 倉野憲司他校注『古事記 祝詞』 p. 98

西宮一民校注『古事記』 p. 64

⁷⁴ 西郷信綱『古事記の世界』 p. 6

⁷⁵ 三品彰英『日本神話論』 p. 292

⁷⁶ 三品彰英『建国神話の諸問題』 p. 470

⁷⁷ 松本信広『日本神話の研究』 p. 133

⁷⁸ 松村武雄『日本神話の研究』第三巻 p. 295

⁷⁹ 西宮一民校注『古事記』 p. 64

するところである。そもそも古代社会において共同体の長たるものは呪術により神々と交信し五穀豊穡をもたらし人々を統率していった。つまり政治と呪術宗教が一体であったわけだが、この呪術儀礼において神々と接触すべく使われた呪具が一方で鏡であり剣であり勾玉であって、天皇という最大勢力の呪術王が代々これを受け継ぐようになり三種の神器として後世に伝えられているということである。ここでいう天の詔琴・生大刀・生弓矢も同種のものであり解釈すべきではないだろうか。

引用文の前段にあたる大国主がスサノヲから受けた試練は、蛇の室あるいはムカデや蜂の室に入れられるなどといったものであったが、この際に大国主は妻であるスセイベメから授かった呪具によりこれを呪術的に退けている。大国主神話自体が至って呪術的であること、また古代神話における剣の呪術性については拙論において既に論証済みであり⁸⁰、先に述べたように天の詔琴が呪具であることから、これらと並列に述べられている生弓矢も、多くの先行研究において指摘されている通り、呪具として解釈するのが妥当であると考えられる。

記紀神話において問題にすべきは、もはや弓矢の武的実用性ではなく呪術性である。

従って、本研究の目的は、記紀神話にみられる弓矢の呪術性について明らかにすることである。

また方法論として、生大刀・生弓矢として対に取り扱われていることに表徴されるように、記紀神話において刀剣⁸¹と弓矢はその呪術性を考える上で重要な二大事項であり、弓矢の呪術性を既に明らかな刀剣の呪術性を念頭にいれながら考察する必要性がここにある。

筆者は拙論「刀剣観にみる剣術の宗教性」⁸²において、剣術の宗教性を古代より近世までの刀剣観を概観することにより論じた。刀剣を一種神聖視するような観念を「刀剣観」と呼んでいる。ここでの論旨を要約すると、近世剣術にまで認められた辟邪（邪を辟ける）の呪術は、剣の神聖性がベースとなっており、この神聖性の根拠は神との関係性にあった。この関係性が成り立つ前提として、剣は神々の世界である天上と人間界である地上を繋ぐことができるという属性を有していた。これは古代神話の中で確立した観念であった、というものである。後世の武が仏教や儒教と係わりをもって展開するそれ以前の、原始的宗教形態である呪術に着目したものであり、最終的には古代神話の形成する観念に帰着するのであるが、武の本質を考える上で欠かすことのできない部分である。これは武の宗教性の中でも呪術にかかわる部分を、さらに刀剣に対する観念に焦点を当てて論じたものである。再度確認すると、ポイントは以下の三点である。

剣の呪術性

剣の神との関係性

前提としての神々の世界である天上と人間界である地上を繋ぐ属性

本研究は、この研究成果を前提としながら弓矢の呪術性を明らかにすべく論を進めていくこととする。

尚、取り扱う神話・伝説としては、表1を概観するところによると、既に取り上げた「大

⁸⁰ 酒井利信『日本精神史としての刀剣観』

⁸¹ 現在一般的に、片刃のものを「刀」といい諸刃のものを「剣」といいこれらの総合名称として「刀剣」の語を使用しているが、記紀神話においては「刀」と「剣」の総合名称として「たち」の語を使用し、「大刀」「横刀」「刀」などの漢字を当てている。

⁸² 酒井利信「刀剣観にみる剣術の宗教性」pp. 70～91

国主神の根国訪問」の他に「アメノワカヒコ神話」「丹塗矢伝説」についての深い考察が必要と考えられる。これらを題材としながら、弓矢の呪術宗教的観念の背景はいかなる構造をもっているのか、剣の呪術性と同じ構造をもつのか、それとも違うのか、といった問題を解明していく。

Ⅲ. アメノワカヒコ神話

記紀神話における弓矢の呪術性がいかなる背後構造をもつのかを最も端的に現したものが、ここで取り上げる「アメノワカヒコ神話」である。これはいわゆる国譲り神話の一環であり、天上界である高天原にいる天照大神が、地上である葦原中国を治める大国主神に、国を譲るよう使者を送って交渉する話である。この交渉は三度にわたって行われ、先ずアメノホヒを遣わしたが失敗し、次にアメノワカヒコを遣わしたがこれも失敗し、最後にタケミカヅチが成功するという流れである。この第二の使者であるアメノワカヒコ派遣の部分が、ここで取り上げる神話である。

以下『記』の記述である。

是を以ちて高御産巢日神、天照大御神、亦諸の神等に問ひたまひしく、「葦原中国に遣はせる天菩比神、久しく復奏さず。亦何れの神を使はさば吉けむ。」ととひたまひき。爾に思金神、答へ白ししく、「天津国玉神の子、天若日子を遣はすべし。」とまをしき。故爾に天之麻迦古弓、天之波波矢を天若日子に賜ひて遣はしき。是に天若日子、其の国に降り到る即ち、大国主神の女、下照比売を娶し、亦其の国を獲むと慮りて、八年に至るまで復奏さざりき。

故爾に天照大御神、高御産巢日神、亦諸の神等に問ひたまひしく、「天若日子久しく復奏さず。又曷れの神を遣はしてか、天若日子が、淹留まる所由を問はむ。」ととひたまひき。是に諸の神及思金神「雉、名は鳴女を遣はすべし。」と答へ白しし時に、詔りたまひしく、「汝行きて天若日子に問はむ状は、『汝を葦原中国に使はせる所以は、其の国の荒振る神等を、言趣け和せとなり。何にか八年に至るまで復奏さざる。』ととへ。」とのりたまひき。

故爾に鳴女、天より降り到りて、天若日子の門なる湯津楓の上に居て、委曲に天つ神の詔りたまひし命の如言ひき。爾に天佐具売、此の鳥の言ふことを聞きて、天若日子に語りて言ひしく、「此の鳥は、其の鳴く音甚悪し。故、射殺すべし。」と云ひ進むる即ち、天若日子、天つ神の賜へりし天之波士弓、天之加久矢を持ちて、其の雉を射殺しき。爾に其の矢、雉の胸より通りて、逆に射上げらえて、天安河の河原に坐す天照大御神、高木神の御所に逮りき。是の高木神は、高御産巢日神の別の名ぞ。故、高木神、其の矢を取りて見したまへば、血、其の矢の羽に著けり。是に高木神、「此の矢は、天若日子に賜へりし矢ぞ。」と告りたまひて、即ち諸の神等に示せて詔りたまひしく、「或し天若日子、命を誤たず、悪しき神を射つる矢の至りしならば、天若日子に中らざれ。或し邪き心有らば、天若日子此の矢に麻賀礼」と云ひて、其の矢を取りて、其の矢の穴より衝き返し下したまへば、天若日子が朝床に寝し高胸坂に中りて死にき。⁸³

⁸³ 『古事記 祝詞』 pp. 113～117

要約すると、以下の様である。天照大神たちはアメノワカヒコに天之麻迦古弓と天之波矢を与え、第二の使者として下界に遣わした。しかしアメノワカヒコは大国主神の娘シタテルヒメを娶り、八年もの間復命しなかった。そこで天照たちは鳴女という名の雉を使者としてアメノワカヒコのもとに様子を聞きに行かせた。アメノワカヒコはこの雉を天つ神からもらった弓と矢で射殺した。その矢は雉の胸を射通して天上界の神々のもとに届いた。高木神はこの血のついた矢をみて、「この矢はアメノワカヒコに授けた矢だ」「もしアメノワカヒコが命令に背かず悪い神を射た矢がここに届いたのならアメノワカヒコに当たるな。もし反逆心があるのならアメノワカヒコはこの矢に当たって死ぬ」と言って、矢が通ってきた穴から逆につき返した。アメノワカヒコはその矢に当たって死んだ、というものである。

この神話は、二つの話から構成されている。一つは前半の任務をうけた使者としてのアメノワカヒコが弓矢をもって天から降る部分であり、もう一つは後半の反逆者として返り矢に当たって死ぬ部分である。吉井巖などは、この二つの部分が元来別々であったものが結合されたとの見解を示している⁸⁴。前半部分で天つ神から授かった弓矢が天之麻迦古弓・天之波矢であるのに対して、後半部分で雉を射たものが「天つ神の賜へりし」と言いながら天之波士弓・天之加久矢と名称が異なっていることから、元来別々の伝承であり異なったモチーフが存在していたと考えるのが妥当であろう。

先ず前半部分であるが、先学においてこれを天孫降臨型の神話として解釈するものがある。松村武雄⁸⁵や守屋俊彦⁸⁶、吉井巖⁸⁷、大林太良⁸⁸などがこれにあたる。天孫降臨神話とは、周知の通り、天孫であるホノニギが三種の神器を帯して天上界である高天原から下界である葦原中国に降臨するというものである。これを根拠に三種の神器は後世、天上界の神々との関係を保障するものとして地上において機能する。この三種の神器とアメノワカヒコ神話における弓矢が同種の機能を有するとする説である。筆者の見解も基本的に同じである。

国譲り神話とそれにつづく天孫降臨神話が、天皇の尊貴性を述べる政治神話であることは異論のないところであろう。それ故に天照大神と天皇の血統的つながりを保障する三種の神器が前面に出されてはいるが、実は天孫降臨神話においてアメノオシヒとアマツクメの二神が「天の波士弓を取り持ち、天の真鹿兒矢を手挟み、御前に立ちて仕へ奉りき」⁸⁹と記されるように弓矢をもって案内役として天降っている。つまり弓矢も神に伴って天降ってきているのである。

ここでは天降る弓矢の性格を更に明らかにさせるために、いまい少しアメノワカヒコ神話からはなれて『紀』の次の件に注目しておきたい。

時に長髓彦、乃ち行人を遣して、天皇に言して曰さく、「嘗、天神の子有しまして、天磐船に乗りて、天より降り止でませり。號けて櫛玉饒速日命と曰す。 一略一 」とまうす。

⁸⁴ 吉井巖『天皇の系譜と神話 二』p. 56

⁸⁵ 松村武雄「天孫民族系神話と出雲民族系神話」

⁸⁶ 守屋俊彦『記紀神話論考』

⁸⁷ 吉井巖『天皇の系譜と神話 二』

⁸⁸ 大林太良『神話の系譜』

⁸⁹ 『古事記 祝詞』p. 129

天皇の曰はく、「天神の子亦多にあり。汝が君とする所、是実に天神の子ならば、必ず表物有らむ。相示せよ」とのたまふ。長髓彦、即ち饒速日命の天羽羽矢一隻及び歩鞞を取りて、天皇に示せ奉る。天皇、覽して曰はく、「事不虚なりけり」とのたまひて、還りて所御の天羽羽矢一隻及び歩鞞を以て、長髓彦に賜示ふ。長髓彦、其の天表を見て、益踟躇ることを懷く。⁹⁰

これは神武天皇即位前紀の一節であるが、ナガスネビコは自らが仕えるニギハヤヒが天神の子であることを神武天皇に奏する。これに対して天皇がその証を見せるように言ったところ、ニギハヤヒの天羽羽矢を見せ、神武は納得した。逆に神武天皇も自分の所持していた天羽羽矢を示したところ、その証拠の品をみてナガスネビコは益々恐れをなした、というものである。ここでは、天羽羽矢は、ニギハヤヒの天神性および神武天皇の神聖性を証明するものとして強烈な存在感をもって機能している。しかし、その根拠はこの件からは伺えない。別の一節を参考にしたい。ニギハヤヒは『記』神武東征の終盤に登場するが、そこでは天神の子が天降ったことをきいて追って来たことを伝え、天津瑞を献上して神武天皇に仕えた⁹¹。『記』の記述からは明らかにならないが、この天津瑞の中に天羽羽矢が含まれていたということである⁹²。つまり、天羽羽矢はニギハヤヒと共に天から降って来た、それ故にニギハヤヒの天神性および神武天皇の神聖性の証となれた。つまりこの矢は、ニギハヤヒという神との関係性故に、神話の中で機能しえたということである。

天降る弓矢は神々の世界である天上と俗界である地上を繋ぐものであり、三種の神器と同様、それを前提に神との関係性をもって機能している。

三種の神器の一つである草薙剣が、古代神話において天上と地上を繋ぐものとしての属性をもち、神との関係性を有していたことは拙論⁹³において論証した。記紀神話において弓矢も同様の属性をもつ、というのが私の見解である。弓矢ということに焦点を絞ってみた場合、アメノワカヒコ神話前半の天孫降臨型の部分あるいは関連する神話から読み込むべきはこのことである。

次に後半部分であるが、これは返り矢型（ニムロッド型）と呼ばれるもので、天に矢を射た者がその返り矢に当たって死ぬという、金閼丈夫⁹⁴によれば日本のみならず世界各地にみられる神罰をモチーフとした神話である。

先にみたようにアメノワカヒコ神話の前半部分は他の天孫降臨型神話のモチーフを踏襲したものであり、この神話ならではの特徴は後半部分にあると考えられる。

先ず、アメノワカヒコが雉を射たという描写をどう解釈するか、ということから考えてみたい。これについて守屋俊彦は穿った見解を述べている⁹⁵。まず氏は雉を農業神として捉える。そしてアメノワカヒコがはじめから天を射たのではなく雉を射たことに注目をし、これを農業神である雉をうまく射るか射ないかによって五穀豊穡を占った呪術儀礼の表現

⁹⁰ 『日本書紀 上』 pp. 208～210

⁹¹ 『古事記 祝詞』 p. 161

⁹² 『古事記 祝詞』 p. 345

⁹³ 酒井利信「刀剣観にみる剣術の宗教性」

⁹⁴ 金閼丈夫『木馬と石牛』 pp. 18～24

⁹⁵ 守屋俊彦『記紀神話論考』 pp. 315～323

であり、アメノワカヒコをこうした儀礼における呪術師の像が投影されたものとして解釈している。これは一種の神意を伺う「うけい」⁹⁶的呪術儀礼であるが、この場合に弓矢は呪具であり、アメノワカヒコの呪的能力はこの弓矢によってなされている。この返り矢型の部分をアメノワカヒコの呪術として解釈する考え方は他に松本信広⁹⁷や松村武雄⁹⁸などにもみられる。ここまで深く読み込むことに関しては敬意を表するものであるが、しかし各々の解釈が実に様々であり、自由な発想に古代思想史研究の粋を感じるものの、筆者の見解としては弓矢が呪具であるということに同意するにとどめておきたい。この弓矢の呪具としての神聖性は、前半部分に起因すると考えるのが普通であろう。つまり、天降る弓矢が天上と地上を繋ぎ神との関係性を有するということである。

以上、非常に興味深い解釈であるがここではひとまず措いて、返り矢型の部分を筆者なりにもう少しストレートに読んでみたい。

アメノワカヒコは任務を全うせず八年も帰還しなかっただけで天神に対する裏切り行為であるが、この使者である雉を射殺したことにより反逆者としての立場は確固なものとなる。つまり邪悪の表徴として描かれているということである。そして天神である高木神は矢を投げ返すのであるが、その際アメノワカヒコに邪心があるのかないのかを占い、邪心がなければ当たるな、邪心があるのであれば当たれ、と口に出して言う。この描写は至って「うけい」の呪術的である。『紀』（第九段一書第一）に「呪きて曰はく」⁹⁹と記されていることから、これを呪術として解釈して間違いないであろう。いかなる呪術かといえば、「うけい」的であり、かつ『記』にいわく「邪き心」¹⁰⁰、『紀』（第九段一書第一）にいわく「悪き心」¹⁰¹をもつ邪悪の表徴を排除したということで辟邪の呪術と理解できるだろう。

この呪術は天神の呪術であり、天上から地上に向けての呪法である。（神による呪術であるから、ここでは神との関係性は自明のことである。）これを矢によって行っているのであるが、この矢は天上と地上を行き来するものとして描かれており、この属性故に呪具たり得ていると理解すべきである。ここでは矢はもはや天降っているだけでなく、地上から天上にも上がり、また再度降っている。つまり天上と地上を繋ぐ属性はより顕著に描かれているということである。この属性が呪術の大前提となっている。そしてこのような特異な動きをするのは弓ではなく矢のみであるところに特徴がある。

また特筆すべきは、射上げられた矢を天神が見た際に、『記』においては「血、其の矢の羽

⁹⁶ 「うけい」とは古代呪術の一種で、一般的には「神に祈って成否や吉凶を占うこと」（広辞苑）をいうが、倉野憲司等はより詳しく「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。ト占としての性格がいちじるしい」と註し、西宮一民は「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。古代ト占の一種」と註する。

新村出編『広辞苑』第五版、岩波書店、p. 227, 1998

倉野憲司校注『古事記 祝詞』p. 76

西宮一民校注『古事記』p. 46

⁹⁷ 松本信広『日本神話の研究』p. 229

⁹⁸ 松村武雄『日本神話の研究』第三巻 p. 434

⁹⁹ 『日本書紀 上』p. 144

¹⁰⁰ 『古事記 祝詞』p. 117

¹⁰¹ 『日本書紀 上』p. 144

に著けり」¹⁰²と記され、『紀』(第九段本文)にも「血、其の矢に染れたり」¹⁰³と記されているように、あえて矢に「血」が付いていたことが描かれている点である。血の呪術性については後に論じるが、ここではあえて矢に付いた血の描写があったことに注目して次に進みたい。

最後に注意しておきたいのは、先に述べたようにこのアメノワカヒコ神話は、おそらく二つの異なったモチーフからなる伝承が合わさってできたものであり、記紀の政治神話としての性格が最も強い部分である。いうなれば新しいイデオロギーによって出来上がった観念を描いている。その段階での①弓矢の呪術性であり、②弓矢の神との関係性であり、③前提としての神々の世界である天上と人間界である地上を繋ぐ属性であるということである。

IV. 丹塗矢伝説

次に取り上げる「丹塗矢伝説」は、記紀神話における弓矢に対する観念の独自性を最も端的に描いたものであるといえる。それ故、弓矢に関する従来の先行研究において、最も頻繁に取り扱われてきた神話でもある。

次は『記』神武紀の皇后選定の一節である。

然れども更に太后と為む美女を求ぎたまひし時、大久米命曰しけらく、「此間に媛女有り。是を神の御子と謂ふ。其の神の御子と謂ふ所以は、三島溝咋の女、名は勢夜陀多良比売、其の容姿麗美しかりき。故、美和の大物主神、見感でて、其の美人の大便為れる時、丹塗矢に化りて、其の大便為れる溝より流れ下りて、其の美人の富登を突きき。爾に其の美人驚きて、立ち走り伊須須岐伎。乃ち其の矢を将ち来て、床の辺に置けば、忽ちに麗しき壮夫に成りて、即ち其の美人を娶して生める子、名は富登多多良伊須須岐比売と謂ひ、亦の名は比売多多良伊須気余理比売と謂ふ。故、是を以ちて神の御子と謂ふなり。」とまをしき。

104

神武天皇が東征の後、皇后となる人を探していた時、オホクメノミコトが語った話。ここに神の子であるといわれる乙女がいる。神の子といわれる訳は、セヤダタラヒメという麗しい乙女にオホモノヌシノ神が心を奪われ、丹塗矢に身を変えて、乙女が用を足しに入った溝川の上にある厠の下に流れてきて陰部を突いた。乙女は驚きその矢を持って帰り床の辺に置いたところ、その矢はたちまち麗しい男になり、乙女を妻として生ませた子がイスケヨリ姫である。従ってこのイスケヨリ姫を神の子という、といった話である。

『記』の丹塗矢伝説と同種の伝承として頻繁に取り上げられるのが、『山城国風土記』逸文にみられる次の加茂伝説の一節である。

玉依日売、石川の瀬見の小川に川遊びせし時、丹塗矢、川上より流れ下りき。乃ち取りて、

¹⁰² 『古事記 祝詞』 p. 115

¹⁰³ 『日本書紀 上』 p. 136

¹⁰⁴ 『古事記 祝詞』 p. 161～163

床の辺に挿し置き、遂に孕みて男子を生みき。人と成る時に至りて、外祖父、建角身命、八尋屋を造り、八戸の扉を堅て、八腹の酒を醸みて、神集へ集へて、七日七夜楽遊したまひて、然して子と語らひて言りたまひしく、「汝の父と思はむ人に此の酒を飲ましめよ」とのりためへば、即て酒杯を挙げて、天に向きて祭らむと為ひ、屋の薨を分け穿ちて天に升りき。乃ち、外祖父のみ名に因りて、可茂別雷命と号く。謂はゆる丹塗矢は、乙訓の郡の社に坐せる火雷神なり。可茂建角命、丹波の伊可古夜日売、玉依日売、三柱の神は、蓼倉の里の三井の社に坐す。¹⁰⁵

玉依日売が小川で遊んでいたとき、丹塗矢が川上から流れてきたので、これを持ち帰り床の辺に置いておいたところ、懐妊して男の子を生んだ。この子が成長して大人になった際、酒席で自分の父と思う人に酒を飲ませよと言われ、天に杯を捧げようと屋根をやぶって天に昇っていった。この丹塗矢は火雷神であった、というものである。

上記二つは、いずれも丹塗矢型といわれる同種の神婚説話である。先ずは、これらの話の流れを整理しておきたい。

＜オホモノヌシ／火雷神＞が丹塗矢に化して川上から流れてきて＜セヤダタラヒメ／玉依日売＞に接触し＜イスケヨリ姫／男の子＞を生む。

以上の流れの中で、理解しやすい部分から解釈していくと、＜イスケヨリ姫／男の子＞が神の子であることは問題ないであろう。

次に＜オホモノヌシ／火雷神＞についてであるが、高木敏雄は、山城国風土記逸文の加茂の伝説における丹塗矢が火雷神であること、オホモノヌシが蛇神であることを論証した上で、雷神、蛇神ともに昇天説話をもち人界を去って天界に到る点で同一であることを説く¹⁰⁶。火雷神が雷神であることは間違いないが、ここで問題になるのが本来蛇神であるオホモノヌシの解釈である。これについて古い研究成果であるが「賀茂伝説考」なる著名な論考の中で肥後和男は、「大物主神が蛇身を有つたといふ話に於て、蛇神は又水神又雷神と考えられるが故に、大物主神はその種々なる属性の中に、雷神的な部面をももつて居たとみられる」¹⁰⁷と明確に述べる。次田真幸も「丹塗矢と化した大物主神と火雷神とが、ともに雷神の性格を有することは、両説話に共通する重要な要素となっている」¹⁰⁸と述べる。壬生幸子も、同様の見解を述べている¹⁰⁹。以上を鑑みるに、この両神が共に一面雷神であることは異論のないところであろう。

次に、＜セヤダタラヒメ／玉依日売＞について考えてみたい。セヤダタラヒメについて西宮一民は、「この乙女は神の一夜妻となる巫女である」（傍点筆者）¹¹⁰と註する。また玉依日売について、泉谷康夫は肥後和男の「賀茂伝説考」を踏まえたうえで次のように論じる。「賀茂社には古くから氏人中よりえられた巫女が神官として仕える習慣があり、これを斎祝子と称し、一略一 斎祝子が玉依日売に反映していることは異論のないところだろ

¹⁰⁵ 『風土記』 pp. 414～415

¹⁰⁶ 高木敏雄『日本神話伝説の研究1』 pp. 317～332

¹⁰⁷ 肥後和男『日本神話研究』 p. 304

¹⁰⁸ 次田真幸『日本神話の構成』 p. 376

¹⁰⁹ 大林太良他『日本神話辞典』 pp. 98～99

¹¹⁰ 西宮一民校注『古事記』 p. 120

う」(傍点筆者)¹¹¹。多田みや子は、この両者あわせた丹塗矢型神話自体を神を祭る巫女との婚姻として解釈している¹¹²。この場合、セヤダタラヒメと玉依日売の両者とも巫女的性格を有するものとして理解して大過ないであろう。

最後に最重要課題とも考えられる、丹塗矢とは何か、ということを考えてみたい。これに関する解釈は実に多い。次田真幸は、雷光の符号・雷神の標章・男性の性器の象徴・天神系の御子の持ち物・相手の女性に恋愛の情を起こさせる love-charm・神霊の憑代、などの丹塗矢に関する様々な解釈を紹介し、更にこれらのいくつかの解釈を否定したうえで、最終的に松村武雄の説を引いて結論を導き出している¹¹³。数ある先行研究の中で本論の問題に最も接近し筆者が納得させられる学説として、次田真幸の他に三品彰英や坂橋隆司のものをあげることができるが、彼らも松村武雄の理解をもとに論を展開している。ここでは、諸氏の理論の基礎となっている松村武雄の説を理解しておく必要があるだろう。氏は次のように述べる。「弓の矢そのものが既に邪霊厭勝の力能を内在させてゐると信ぜられたこと先に明かにした通りであるが、赤色も亦生命・活力の標徴として、一の大きな除魔力と信ぜられたのであるから、女人に交渉する弓の矢が丹塗矢であつたといふことは、つまり、ここでは二つの要素が述べられているのだが、一つは矢の辟邪の呪術性¹¹⁵と、もう一つは丹塗矢の赤色の呪術性である。記紀神話における矢の辟邪の呪術性については、アメノワカヒコ神話において既に論証したが、ここでは丹塗矢の赤色の意味についていまだ少し考察する必要があるだろう。松村武雄¹¹⁶や次田真幸¹¹⁷は、自然民族が血液の呪的能力を信じていたことから、丹塗りの赤色は血液の色であり、このことによって丹塗矢が呪術性を有したことを指摘している。先に論じたアメノワカヒコ神話において、呪的に使われた矢に血が付いていたことがあえて描写されていたこともここから理解できる。

丹塗矢型神話の流れをまとめると、雷神が呪具としての丹塗矢に化して川上から流れてきて、巫女に接触し神の子を生む、ということである。

以上、先学の研究成果に負ってこの伝承を解釈してきたが、ここから筆者なりの考察をしていきたい。

アメノワカヒコ神話を考察した際、①弓矢の呪術性、②弓矢の神との関係性、③前提としての神々の世界である天上と人間界である地上を繋ぐ属性、を論証した。

丹塗矢伝説においては、①弓矢の呪術性は既に明らかである。丹塗矢は、丹塗の赤色が血液の呪的能力を意味し、元来の矢そのものの呪術性とあいまって更に強力な呪具となっていたのであるが、先学諸氏はあくまでもこれの辟邪としての呪術性を強調する。この神

¹¹¹ 泉谷康夫『記紀神話伝承の研究』p. 13

¹¹² 大林太良他『日本神話辞典』p. 240

¹¹³ 次田真幸『日本神話の構成』pp. 377～383

¹¹⁴ 松村武雄『日本神話の研究』第四巻 p. 741

¹¹⁵ この前の文脈で「弓の矢は邪霊祓禳の呪能を持つ」と述べていることから、矢を呪具として理解して間違いない。

松村武雄『日本神話の研究』第四巻 p. 734

¹¹⁶ 松村武雄『神話学論考』pp. 147～167.

松村武雄『日本神話の研究』第四巻 pp. 733～743

¹¹⁷ 次田真幸『日本神話の構成』p. 382

婚説話において、松村武雄の「出産の時に、ことに災をなすと信ぜられた邪霊を厭離する風習を反映するもの」¹¹⁸との解釈には一理あるが、この丹塗矢伝説の主たるモチーフは辟邪ではなく、神の子の出生である。松村自身が赤色（血液）が生命や活力の標徴であることを指摘しているように¹¹⁹、丹塗矢はある面で辟邪とは反対方向の属性をもっており、生成と辟邪の二面的呪術性を有することに注意すべきであろう。丹塗矢伝説においては、辟邪の呪術性もさることながら、むしろ生成の呪術とでもいうべきものが指摘されるべきであるというのが筆者の見解である。

②弓矢の神との関係性については、アメノワカヒコ神話において矢が神と共に天降って来たことにより成り立っていたが、丹塗矢伝説においては神が矢そのものに身を変えて俗界に現れてきており、その関係性はより顕著なものとして描かれているといえるだろう。矢に化した神が雷神であることから、雷神タケミカヅチが自ら剣の神として葦原中国に降り立ち大国主に国譲りを迫った一節、あるいは神武東征伝説において同じく雷神タケミカヅチが師霊剣を自らの代わりに下界に降した一節との共通性が伺える。

③前提としての神々の世界である天上と人間界である地上を繋ぐ属性に関して、丹塗矢伝説は大きな特徴をもつ。丹塗矢は神の化身として川を流れて俗界に現れる。つまり他界は川の彼方にあり、神々のいる聖なる世界と人間のいる俗界は川によって結ばれている。刀剣観においてもそうであったが、アメノワカヒコ神話において人間界である下界からみて神々のいる世界は上方にあり、垂直方向に聖なる世界が設定されていた。しかし丹塗矢伝説では聖なる世界は水平方向にある。神話の世界観として、垂直方向の超越軸に対して水平方向の超越軸が設定されているということである。この水平方向にある他界と俗界を丹塗矢は川にそって繋いでいる。矢が聖と俗を繋ぐ属性を有することにおいて同様であるが、その超越軸の設定が水平方向であることに大きな特徴がある。

尚、加茂伝説において最終的に神の子が天上に昇っていく様子が記されているなど、必ずしも統一した世界観で描かれているわけではなく混乱は認めざるをえないが、丹塗矢型の伝説における矢そのものの属性として水平方向の超越性を指摘することに間違いはないであろう。

V. おわりに

武における精神文化史を考えるうえで重要な古代神話における弓矢の問題について、その呪術性に注目し、同様に呪的性格を強くもつ刀剣観をも念頭におきつつ論を進めてきたが、ここまでの段階で明らかになったことを整理しながら最後にいま少し考察を深めて結論としたい。

アメノワカヒコ神話の考察から、①弓矢の呪術性、②弓矢の神との関係性、③前提としての神々の世界である天上と人間界である地上を繋ぐ属性、が明らかとなった。既に拙論において論証済みの、①剣の呪術性、②剣の神との関係性、③剣の前提としての神々の世界である天上と人間界である地上を繋ぐ属性、と同様である。つまり記紀神話における武の呪術性は、剣のみならず弓矢にも同様のものが認められるということである。

¹¹⁸ 松村武雄『神話学論考』p. 154

¹¹⁹ 松村武雄『日本神話の研究』第四巻 p. 741

では全く同じかというとはそうではなく、弓矢に対する観念の独自性が丹塗矢伝説に顕著に現れていた。

先ず、弓矢の呪術性として、辟邪の呪術の他に生成の呪術を指摘した。再度考えると「大國主神の根国訪問」の件で取り扱った生大刀・生弓矢も、同様の意味を含んでいると考えることができる。この場合の「生」の語について、倉野憲司等は「生き生きとして生命の長いことの頌辞」¹²⁰と註し、西宮一民は「活力がある意の美称」¹²¹と註して、辟邪が邪惡の死を連想させるのに対して生を示唆する。三浦佑之¹²²や松本信広¹²³、松村武雄¹²⁴なども、同様に生大刀・生弓矢について死に対して生の要素を指摘する見解を述べている。そもそも劍にはそういった性格が多少なりともあったと考えられる。火神被殺の件において、スサノヲが火神を斬った劍から様々な神々が化生する描写からもこのことが伺える。しかし記紀神話全体を通してみた場合、劍の呪術には辟邪の要素が非常に強いことは確かであり、これが特徴でもある。対して弓矢については、記紀神話における弓矢の観念を考える上で最も重要な件のひとつである丹塗矢伝説に主要なモチーフとして生成の呪術が顕著に現れていることから、このことを弓矢の呪術性の特徴のひとつと考えることに間違いはないであろう。

次に、矢が聖と俗を繋ぐ属性を有することにおいてその超越軸の設定が水平方向であることを指摘したが、これは神話の世界観に大きく関係する。そもそも記紀神話は基本的に、高天原（天上）－葦原中国（地上）－黄泉国・根の国（地下）、という垂直方向に立体化された世界観を前提に構成されている。刀劍観については記紀神話に限ってみた場合、例外なくこの垂直方法の超越軸によってその神聖性が描かれている。従って、劍は天上と地上を繋ぐ属性をもって捉えられているのである。アメノワカヒコ神話における弓矢も同様であった。しかし、丹塗矢伝説において神は水平方向にある他界からやって来る。上田正昭は、完成された記紀神話では水平的他界観が垂直的他界観に変容したことを指摘している¹²⁵。また吉田巖は、七世紀以降の大和の支配者が政治的意図のもとに作りあげた記紀神話では、水平表徴型は排除されたことを指摘している¹²⁶。つまり元来、原始古代日本人の精神世界においては水平的他界観であったものが、政治的意図もあって垂直的他界観に変容したということである。古い水平的超越軸をもつ世界観に対し、新しい垂直的超越軸をもつ記紀神話的世界観ということがいえる。アメノワカヒコ神話において矢は天上と地上を繋いだが、これは新しく記紀神話的世界観によって作り上げられたものであり、元来矢の呪術性は水平方向の超越軸によって観念されてきたものであると理解するのが自然であろう。つまり古い水平的超越軸を基にした矢の呪術性に対し、新しい垂直的超越軸を基にした劍の呪術性ということがいえる。刀劍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大陸より伝わってきたのであるが、劍を呪具とする観念もこれに伴って伝播してきた。弓はそれより遥か古くから日本列島にあり、これに対する観念も独自に発展したも

120 倉野憲司他校注『古事記 祝詞』p. 98

121 西宮一民校注『古事記』p. 64

122 大林太良他『日本神話辞典』p. 246

123 松本信広『日本神話の研究』p. 133

124 松村武雄『日本神話の研究』第三卷 p. 343

125 上田正昭『日本神話』p.107

126 吉井巖『天皇の系譜と神話 二』pp. 116～117

のと考えてよいだろう。吉田巖も「剣をシンボルとする鉄文化的伝承に先立つ、弓矢を代表的聖具とみた文化の影響下に成立した伝承」¹²⁷があったことを指摘している。時間的に剣に先立つ矢の呪術性は、その水平的超越性に顕著であり、その原初的な姿が矢の呪術性における最大の独自性でもある。

最後に、記紀神話の弓矢についての考察といいながら、その呪術性は弓ではなく矢のみに収斂していることを指摘した。その矢の属性は、丹塗矢にみられたように故意に赤色を付すことによって観念される属性も認められたが、矢が聖と俗を繋ぐことが大前提になっていたことから考えると、矢そのものの遠隔地に飛んで行くという性質にあると考えるべきではないだろうか。吉田巖は記紀神話の垂直的他界観は中国の天の思想が根本にあることを指摘しているが¹²⁸、剣の神聖性はこの天の思想やそれに基づく星辰信仰あるいは道教といった中国の高度な思想体系の中でその属性が観念されてきた。それに対して、この段階での矢の呪術性は至ってシンプルな属性に根拠付けられているといえる。

一方、矢ではなく弓の呪術性として注目すべき鳴弦などは、記紀神話においては人代紀の最後のほうにかろうじて記述が見られるものの、神話のレベルでこれに関する観念を読み取ることは全くできなかった。おそらく外来文明の影響が多分にあったと思われ、この辺りの呪術性がいかに成立したかも興味深いところであるが、後の時代の事柄であり、これについては今後の課題とする。

<引用参考文献>

- 秋本吉郎校注『風土記』（日本古典文学大系 2）岩波書店，1958
泉谷康夫『記紀神話伝承の研究』吉川弘文館，2003
上田正昭『日本神話』岩波書店，1987
大林太良『神話の系譜』青土社，1986
大林太良・吉田敦彦監修『日本神話辞典』大和書房，1997
金関丈夫『木馬と石牛』岩波書店，1996
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
西郷信綱『古事記の世界』岩波書店，1988
酒井利信「刀剣観にみる剣術の宗教性」：『武道と宗教』天理大学体育学部編，2006
酒井利信『日本精神史としての刀剣観』第一書房，2005
坂橋隆司「日本神話にける婚姻儀礼ー古事記の婚姻譚を通してー」：『日本神話と祭祀』（講座日本の神話 7）有精堂出版，1977
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，1987
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，1984
高木敏雄『日本神話伝説の研究 1』平凡社，1977
次田真幸『日本神話の構成』明治書院，1973
西宮一民校注『古事記』（新潮日本古典集成）新潮社，1988

¹²⁷ 吉井巖『天皇の系譜と神話 二』p. 57

¹²⁸ 吉井巖『天皇の系譜と神話 二』p. 116

肥後和男『日本神話研究』河出書房，1941
松村武雄『神話学論考』同文館，1929
松村武雄『日本神話の研究』第三卷，培風館，1955
松村武雄『日本神話の研究』第四卷，培風館，1983
松村武雄「天孫民族系神話と出雲民族系神話」：下中彌三郎篇『古事記大成 第五卷』平凡社，1958
松本信広『日本神話の研究』平凡社，1972
三品彰英『日本神話論』（三品彰英論文集第一卷）平凡社，1970
三品彰英『建国の諸問題』（三品彰英論文集第二卷）平凡社，1977
守屋俊彦『記紀神話論考』雄山閣，1973
吉井巖『天皇の系譜と神話 二』塙書房，1976

日本神話における武について

－水とかかわる生成の呪術、火にかかわる辟邪の呪術－

酒井 利信(筑波大学)

Military arts in Japanese myths :The magical power of *Seisei* (creating) involving water, and that of *Hekija* (exorcising evil gods and demons) involving fire

Toshinobu SAKAI

Myths are important in the study of Japanese martial arts, such as today's martial arts, the modern military arts on which today's martial arts are based, and military arts in the medieval age. It is rather interesting to note that Japanese myths were discussed in the literature of military arts throughout every period. This is because Japanese myths have a certain kind of power.

The Japanese mentality was originally controlled by mythical concepts. The mentality of military arts, which plays an important role in the history of the Japanese mentality, is more or less affected by the unaccountable power of Japanese myths. The main theme of this paper is the issue of military arts in Japanese myths.

I have so far clarified the following points:

1. The magical power of the sword as *Hekija* (exorcising evil gods and demons), 2. Relation between the sword and gods (when discussing the magical power of the sword, the sword must be sacred; this is the basis of why the sword is sacred.), 3. The attribute of the sword that connects the celestial world of the gods and the terrestrial world of human beings. (This provides an assumption for the relation between the sword and the gods.)

Likewise, the magical power of the bow and arrow as *Hekija*, relation between gods and the bow and arrow, and the bow and arrow's attribute connecting between the celestial world of the gods and the terrestrial world of human beings.

For the bow and arrow, the magical power of *Seisei* was found in addition to that of *Hekija*.

Based on the above research findings, I set the following subjects for this paper:

1. Is there anything other than the bow and arrow that has the magical power of *Seisei*?
2. If there is anything, what is it?
3. When its magical power of *Seisei* is clarified, can I find something new if I see the magical power of *Hekija* again?

For the analysis, I selected the myth of *Ninuriya*, the myth of *Kuniumi*, the myth of *Ukei*, the myth of *Yamatanoorochi*, the myth of *the God of Fire*, *Yamatotakeru's Expedition to the East*, the myth of *Yominokuni*, and the *Legend of Jinmu's Expedition to the East*.

I obtained the following research results:

1. The magical power of *Seisei* of the spear and the sword was found in addition to that of the bow and arrow.
2. The magical power of *Seisei* of these military arts is closely related to water.
3. The magical power of *Hekija* involving fire was found in the sword, as well as in the bow and arrow.

Key words : Japanese myths, magical power of *Seisei* (creating), magical power of *Hekija* (exorcising evil gods and demons), water, fire

I. はじめに

現代における武道やその母体となった近世の武芸、それ以前の中世武術、こういった日本の武を考えるうえで、神話の問題は重要である。不思議なぐらいどの時代の武においても、日本神話が文献上取り沙汰される。

それは何故か。日本神話にはある種の力があるからである。

そもそも日本人の精神は、神話的な観念の力によって支配されているようなところがある。このことは歴史が証明している。戦国乱世において三種の神器を武士の精神的支柱としたのも神話であったし¹²⁹、幕末から明治維新へのエネルギーを生んだもの、また逆に太平洋戦争に国民の意思を統合して向かわせたのも古代神話の精神であった。湯浅泰雄は、これを神話的イメージ、あるいはこれが個人レベルのものでなく日本民族に共通してあるものであることから集合的心性といった概念を用いて説明している¹³⁰。深層心理学的には理の通った説明がなされているが、これについての紹介は本論の主題からはずれるために別に譲りたい。

日本精神史において重要な位置を占める武の精神性も、日本神話の不思議な力の影響を多分にうけて成り立っている。

本論における大きなテーマは、日本神話における武の問題である。

また、ここで取り扱う武の問題とは、武器にかかわる事柄として限定しておきたい。

現在、日本神話として文献学的に研究対象となりうるものは『古事記』『日本書紀』等であるが、本論においては以下の文献をテキストとして用いることとする。

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，1987

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，1984

尚、引用は当テキストにおける書き下し文を用い、わざわざ漢文体の原文を注記することはない。また、字体は基本的に現在通行のものに改めた。

II. 問題の所在(丹塗矢型神話)

ここでは先ず、日本神話における武の問題で、既に明らかになっている事柄を確認したうえで、本研究における問題の所在を明確にしておきたい。

論証済みの問題として第一にあげなくてはならないのが、剣による辟邪^{へきじや}としての呪術の

系譜である。日本神話には、剣の靈威により邪を辟^さける呪術が確認できる。これは日本において独自に発生したものではなく、古代中国の春秋時代に端を発する剣による辟邪の観念が、中国道教を経由して日本に伝えられ、日本神話のなかで語られるようになったもの

¹²⁹ 酒井利信「三種の神器に関する研究：『剣の観念』の中世的展開」

¹³⁰ 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

である。背後に、古代中国、朝鮮半島、日本列島という東アジアを舞台にした大きな流れが存在する¹³¹。

道教において剣が辟邪の呪術の道具として使われていたということがひとつのポイントである。日本神話に中国道教が与えた影響は大きい¹³²。

日本神話における剣の辟邪としての呪術性は、剣の神聖性がベースとなっており、この神聖性の根拠は神との関係性にある。そしてこの関係性が成り立つ前提として、剣が神々の世界である天上界と人間の世界である下界を繋ぐものとして描かれていた¹³³。

こういった呪術性は、剣のみにみられるのかというそうではない。アメノワカヒコ神話において、矢にも辟邪の呪術性が認められ、剣と同様、ベースとなる矢の神聖性の根拠は神との関係において語られ、またこの関係が成り立つ前提として矢は天上と地上を繋ぐものとして描かれていた。

これは拙論「記紀神話にみられる弓矢について」¹³⁴において論証されたものであるが、同研究において新たに別の重要な側面をも指摘した。

重要な部分であるので、具体的な記述を引用し概述しておく。次は『記』神武紀の皇后選定の一節である。

然れども更に太后と為む美女を求ぎたまひし時、大久米命曰しけらく、「此間に媛女有り。是を神の御子と謂ふ。其の神の御子と謂ふ所以は、三島溝咋の女、名は勢夜陀多良比売、其の容姿麗美しかりき。故、美和の大物主神、見感でて、其の美人の大便為れる時、丹塗矢に化りて、其の大便為れる溝より流れ下りて、其の美人の富登を突きき。爾に其の美人驚きて、立ち走り伊須須岐伎。乃ち其の矢を将ち来て、床の辺に置けば、忽ちに麗しき壮夫に成りて、即ち其の美人を娶して生める子、名は富登多多良伊須須岐比売と謂ひ、亦の名は比売多多良伊須気余理比売と謂ふ。故、是を以ちて神の御子と謂ふなり。」とまをしき。

135

内容は、神武天皇が東征の後、皇后となる人を探していた時、オホクメノミコトが語った話である。ここに神の子であるといわれる乙女がいる。神の子といわれる訳は、セヤダタラヒメという美しい乙女にオホモノヌシノ神が心を奪われ、丹塗矢に身を変えて、乙女が用を足しに入った溝川の上にある厠の下に流れてきて陰部を突いた。乙女は驚きその矢を持って帰り床の辺に置いたところ、その矢はたちまち美しい男になり、乙女を妻として生ませた子がイスケヨリ姫である。従ってこのイスケヨリ姫を神の子という、といった話である。

同種の伝承が『山城国風土記』逸文に加茂伝説として記されている。

¹³¹ 酒井利信「東アジアにおける『剣の観念』：泰阿から師霊、その呪術の系譜」

酒井利信『日本精神史としての刀剣観』

¹³² 福永光司『道教と古代の天皇制』、福永光司『道教と日本文化』、福永光司『道教と古代日本』、参照。

¹³³ 酒井利信「刀剣観にみる剣術の宗教性」

¹³⁴ 酒井利信「記紀神話にみられる弓矢について」

¹³⁵ 『古事記 祝詞』 p. 161～163

玉依日売、石川の瀬見の小川に川遊びせし時、丹塗矢、川上より流れ下りき。乃ち取りて、床の辺に挿し置き、遂に孕みて男子を生みき。人と成る時に至りて、外祖父、建角身命、八尋屋を造り、八戸の扉を堅て、八腹の酒を醸みて、神集へ集へて、七日七夜楽遊したまひて、然して子と語らひて言りたまひしく、「汝の父と思はむ人に此の酒を飲ましめよ」とのりためへば、即て酒杯を挙げて、天に向きて祭らむと為ひ、屋の薨を分け穿ちて天に升りき。乃ち、外祖父のみ名に因りて、可茂別雷命と号く。謂はゆる丹塗矢は、乙訓の郡の社に坐せる火雷神なり。可茂建角命、丹波の伊可古夜日売、玉依日売、三柱の神は、蓼倉の里の三井の社に坐す。¹³⁶

玉依日売が小川で遊んでいたとき、丹塗矢が川上から流れてきたので、これを持ち帰り床の辺に置いておいたところ、懐妊して男の子を生んだ。この丹塗矢は火雷神の化身であった、というものである。

いずれも同種のモチーフを内在しており、丹塗矢型としてひとつのパターンを作っている。つまり、雷神（オホモノヌシ、火雷神）が呪具としての丹塗矢に化身して川上から流れてきて、巫女に接触し神の子を生む、ということである。

丹塗矢型神話について取り上げるべき先行研究はいくつかあるが、松村武雄の「出産の時に、ことに災をなすと信ぜられた邪霊を厭離する風習を反映するもの」¹³⁷との解釈を筆頭に、多くがこの神話における矢の辟邪としての呪術性を強調する¹³⁸。筆者自身、これらの説には一理あると考えている。

しかし一方でこの神話のモチーフはあくまでも神の子の出生であり、これに丹塗矢が大きくかわっていたということである。丹塗矢はある面で辟邪とは反対の属性をもっており、ここに辟邪と生成の二面的呪術性を有することに注意すべきであることを指摘した。

剣の呪術性は天上界と下界からなるいわゆる垂直方向に超越軸を設定する世界観を前提に語られるものであった。こういった世界観は、常に頭上にある天を絶対者とする、中国の天の思想の影響をうけて作り上げられた、比較的新しい神話世界である。これに対して、丹塗矢型神話において矢は、神の化身として川を流れてやってくる。神々の世界は川の彼方にあり、水平方向に超越軸を設定する世界観である。これは日本神話が記紀神話としてまとめられる前の比較的古い世界観であるといわれる¹³⁹。

神々の世界を水平方向にもとめる世界観を前提に、丹塗矢は辟邪の他に生成の呪具とし

¹³⁶ 『風土記』 pp. 414～415

¹³⁷ 松村武雄『神話学論考』 p. 154

¹³⁸ 多田みや子：大林太良・吉田敦彦監修『日本神話事典』 p. 241

次田真幸『日本神話の構成』 p. 282

三品彰英『建国神話の諸問題』 p. 466

¹³⁹ 上田正昭ならびに吉田巖の先行研究を基にした理論であるが、天の思想の影響をうけた垂直軸を基本とする世界観とは明らかに違うものの、川にも川上と川下があり、これを水平方向に超越軸を設定する世界観と言い切ってよいのかという指摘を受ける可能性もある。この辺りのことについては、古代神話における世界観に関する緻密な考察が更に必要であると考えられ、今後の課題としたい。

上田正昭『日本神話』、吉井巖『天皇の系譜と神話 二』、参照。

でも機能していた。このことが筆者が学会に提出した最も新しい知見である。

既に明らかにされていることは、ここまでである。

ではここで指摘されたような生成の呪術は、日本神話において矢だけの問題と考えてよいのだろうか。中国道教からの流れをもつ辟邪の呪術に目が向くあまり見逃している部分があるのではないか。もし他にあるとすればどういったものか。又、生成の呪術が明らかになった上で、再度、辟邪の呪術をながめた時、新たな側面が見えてくるのではないか。

ここに本論における問題の所在がある。

以上の問題を解決すべく考察対象として、「丹塗矢型神話」の他に「国生み神話」「うけい神話」「ヤマタノヲロチ神話」「火神被殺神話」「ヤマトタケルの東征」「黄泉国神話」「神武東征伝説」を取り上げる。

また本論中「呪術」の語を頻繁に使用するが、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なになる。「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」¹⁴⁰。辞書的定義は以上であるが、武について考える本論の主題に即して考えると、通常の武器としての機能それ以上の働きを、それが顕現しているかどうかにかかわらず、超越的存在の力をかりて行なうこと、と解釈しておきたい。

Ⅲ. 水とかかわる生成の呪術

1) 国生み神話

まずは記紀神話の冒頭部分に注目してみることにする。いわゆる国生み神話であるが、この部分は様々な意味で重要である。第一に記紀神話における武の初出であるということ。また、この描写が、超越軸を垂直にとる世界観を規定しているということがあげられる。

カオスの状態から天と地がようやく分かれたときに、高天原に天之御中主神、タカミムスヒノ神、カムムスヒノ神が成ったが姿は現さなかった。次に、国土がまだ固まらず水に浮いた脂のような状態の中、何柱かの神が出現したが最後にイザナキ・イザナミ両神が姿を現す。

これに続く件が、以下の天の沼矛による国生みの一節である。

是に天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命、二柱の神に、「是の多陀用弊流国を修め理り固め成せ。」と詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき。故、二柱の神、天の浮橋に立たして、其の沼矛を指し下ろして画きたまへば、塩許々袁々呂々邇画き鳴して引き上げたまふ時、其の矛の末より垂り落るつ塩、累なり積もりて島と成りき。是れ淤能碁呂島なり。¹⁴¹

¹⁴⁰ 新村出編『広辞苑』岩波書店、p. 1278, 1955, 1998 (第5版)。

¹⁴¹ 倉野憲司他校注『古事記 詔』p. 53

天つ神一同は、イザナキノ命とイザナミノ命の二柱の神に「この漂っている国土を整え固めて完成させよ」と仰せになり、天の沼矛を授けてご委任された。そこで二神は天の浮橋に立ってその沼矛をさし下ろして掻き回すと、海水がこおろこおろと鳴り、これを引き上げたときその矛の先から落ちた潮水が積もって島となった。これがオノゴロ島である。

二神はこの島に降りて次々と島を生み日本列島をつくっていった。これが国生み神話である。

矛とは、諸刃の剣に長い柄をつけたものであり、刀剣と同種の金属製の武器と考えてよい。

この一節に関する解釈はいくつかあるが、代表的なものはこれを性的イメージをもって理解しようとする仕方である。吉田敦彦は次のように述べる。「この話の中で矛が果たしたとされている、創造の具としての役割には、しばしば認められて来ているように、きわめて自然にファロス（陽根）を象徴する意味が認められるのではないかと思われる。一略一そうするとそのファロスをさし入れられて、ごろごろと音のするほど激しい勢いで攪拌されたと言われている原初の海はとうぜん女陰を、矛の尖端から滴り、オノゴロ島を結実させたという塩水の雫は精液を、それぞれ表わす意味を持つことになると思える」¹⁴²。これは西郷信綱の説に賛同しての見解として述べたものである。西郷自身「生殖行為は神話における創造の原型であり、したがって神話は他のいかなるたぐいの物語より、性的イメージをふんだんに放射する」¹⁴³と述べている。

これに対して倉野憲司は、こういった性的解釈を否定し、上天にすむ神々が下に横たわる大海に石を投げこんでこれが大地になったとも、あるいはまた天神が大海の底から地を釣り上げたとも伝えるポリネシアの創世神話との共通性から論じている¹⁴⁴。倉野のこの解釈には矛の存在が全く考慮されていない点、筆者としては同意しかねる。しかし、天の沼矛について「天つ神から国土の修理固成をコトヨサシ（委任）された^{しろし}璽^{しろし}の物で、後に天照大神が高天の原の統治をコトヨサシされて伊邪那岐の大神から賜はった『御頸珠』及び邇々芸命が豊葦原の水穂の国の統治を天照大神からコトヨサシされて鏡・玉・剣をたまわつたのと同じ性質のものである」¹⁴⁵と述べ、背後に天つ神からの委任があることに注目している点で意見の一致をみることができる。

この神話のモチーフは、いうまでもなく国土を生むことであることは間違いない。その意味で、この描写の背後に性的イメージがあった可能性はある。

吉田、西郷ともに「創造」という語をもちいているが、本論においては言いかえて「生成」¹⁴⁶という語を使用しておきたい。

¹⁴² 吉田敦彦『水の神話』p. 51

¹⁴³ 西郷信綱『古事記注釈』第一巻, p. 105

¹⁴⁴ 倉野憲司『古事記全註釈』第二巻, pp. 71～88, 参照.

¹⁴⁵ 倉野憲司『古事記全註釈』第二巻, pp. 78～79

¹⁴⁶ 神話学において松村武雄の研究成果を引用する先行研究は多い。これは神話学分野において一定の評価を得ていることの証である。松村は水の呪力に関して「生成」の語を使用している。本論においてはこれに準ずる形での用語使用を行なう。

ここで重要なことは、この国土を生むという行為が、神の委任によってなされているということである。その印として賜ったものが天の沼矛であり、この矛によって国土を生んでいる。背後に委任した神の存在があつてはじめて起こりうる現象である。矛が武器としての機能ではなく、神の力を背後にもちつつ国土を生むという働きをする。その意味で呪術的描写であるといつてよいだろう。

そして最も重要なことは、丹塗矢型神話と同様、水にかかわってなされる生成の働きであつたということである¹⁴⁷。ここでは特にこのことに注目しておきたい。

2) 「うけい」神話

つぎに取り扱う「うけい」神話は、剣の辟邪の呪術の系譜から考えると、あまりに異端の感がつよい神話であつたが、生成の呪術という点に注目した場合、これを最も理解しやすい伝承であるといえる。

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 伊都の男建踏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、「各字氣比て子生まむ。」とまをしき。故爾に各天安河の中に置きて宇氣布時に、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璫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穗耳命。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。」¹⁴⁸

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

松村武雄『日本神話の研究』第三巻, p. 28, 参照.

¹⁴⁷ この神話と丹塗矢型神話の共通性を指摘する研究は、管見する限りにおいて見当たらない。

また、水とのかかわりについて先行研究で触れられることは殆どないが、吉田敦彦はその著『水の神話』において「水からの創造」という項目で、この神話を取り扱っている。吉田敦彦『水の神話』p. 133

¹⁴⁸ 『古事記』pp. 75～79

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を貰い受け、これを三段に打ち折って天の真名井の水に振りすすいでから口に入れ嚙んだ後、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」。

「うけい」とは、神意をうかがうト占つまり占いにかかわる呪術のことである。この「うけい」神話においては、剣や玉を媒介として子を生みその結果、スサノヲの心が潔白であるかどうかを占うといった話である。

この「うけい」神話は、実は『古事記』と『日本書紀』本文および別伝において相当に記述内容が異なる。異なる記述内容があるということは、時間の経過にともない何らかの理由によって伝承が変化していったことを示している。変化のそれぞれの段階の伝承が伝え残されているために、記述内容が様々であるということである。筆者はこのことに注目し、拙論「刀剣の呪術性：古代における『うけい』を中心に」¹⁴⁹において、神話時代の比較的新しい観念として、剣が持ち主の心が潔白であるかどうかといったいわゆる所有者の属性を表わすような強い呪術性をもつようになったことを指摘した。こういった属性をもつ剣に対する強いこだわりが、伝承を変化させたのである。

つまりこの神話は、単にアマテラスが神を生んだという話ではなく、アマテラスが剣によって神を生んだという伝承である。何故なら、剣が玉と同様に呪具であり更に時間の経過に伴って非常に重視されていったからである。

次に、新たに重要な点に注意しておきたい。アマテラスは、天安河において剣を天の真名井の水に振りすすいでから子を生んでいる。丹塗矢型神話や国生み神話と同様、水にかかわる呪術性がここにはある。肥後和男は、「うけい」神話と丹塗矢型神話の水にかかわる共通性を指摘している¹⁵⁰。

ここでの水の意味について、少し考えておきたい。

この神話における水についての解釈はいくつかあるが¹⁵¹、特に注目すべきものとして松村

¹⁴⁹ 酒井利信「刀剣の呪術性について：古代における『うけい』を中心に」 pp. 9～17

¹⁵⁰ 肥後和男『日本の神話』 pp. 82～83

¹⁵¹ 吉田敦彦などは、この「うけい」によってアマテラスが生んだ子について、「河で水の浄化力の作用を受けながら、異常な生まれ方をした」ものと述べ、水の浄化力を指摘する。重大な神事などの前に身にある穢れを川や海の水で清める禊などは、この水の浄化力の観

武雄の説をあげることができる。松村は、「或るものを水に浸すことも、生成の呪能を享くる呪法であつた。水が生成の呪力を内在させているといふことは、古き代のわが国人の堅い信仰であつた」¹⁵²と述べる。西郷信綱も『古事記注釈』において、この解釈に準じて注を施している¹⁵³。いずれも水そのものに内在する生成の呪力に注目した解釈である。

そもそも生成の呪力をもつ水とかかわりながら、剣によって神を呪的に生むというのが、「うけい」神話である。

3) ヤマタノヲロチ神話

通常は大蛇退治神話として、つまり辟邪の伝承として語られることが多いヤマタノヲロチ神話を再度検討してみたい。

故、避迫はえて、出雲国の肥^上の河上、名は鳥髪といふ地に降りたまひき。一略一 老夫と老女と二人在りて、童女を中に置いて泣けり。一略一 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。一略一 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、「恐れ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。一略一 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、肥河血に変わりて流れき。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。¹⁵⁴

念によるものである。そもそもこの水の浄化力と生成の呪力は同日に語られるべきものであるとも考えられる。もともとアマテラスは、死者の国である黄泉国からかえったイザナキが、身を清めるために水に入って禊をした時、左眼を洗った際に生まれた神である。水の浄化力により身を清めた結果、生成した女神がアマテラスである。水によって浄化されてから生成されるといったほうがよいかもしれない。

(吉田敦彦『水の神話』 pp. 116～118)

逆に倉野憲司は、剣の威力により水を清めるものとの解釈をしているが、これは特殊な理解であると言わざるをえないだろう。

(倉野憲司『古事記全註釈』第三巻, p. 52)

¹⁵² 松村武雄『日本神話の研究』第三巻, p. 28

¹⁵³ 西郷信綱『古事記注釈』 p. 268

¹⁵⁴ 『古事記』 pp. 85～89

スサノヲは出雲の国の肥河の上流にある鳥髪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。

この神話を、ペルセウス・アンドロメダ型の神話として理解する立場がある。ペルセウス・アンドロメダ神話とは、英雄ペルセウスが海の怪物を退治して生贄にさせられそうになっていたアンドロメダを助けるといったギリシャ神話である。英雄が怪物を倒して女性を救うといったストーリーをもつこの型の神話は、世界各地にあるという。ヤマタノヲロチ神話は、比較神話学の立場から、大蛇退治神話としてこのペルセウス・アンドロメダ型神話として述べられることが多い¹⁵⁵。

しかしこの神話を単にスサノヲが大蛇を退治したということからペルセウス・アンドロメダ型であるとして片付けるのはあまりに短絡的すぎる。この神話には、大蛇を退治した話だけではなく、その後この大蛇の尾から神剣が獲得され、更にこれを天上界のアマテラスに献上した話が含まれている。三品彰英は、このヤマタノヲロチ神話のなかにはいくつかの話があり、『古事記』と『日本書紀』の本文および別伝でそれぞれ含まれている要素が異なることに注目して、これを神話の発達段階として考察している¹⁵⁶。つまり最も発展し出来上がった神話の段階（『記』や『紀』本文）では、いくつかのモチーフが複数内在しているということである。ペルセウス・アンドロメダ型は、その中のひとつのモチーフであって、この神話の中にはプラス・アルファの部分があるということである。その代表が神剣の出現にかかわる部分である。

では、ここの部分をどう理解すべきか。西郷信綱は、穿った論を展開している。長くなるが、全文引用しておきたい。「ヲロチの尾から霊剣が出てきたのには独自の意味がありそうだ。水のなかに棲む古い原始的な神であるヲロチとスサノヲのたたかいは、いわば混沌と秩序、自然と文化とのたたかいであった。そのさいヲロチの姿が神秘的に巨大化するのは、それが否定されるべき人間前史の象徴であったからに相違ない。だが、それは新しい神々の対立物としてたんに消されたのではない。ドラゴンはキリスト教ではもっぱら悪の化身、悪魔の使いとして遇されているが、一方、竜が宝物を蔵しているという話が世界の神話や民間伝承に少なくない点に注目したい。とくに中国では竜は王の象徴であり、王権を守護するものとされている。竜旗といえば帝王の旗を指し、竜顔は王の顔のことである。それはまたいわゆる四神獣の長でもある。こう見てくると、ヲロチの尻尾から三種の神器の一つである霊剣が出てきたというのにも、おろそかならぬ意味がかくされているのではないかと目測される。これは、付けたりではなくこの話全体の有機的な部分であったはずだ。かくて、スサノヲのヲロチ退治を通じて混沌たる原始の蛇神は新たな王権を守護する霊剣へと質的に転換する」¹⁵⁷。三品がこの神話の中に発達段階をみていたように、そもそ

¹⁵⁵ 松村武雄『日本神話の研究』第三巻、pp. 165～169

神田典城：大林太良・吉田敦彦監修『日本神話事典』pp. 309～310

¹⁵⁶ 三品彰英『建国神話の諸問題』pp. 17～45

¹⁵⁷ 西郷信綱『古事記注釈』第一巻、pp. 381～382

もこの神話に内在する信仰自体が変化してきたということを前提にした論である。湯浅泰雄も「この物語の背後に古代人が畏怖の信仰から脱却して行った生活史的過程が埋もれている」¹⁵⁸ことを指摘している。神剣出現の部分のモチーフはここにある。古い蛇神への信仰から、新しい剣に象徴される信仰や文化が生成される過程を描いた神話であるということである。

ここで注意したいのが、西郷も指摘するように、古代人の信仰が変化するなか「否定されるべき人間前史の象徴であった」¹⁵⁹ヤマタノヲロチは単に斬られ排除されるだけの存在ではなく、新しい信仰文化を生み出す力をもっていたということである。

では、そもそもこの蛇神であるところのヤマタノヲロチとはいったい何か。多くの先学が指摘するように¹⁶⁰、これは農耕生活に根ざした水の精霊であると考えて間違いのないであろう。

剣により斬られ別の新たな神剣を生んだ蛇神は、水の精霊であった。神剣に象徴される新しい信仰文化を生み出す力は、水の呪力であったということである。

またしても剣にかかわる生成の神話が水と関係する。湯浅泰雄の「ヤマタノヲロチがムラクモの剣を腹中にもっていた話などにも明らかなように、剣は古代人にとって常に水神と結びつけられて尊崇されている」との言は、実に言い得ている。

ここでの話は、武にかかわる呪術についてのことではあるが、丹塗矢型神話や国生み神話、「うけい」神話とは違って、スサノヲが蛇神を斬った剣がさほど重視されていないという点で多少趣が違っている。つまりこの剣の呪具としての性質が、前面に見えていないということである。この神話で重要なのはむしろ新たに出現した霊剣のほうにあり、この霊剣が水の呪力により生成したというのが、この伝承の主旨である。しかし、水の呪力のみで新たな剣が生まれたのではなく、スサノヲがもっていた剣によって蛇神を斬ったことが新たな神剣を生み出す契機になっていることも確かである。

IV. 火にかかわる辟邪の呪術

これまでに生成の武というものがあり、これが水の呪力と大いにかかわってきたことが既に明らかになりつつあるが、ここまで考察してきた生成の武の特徴をより明確に把握するためにも、ここで生成とは反対に武による辟邪についていくつか検討しておきたい。

辟邪の武については剣を中心に既に論証済みであり、ある程度の成果も得ている¹⁶¹。しかし、これまで気付かれることのなかった武による生成、しかもこれが水とかかわることが明確になったことで、再度、辟邪の武を見たとき、新たな側面が発見される可能性がある

¹⁵⁸ 湯浅泰雄『神々の誕生』p. 121

¹⁵⁹ 西郷信綱『古事記注釈』第一巻, p. 382

¹⁶⁰ 三品彰英『建国神話の諸問題』p. 37

西郷信綱『古事記の世界』p. 74

横田健一『神話の構造』p. 39

倉野憲司『古事記全註釈』第三巻, p. 179

松村武雄『日本神話の研究』第三巻, p. 206

¹⁶¹ 酒井利信『日本精神史としての刀剣観』pp. 1～404

る。結論を先取りして言えば、水とは反対の火にかかわる辟邪の武が認められる。

1) 火神被殺神話

まずは、火神被殺神話を取り上げたい。

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。一略一 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。一略一 故爾に伊邪那岐命詔りたまひしく、「愛しき我が那邇妹の命を、子の一木に易へつるかも。」と謂りたまひて、乃ち御枕方に匍匐ひて哭きし時、一略一

是に伊邪那岐命、御佩せる十拳劍を抜きて、其の子迦具土神の頸を斬りたまひき。¹⁶²

イザナキとイザナミは、国生みのあと多くの神々を生むのであるが、最後に火の神であるカグツチを生んだことにより母親であるイザナミは焼け死んでしまう。泣き悲しんだイザナキは、もっていた十拳劍でカグツチの頸を斬り殺した。

この神話の解釈にも色々あるが¹⁶³、基本的には背後に火に対する畏怖の念があるとする松村武雄¹⁶⁴や湯浅泰雄¹⁶⁵の説に同意するのが妥当であろう。ここで火神カグツチは、母親を焼き殺すといった恐ろしい神として出生し、邪惡の表徴として描かれている。湯浅は、「邪神の代表」¹⁶⁶とまで述べている。これを劍をもって斬る。記紀神話における、武による辟邪の初出である。

ここでは非常にストレートに邪神である火神を斬っているので、表面的にはここでの辟邪に呪術性は感じにくい。しかし、万物を生み出した神を焼き殺すほどの邪神を、劍の通常の武器としての機能で斬れるとは考えにくい。やはり背後に呪術宗教的観念があつての描写であると考えべきであろう。

また、この神話は、実は前後二つに分かれており、この後の部分の解釈が刀劍鍛造のモチーフとからんで面白い解釈ができるのであるが、これについては本研究の論旨からはずれるために他稿に譲る¹⁶⁷。ここでは武による辟邪の様子を把握して、次に進みたい。

2) ヤマトタケルの東征

次に、後世において劍による辟邪を述べる際に頻繁に取り上げられるものとして、ヤマ

¹⁶² 『古事記』 pp. 59～61

¹⁶³ 高木敏雄は、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として解釈する。また、守屋俊彦は、野焼き農法あるいは鎮火法と関連づけて解釈している。

高木敏雄『比較神話学』 pp. 139～140

守屋俊彦『記紀神話論考』 pp. 73～101

¹⁶⁴ 松村武雄『日本神話の研究』第二巻, pp. 348～385

¹⁶⁵ 湯浅泰雄『神々の誕生』 pp. 77～85

¹⁶⁶ 湯浅泰雄『神々の誕生』 p. 80

¹⁶⁷ 酒井利信『日本精神史としての刀劍観』 pp. 102～109

トタケルの東征をみてみたい。

子であるヤマトタケルの荒々しい性格を疎んじた景行天皇は、これを遠ざけようと東国十二ヶ国の荒ぶる神を平定するように命じる。兵もつけずに東国へ追いやる父の仕打ちにたえかねて、ヤマトタケルは東国へ向かう際、伊勢神宮のヤマトヒメのもとを訪ね泣き言をいう。ヤマトヒメは「もし火急のことがあればこの袋をあけなさい」といい、ひとつの袋と草薙剣を授けた。以下これにつづく『古事記』の一節である。

故爾に相武国に到りましし時、其の国造詐りて白ししく、「此の野の中に大沼有り。是の沼の中に住める神、甚道速振る神なり。」とまをしき。是に其の神を看行はしに、其の野に入り坐しき。爾に其の国造、火を其の野に著けき。故、詐かえぬと知らして、其の姨倭比売命の給ひし囊の口を解き開けて見たまへば、火打其の裏に有りき。是に先づ其の御刀以ちて草を薙り撥ひ、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、還り出て皆其の国造等を切り滅して、即ち火を著けて焼きたまひき。¹⁶⁸

相模国についたヤマトタケルは、国造に騙されて野のなかにはいり周囲に火をつけられる。ヤマトヒメからもらった袋をあけてみると、そこには火打ちがはいっていた。まずは剣で草を薙ぎ払い、火打ちで迎え火をつけて難をのがれ、国造たちを焼き殺した。

火をともなった賊を、逆に火と剣によって排除する辟邪に関する描写である。

また『日本書紀』には、『古事記』にはない次のような件が記されている。一説によればヤマトタケルがもっていた剣は叢雲といい、これが自ら抜けてかたわらの草を薙ぎ払った。そのためにこの剣を草薙という、ということである¹⁶⁹。

『古事記』にはないが、この『日本書紀』の描写は後世非常に有名である。非常にマジカルな描写であり、剣が武器としての機能を越えた働きをしているという点、後ろ盾として伊勢神宮に奉仕する斎女ヤマトヒメ、更にその背後にある天照大神の存在がある点で¹⁷⁰、呪術的であるといえよう。

3) 黄泉国神話

次に、火の概念の範疇を少し広げて考えて見たい。雷を火と同様にみる理解の仕方がある。湯浅泰雄は「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当然であろう」¹⁷¹と述べ、岩波日本古典文学大系本『古事記 祝詞』において倉野憲司・武田祐吉両氏は「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った」¹⁷²と注する。雷神と火神を、同じ範疇で考えて間違いないであろう。

¹⁶⁸ 『古事記』 pp. 213～215

¹⁶⁹ 『日本書紀』 上, p. 304

¹⁷⁰ 倉野憲司は、「天照大神の御杖代である倭比売命がこの剣を授けられたのは、その剣には天照大神の御威霊が憑依してゐるからに他ならない」として、ヤマトヒメのみならず背後に天照大神の存在を指摘している。

倉野憲司『古事記全注釈』第六巻, p. 161

¹⁷¹ 湯浅泰雄『神々の誕生』 p. 115

¹⁷² 『古事記』 p. 62

武による辟邪ということを考えた場合、雷神に関するものの初出として黄泉国神話を先ずは取り上げなくてはならないであろう。

火神被殺神話において、火神を生んだことにより死んでしまったイザナミは、死者の国である黄泉国に行く。夫であるイザナキはこれを追って黄泉国まで行くのであるが、そこでみた妻の姿は、蛆がたかり体中に雷神が化成するといった醜いものであった。これに恐れをなしたイザナキは、逃げ帰ろうとする。以下、これに続く一説である。

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。¹⁷³

女神であるイザナミは、「私によくも恥をかかせた」と言つて黄泉国の醜女にイザナキを追わせた。その後、八柱の雷神に追わせたが、イザナキは持っていた十拳剣を後ろ手に振りながら逃げた。

後ろ手に剣を振るのは呪術の一つであるという¹⁷⁴。ここに描かれている雷神は、穢れの象徴であり邪神であることは間違いないであろう¹⁷⁵。これを剣をもって呪術的に排除しようというのである。剣による辟邪の呪術である。そしてこの場合の辟邪の対象は、古代において火神と同様に考えられていた雷神である。

4) 神武東征伝説

次に、雷神の代表としてはやはりタケミカヅチを取り上げなくてはならないが、この神自体は邪神ではない。しかし、神武東征伝説において剣による辟邪に大いに関係する。

故、神倭伊波禮毘古命、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。爾に神倭伊波禮毘古命、倏忽かに遠延爲し、及御軍も皆遠延て伏しき。此の時、熊野の高倉下、一ふりの横刀を賣ちて、天つ神の御子の伏したまへる地に到りて獻りし時、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

¹⁷³ 『古事記』 pp. 65～67

¹⁷⁴ 倉野憲司・武田祐吉両氏は「相手を困らせる呪術の一つである」と注を付している。

(倉野憲司他校注『古事記 祝詞』 p. 66)

同じく倉野は『古事記全註釈』において、「うしろ手で何かをすといふのは、相手を苦しめるための呪術であつたようで、一略一ここも逃げる時の自然の所作といふより、やはり呪いの呪術と見る方がよからう。

(倉野憲司『古事記全註釈』 pp. 255～256)

また西宮一民も「相手を困らせる呪術」と注している。

(西宮一民校注『古事記』 p. 38)

¹⁷⁵ 倉野憲司は、はっきりと「悪霊邪鬼の擬人化」としている。

(倉野憲司『古事記全註釈』 p. 251)

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、『葦原中國は、伊多玖佐夜藝帝阿理那理。我が御子等不平み坐す良志。其の葦原中國は、専ら汝が言向けし國なり。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、専ら其の國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、天つ神の御子に獻れ。』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、是の横刀を以ちて獻りしにこそ。」とまをしき。¹⁷⁶

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氣に当たり氣を失う。命の軍隊も皆氣を失う。この時、熊野の高倉下という人が一振りの劍を献上したところ、神武天皇は目を醒まし難を逃れた。その劍を受け取った時、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。この劍の由来はというと、高倉下の夢の中で、アマテラスとタカギの二神がタケミカヅチを呼んで言うには「葦原中國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ヅチが行くと良い」と。タケミカヅ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劍があるのでこれを降しましょう。この劍を降す方法は、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。高倉下が夢から醒めて倉を見ると、本当に劍があったので献上した、というものである。この劍は『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』によると師霊という。これに倣って現在では一般的に師霊劍と称している。

このタケミカヅチという雷神、実は火神被殺神話において火神を斬った劍から滴り落ちた血から生まれた神である。（『古事記』ではこれを「御刀に因りて生れる神なり」¹⁷⁷つまり劍から生まれたとしており、それ故に劍の神としても神話の中で活躍する）。このことから、高木敏雄は次のように述べる。「人間の火の起源が天上にありとは、雷光雷鳴の神が火神の子孫と云ふこと、或点に於ては容易に理解す可し」¹⁷⁸。また西宮一民は新潮日本古典集成本『古事記』で、タケミカヅチについて「火の根源である強烈な雷神の表徴」¹⁷⁹と注している。松村武雄も、この神を火や雷にかかわるものとして解釈している¹⁸⁰。以上先学の指摘より、やはりこの雷神も火と同体であると理解してよいだろう。

しかしこの雷神は黄泉国神話のように辟邪の対象ではない。ここでは、荒ブル神を排除する側の神である。高天原にいるタケミカヅチは自らはそのまま天上にあって、その化身であるところの師霊劍を降して荒ブル神を排除する。まさしく辟邪の武である。しかも神武天皇はこの劍でこの邪惡を斬ってはいない。辟邪の対象は自然と斬り殺されていたとい

¹⁷⁶ 『古事記』 pp. 151～153

¹⁷⁷ 『古事記』 p. 63

¹⁷⁸ 高木敏雄『日本神話伝説の研究』 p. 201

¹⁷⁹ 西宮一民『古事記』 p. 35

¹⁸⁰ 松村武雄『日本神話の研究』第二巻, pp. 345～385

う。いかにも雷電を連想させる描写である。薙霊剣の働きが通常の武器としての機能をはるかに超越していること、そして神の後ろ盾があるという点で呪術的であるといえよう。三品彰英も、この一説が含んでいる呪術宗教的観念を指摘している¹⁸¹。そして繰り返しになるが重要なこととして、この神話で主役を演じている雷神タケミカヅチは、火神と同一視される神格である。

5) 丹塗矢型神話再考

ここまで論を進めてくると、振り返って明らかになることがある。問題の所在において取り扱った丹塗矢型神話では、従来先行研究において、丹塗矢が邪霊に対する辟邪の要素を内在させていることが指摘されてきたことを述べた。生成の呪術に注目しながらも、これらの指摘には一理あるとの筆者の見解も既に述べた。この丹塗矢型伝説は、雷神が呪具としての丹塗矢に化身して川上から流れてきて、巫女に接触し神の子を生む、といったものであった。この雷神も火と同体である。それ故に、丹塗矢型の加茂伝説のほうでは、明確に丹塗矢は火雷神であると述べている。この矢が雷（火）神の化身であることから、これは一面で火にかかわる呪術でもあり、このことから邪霊に対する辟邪がなされるということは、ここまで論じてきた日本神話における辟邪の呪術の性格に一致する。丹塗矢型神話における武は、辟邪と生成の二面的呪術性を有するといったのはこのことから再確認できる。

以上、古代神話における武が全てそうであるということでは勿論ないが、（辟邪の対象であるのか、辟邪の方法であるのか、邪を辟ける主体であるのかという違いはあるものの、）いくつかの辟邪の武が火とかかわりをもっていたことが明らかとなった。

V. おわりに

従来、剣による辟邪の呪術はいわれてきた。これに新しく矢による生成の呪術が論証された。問題の設定として、

- ① では、矢以外に生成の呪術はないのか
 - ② あるとすればどういったものか
 - ③ この生成の呪術の性格が明らかになった上で、もう一度、辟邪の呪術をみた時に新たな発見があるのではないか
- ということから論を起こしてきた。

本文中、論旨の都合上、神話伝承をばらばらに取り上げてきたが、整理する意味でこれを神話の時間にそって並びかえて、内容を簡潔にまとめてみたい。

表 1

¹⁸¹ 三品は以下のように述べる。「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」。（三品彰英『建国神話の諸問題』p. 256）

	生成の呪術	辟邪の呪術
国生み神話	天の沼矛と水による国土の生成	
火神被殺神話		剣による火神にたいする辟邪
黄泉国神話		剣による雷（火）神にたいする辟邪
「うけい」神話	剣と水による神々の生成	
ヤマタノヲロチ神話	水と剣による新たな剣の生成	
神武東征伝説		雷（火）神の化身としての師霊 剣による荒ブル神に対する辟邪
丹塗矢型神話	雷（火）神の化身としての丹塗矢 と水による神の子の生成	雷（火）神の化身としての丹塗 矢による邪霊に対する辟邪
ヤマトタケルの東征		剣と火による火をともなった 賊に対する辟邪

本研究により新たに得られた知見として

- ① 矢以外に、矛や剣による生成の呪術が認められた
- ② これらの武による生成の呪術は水と深く関係していた
- ③ 剣や矢に火にかかわる辟邪の呪術が認められた

以上、日本神話における武として、水とかかわる生成の呪術と、火にかかわる辟邪の呪術があることが明らかとなった。

これらのことから更にもう少し考察を深めておきたい。

何故これまで武における辟邪の呪術性については論及されてきたものの、生成の呪術についてはさほど注目されることがなかったのか。結論を先にいえば、それは東アジアの呪術の流れの中に武における生成の呪術がないからである。逆に言えばこれが日本の独自性ともいえる。

この生成の武は水と大いに関係した。ここに一つのヒントがあるように思う。水は農耕生活と密接に関係する観念である。水の神、水の精霊が、農耕生活に係わる神であることは、多くの先学が指摘するところである¹⁸²。水が農作物を生み出すおおもとであることから、水の生成の呪力が観念されたであろうことは容易に予想がつく。一方、日本においては、農耕儀礼に武が呪具として大きく関与してきた。三種の神器のひとつである草薙剣は、その代表といってよいだろう。武の水との結びつきは、古代日本における農耕儀礼にその接点があるということである。

¹⁸² 多田みや子、渡辺正人、：大林太良・吉田敦彦監修『日本神話事典』 p p. 240～214, 292
津田左右吉「日本古典の研究上」 p. 451

しかし道教にこういった特徴はない。東アジアの武による呪術の流れは道教の系譜である。中国も農耕民族であるが、道教において武が農耕儀礼に係わることはない。道教の基本聖典といわれる『抱朴子』が徹底して神仙になることを説くように、道教は基本的には個人レベルの宗教である¹⁸³。武は個人の辟邪にかかわるものであった。古代中国と日本列島の橋渡しの役割を果たした、古代朝鮮における武による呪術も、辟邪を特徴としている。これも花郎にかかわることであり、道教の流れである。この流れの行き着く先が神武東征伝説である。いずれも農耕儀礼とは無関係の辟邪の呪術に係わる系譜である。つまり、日本神話にみられる水とかかわる生成の呪術性は、この流れの中にあるということである。それ故にこれまで見過ごされてきた。これが古代日本において大きく共同体の五穀豊穡を祈念する農耕儀礼において武が呪具としてかかわるようになり、独自に水にかかわる生成の呪術性が神話の中で描かれるようになっていったと考えられる。

最後にもう一つ指摘しておきたいことがある。表1をみてわかるように、生成の呪術と辟邪の呪術は、神話のある段階では生成、この段階では辟邪ということではない。時期的な区別もなく何ら規則性もなく入り混じって存在している。日本神話における武は終始、二面的であるということである。このことは丹塗矢型神話が、同時に生成と辟邪の呪術性をもっていたことによく顕れている。

日本では、武（剣や矢）が神の象徴であったりする¹⁸⁴。日本の神は、人に加護する面のみではなく荒ぶる神の側面もちあわせており、そもそも二面的である。それ故に、武は二面的性格を同時に有するものとして観念された。こういったことから武は生成と辟邪という相反する性格を有し、さらにこれが水と火というこれも相反するものと深くかかわったのではないか。

日本神話を広く見わたしたとき、あながち間違った理解ではないと考えられる。

<引用参考文献>

石井昌子『道教学の研究：陶弘景を中心に』国書刊行会，1980

上田正昭『日本神話』岩波書店，1987

大林太良・吉田敦彦監修『日本神話事典』大和書房，1997

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

倉野憲司『古事記全註釈』第二巻・第三巻・第六巻，三省堂，1979

西郷信綱『古事記注釈』第一巻，平凡社，1975

西郷信綱『古事記の世界』岩波書店，1988

酒井利信「東アジアにおける『剣の観念』：泰阿から劔霊、その呪術の系譜」武道学研究 33・3，pp. 51～61，2001.3

酒井利信「神の象徴としての刀剣：神社信仰にみる刀剣観を中心に」身体運動文化研究, 9-1, pp. 1～12, 2002.3

¹⁸³ 石井昌子『道教学の研究：陶弘景を中心に』p. 8

吉田光邦『星の宗教』p. 181，参照。

¹⁸⁴ 酒井利信「神の象徴としての刀剣：神社信仰にみる刀剣観を中心に」
酒井利信「記紀神話にみられる弓矢について」

- 酒井利信「三種の神器に関する研究：『剣の觀念』の中世的展開」武道学研究 36-1, pp. 1～20, 2003.7
- 酒井利信「刀劍の呪術性について：古代における『うけい』を中心に」いばらき健康・スポーツ科学, 22, pp. 9～17, 2004.9
- 酒井利信『日本精神史としての刀劍觀』第一書房, 2005
- 酒井利信「刀劍觀にみる劍術の宗教性」：『武道と宗教』天理大学体育学部編, pp. 70～91, 2006
- 酒井利信「記紀神話にみられる弓矢について」武道学研究 39-2, pp. 1～15, 2006.12
- 高木敏雄『比較神話学』武蔵野書院, 1924
- 高木敏雄『日本神話伝説の研究』岡書院, 1925
- 次田真幸『日本神話の構成』明治書院, 1973
- 西宮一民校注『古事記』（新潮日本古典修正）新潮社, 1988
- 肥後和男『日本の神話』河出書房, 1951
- 津田左右吉「日本古典の研究上」：『津田左右吉全集』第一卷, 1963
- 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, 1987
- 福永光司『道教と古代日本』人文書院, 1987
- 松村武雄『神話学論考』同文館, 1929
- 松村武雄『日本神話の研究』第二卷・第三卷, 培風館, 1983
- 三品彰英『建国神話の諸問題』（三品彰英論文集第二卷）平凡社, 1977
- 守屋俊彦『記紀神話論考』雄山閣, 1973
- 湯浅泰雄『神々の誕生』以文館, 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
- 横田健一『神話の構造』木耳社, 1990
- 吉井巖『天皇の系譜と神話 二』塙書房, 1976
- 吉田敦彦『水の神話』青土社, 1999
- 吉田光邦『星の宗教』淡交社, 1970

鹿島の剣における一の太刀に関する一考察

—『兵法自観照』他吉川家文書を中心に—

（身体運動文化研究 14・15 巻第 1 号掲載）

酒井 利信（筑波大学）

An analysis of Hitotsuno Tachi in the Kashima no ken (Kashima sword fighting school) :

based on the Yoshikawa Family collection, including Heiho Jikansho

Toshinobu SAKAI

Kashima can be said to be a holy place of the martial arts, which created a distinctive sword culture centering on Kashima Shrine. The Kashima school of sword fighting that developed in Kashima is one of the most important schools in the history of Japanese sword fighting, along with the Kageryu and Ittoryu schools.

The Kashima style of sword fighting originates in *Kashimano Tachi* (Kashima sword), which teaches the techniques developed by *Kuninazuno Mahito*, and it was renamed *Kashima Jokoryu*, *Kashima Chukoryu*, and *Shintoryu* (in order) as time progressed. In this paper, the Kashima school refers to the swordplay of this school.

The Kashima school of sword fighting has too many unexplained subjects, although it is a most important one in the history of the martial arts.

This research is intended to consider the technique of the *Hitotsuno Tachi* and its mythological background based on discussions about *Sanro* (being entrenched in a shrine) ascetic training and the *Futsunomitama-no-Tsurugi* (Futsunomitama sword) in the Kashima school. Books amassed by the Yoshikawa Family, including *Heiho Jikansho* written by Sekihei Ohtsuki in 1842, were examined for that purpose.

The following results were obtained in this research.

1. The technique of the *Hitotsuno Tachi* contained mind techniques as well as sword-wielding techniques in *Shintoryu*, at least during the period covered by the literature used in this research.
2. The *Hitotsuno Tachi* is considered to be the art of the god of the *Futsunomitama* sword, which is a spiritual sword, and is based on the sacredness of this spiritual blade during the age of the gods.
3. The *Hitotsuno Tachi* is a secret imparted by a god through ascetic training in a shrine in isolation from society, and its existence becomes a reality only through this relationship with the god in question. The god in this case is *Takemikazuchi*, who is worshiped at Kashima Shrine, and the sword that this god of warriors owns is the *Futsunomitama sword*. That is, it is supposed to be the *Futsunomitama sword* that secures the relation with *Takemikazuchi*.
4. The achievements of the war god *Takemikazuchi* and the spiritual power of the *Futsunomitama sword* are related in ancient myths. The *Hitotsuno Tachi* placed importance on the myth of *Kuniyuzuri* (handing over the reigns of the country) as the mythological background in its magic, whereas the myth of the eastern expedition by Emperor Jinmu played an important role in magic rituals as the mythological

background.

5. The *Futsunomitama sword* is described as the spiritual sword that enabled the *Kuniyuzuri* in peace, and the philosophy involved in the technique of *Hitotsuno Tachi* seems to be almost the same.

6. The myth of *Kuniyuzuri* related in Kashima, is different from what has been traditionally recognized. That is, in contrast to the tradition that *Takemikazuchi* demands to hand over the reigns of the country to him by sitting on the cutting edge of a spiritual sword standing hilt down, it is a distinctive tradition that demands *Kuniyuzuri* by sitting before a sword that stands with its cutting edge stuck into the surface of the beach. This indicates clearly the attitude of demanding *Kuniyuzuri* without resorting to the sword.

7. In addition, the philosophy of this myth is closely related to the technical viewpoint of the Kashima sword school, including the *Hitotsuno Tachi* that asks the swordsman to put forth his body with his sword on his back. This characterizes the technique of the Kashima school, and ultimately, the *Hitotsuno Tachi*.

I はじめに

鹿島・香取は古来武の盛んな地として有名であるが、特に鹿島は鹿島神宮を中心として独特な剣の文化を形成した武の聖地とでもいうべきところであり、ここで発展した鹿島の剣は陰流系統・一刀流系統とならんで日本剣術史上主流をなしてきた重要な剣術流派系統の一つであるといえる。

鹿島の剣術とは、そもそも^{くになずの まひと}国摩真人の技術を伝える鹿島の太刀にはじまり、これを時代がさがるにつれ鹿島上古流、鹿島中古流、そして新当流と称してきた。本論においては、この系統の剣術を便宜上鹿島の剣としておく。

鹿島の剣については、武道史上重要であるにもかかわらず不明な点が多に多い。本研究は、先行研究を踏まえつつ、鹿島の剣に関する未解決問題を浮き彫りにし、これを可能な範囲で明らかにすることを目的とする。

II 先行研究の検討と問題の所在

本研究に関わるもので主な先行研究を列記すると、以下のようになる。

- 富永堅吾『剣道五百年史』百泉書房，1972¹⁸⁵
綿谷雪・山田忠史『武芸流派大事典』東京コピイ，1978¹⁸⁶
今村嘉雄『日本武道大系』第三卷，同朋舎出版，1982¹⁸⁷
中林信二『武道のすすめ』島津書房，1994¹⁸⁸
岡田一男『剣道小史』体育とスポーツ出版社，1987¹⁸⁹
岡田一男『剣豪史談』新人物往来社，1984¹⁹⁰
『剣道の歴史』全日本剣道連盟，2003¹⁹¹
堀正平『大日本剣道史』剣道書刊行会，1934¹⁹²
横山健堂『日本武道史』島津書房，1991¹⁹³
下川潮『剣道の発達』大日本武徳会本部，1931¹⁹⁴
山田次郎吉『日本剣道史』一橋剣友会，1976¹⁹⁵
高野弘正『日本武芸譚』講談社，1977¹⁹⁶
綿谷雪『新・日本剣豪 100 選』秋田書店，1990¹⁹⁷

-
- ¹⁸⁵ 富永堅吾『剣道五百年史』百泉書房，1972
¹⁸⁶ 綿谷雪・山田忠史『武芸流派大事典』東京コピイ，1978
¹⁸⁷ 今村嘉雄『日本武道大系』第三卷，同朋舎出版，1982
¹⁸⁸ 中林信二『武道のすすめ』島津書房，1994
¹⁸⁹ 岡田一男『剣道小史』体育とスポーツ出版社，1987
¹⁹⁰ 岡田一男『剣豪史談』新人物往来社，1984
¹⁹¹ 『剣道の歴史』全日本剣道連盟，2003
¹⁹² 堀正平『大日本剣道史』剣道書刊行会，1934
¹⁹³ 横山健堂『日本武道史』島津書房，1991
¹⁹⁴ 下川潮『剣道の発達』大日本武徳会本部，1931
¹⁹⁵ 山田次郎吉『日本剣道史』一橋剣友会，1976
¹⁹⁶ 高野弘正『日本武芸譚』講談社，1977

小島英熙『素顔の剣豪たち』日本経済新聞社、1998¹⁹⁸

芝村哲三『大月関平伝』東京経済、2000¹⁹⁹

矢作幸雄『剣聖の面影塚原ト伝の生涯』塚原ト伝顕彰会（『塚原ト伝生誕五百年記念誌』1989より）

200

酒井利信「新当流における刀剣観について - 『兵法自観照』を中心に - 」武道学研究 35-(3) 所収、2003²⁰¹

酒井利信『日本精神史としての刀剣観』第一書房、2005²⁰²

酒井利信「刀剣観にみる剣術の宗教性」：『武道と宗教』天理大学体育学部、2006²⁰³

（鹿島の剣に関する捉え方を広く把握するため、学術書以外のものも含めた）。

まず、先学において異説のない部分、つまり定説となっている部分を確認しておきたい。

鹿島の剣は、国摩真人という人が「神妙剣」という極意を考案し、これを鹿島神宮の神官たちが中心に伝えてきたことにはじまる。時代の変遷にともない、その呼称を鹿島の太刀、鹿島上古流、鹿島中古流と改称してきており、更に塚原ト伝以降を新当流というが、同一系統の流派である。この系統では松本備前守などといった著名な剣豪を輩出したが、特筆すべきは塚原ト伝である。塚原ト伝は、鹿島神宮に参籠して神術を悟ったといわれている。これを「一の太刀」という。以後、新当流においてこの極意が「唯授一人」として伝えられたといわれているが、技の伝系は早い時期に途絶えた。

上記に述べた定説と考えられる事柄以外については、各々の先行研究で様々な見解が述べられているが、その内容はおおよそ以下の項目にまとめられる。

鹿島の剣の伝系 ②一の太刀の名称 ③一の太刀の技術 ④参籠修行 ⑤師霊剣

⑥神話的背景

先学における各項目の記述の有無、およびその内容についてまとめたものが表1である。

表 1

文 献	鹿島の剣の伝系	一の太刀について				
	一の太刀の創始と継承(ゴシック)	名 称	技 術	参籠修行	師霊剣	神話的背景

197 綿谷雪『新・日本剣豪 100 選』秋田書店、1990

198 小島英熙『素顔の剣豪たち』日本経済新聞社、1998

199 芝村哲三『大月関平伝』東京経済、2000

200 矢作幸雄『剣聖の面影塚原ト伝の生涯』塚原ト伝顕彰会（『塚原ト伝生誕五百年記念誌』1989より）

201 酒井利信「新当流における刀剣観について - 『兵法自観照』を中心に - 」武道学研究 35-(3) 所収、pp.9-20、2003

202 酒井利信『日本精神史としての刀剣観』第一書房、2005

203 酒井利信「刀剣観にみる剣術の宗教性」：『武道と宗教』天理大学体育学部、pp.70-91、2006

剣道五百年史	一体、一の太刀というのは、誰が創始したものかこれには諸説あって一定して居ない。・・・後日の考証を俟つべきであろう。 1.国摩真人→呼常(祖父) 2.飯篠長威斎→ト伝 3.松本備前守創始 p.99 ト伝→北島具教→彦四郎(長男) p.99,100 ト伝→松岡兵庫助→徳川家康 p.100	一の太刀<読み方不明>	×	×	×	×
武芸流派大事典	<鹿島神陰流の項> 松本備前守政信の創始→塚原新右衛門(養父土佐守安幹)→ト伝(『関八州古戦録』ト伝流伝書』より) p.177 <新当流の項> 国摩真人「神妙剣」(鹿島の太刀)→鹿島上古流→鹿島中古流→吉川呼常 ト伝、鹿島神宮に千日参籠して神感を得、「一つの太刀」の妙術を考案(松本備前守創案説に反する) pp.437-439 ト伝→北島具教 p.440	一つの太刀 p.177 一つの太刀(ト伝以前は神妙剣) pp.437-439 一の太刀 p.440	×	○	×	×
日本武道大系三	実父(ト部(吉川)覚賢)から鹿島流の神妙剣・養父(塚原安幹)から神道流→ト伝 p.9 鹿島神宮に参籠して「一の太刀」を考案 p.9 ト伝→足利義輝・北島具教 p.10 松本備前守政信創案→塚原新右衛門→ト伝とも云う p.10	(ト伝以前:神妙剣) ト伝・一(ひとつ)の太刀<ルビあり> p.9	一の太刀については書き残したものがなかったので不明 p.9	○	○	×
武道のすすめ(中林信二)	実父の吉川左京覚賢から家伝の鹿島中古流・養父土佐守から神道流→ト伝 鹿島神宮に千日参籠して神感を得、「一つの太刀」という妙術を考案し新当流を号した p.34 ト伝→北島具教→彦四郎幹秀 p.35	一つの太刀	×	○	×	×
剣道小史(岡田一男)	松本備前守→ト伝 p.35 祖父呼常・父覚賢から鹿島の剣・養祖父土佐守安幹より香取神道流→ト伝 p.36(一の太刀の記述ナシ)	×	×	×	○	国譲り神話 p.31

剣豪史談(岡田一男)	国摩真人「神妙剣」の位＝「師霊剣」の法則 p.37 養祖父土佐守安幹・養父新左衛門安重から香取神道流・松本備前守から鹿島神陰の刀法→ト伝 p.38 ト伝自信には国摩真人の後裔として「鹿島の剣」を伝える正統者であるという自負心が強かった。ト部家の剣を伝える意でト伝と号した p.41 備前守のすすめで鹿島神宮に千日参籠「一つの太刀」を完成 p.41 ＜松本備前守創始説＞一説に「一つの太刀」は松本備前守の創意によるものであるといわれている。 p.42 ト伝→北畠具教 p.42 ト伝→松岡兵庫助→徳川家康 p.51	一つの太刀 (ト伝以前は「神妙剣」の位)p.41～／一の太刀 p.51	×	○	○	神武東征伝説 p.9
剣道の歴史	国摩真人「神妙剣」の位を鹿島の神より授かる。 → ト伝 鹿島の太刀を伝える正統者を自認 → 松本備前守のすすめで、鹿島神宮に千日間参籠して鹿島の剣の真髄を会得し、「一つの太刀」を完成 p.130	一つの太刀	「神妙剣」の位は極意の太刀である「一つの太刀」として具体的な形として示された p.130	○	×	×
大日本剣道史(堀正平)	国摩真人:鹿島神宮境内の、高天原に神壇を築き、神宮に祈願して、所謂神託を蒙り、則ち悟って「一の太刀」を発揮した。而して之を神妙剣と号した。 p.272 一の太刀＝神妙剣 実父養父等に鹿島の太刀の中古流を学び p.278 流派の極意である一つの太刀は知ることができなかった。そこで流祖真人と同じく、鹿島神宮に参籠すること一千日にして、神意を蒙って悟った p.278	一(ひとつ)の太刀<ルビあり> p.272	×	○	○	×

日本武道史(横山健堂)	養父(塚原土佐守)について飯篠長威斎の秘訣を伝える p.58 千日間、鹿島神宮に祈願し、満願の砌、夢中に神託を得て、鹿島太刀の妙利を悟つた p.58 (一の太刀とは書いていない) 一太刀 ト伝→北畠具教 p.59 一太刀 ト伝→松岡兵庫助→家康 p.60	一太刀<読み方不明>	「撃剣の技術の外、頗る心法に達し」p.57とあるが、これが一太刀のことか明言していない	○	×	×
剣道の発達(下川潮)	一の太刀 ト伝→北畠具教 ト伝→細川兵部大輔藤孝朝臣(松永貞徳記古戦録) 北畠具教→彦四郎 p.185	一の太刀<読み方不明>	×	×	×	×
日本剣道史(山田次郎吉)	一の太刀 松岡備前神尚勝の発明→塚原新左衛門→ト伝(小伝、古戦録) →足利義輝・細川幽斎・北畠具教 p.62 ト伝→松岡兵庫助→徳川家康 p.67	一の太刀<読み方不明>	×	×	×	×
日本武芸譚(高野弘正)	実父覚賢から鹿島中古流、養父塚原土佐守から香取神道流→ト伝 p.16 鹿島神宮に千日参籠をはたして、ついにト伝独特の剣を悟り、その剣を「一つ太刀」と呼んだ p.16 ト伝→北畠具教 p.16 ト伝→足利義輝?	一つ太刀	一つ太刀というのは、一は天の利、二は地の利、三は人の和から成り立っている。 p.16	○	×	×
新・日本剣豪 100 選(綿谷雪)	国摩真人「神妙剣」(鹿島の太刀)→鹿島上古流→鹿島中古流 実父吉川覚賢から鹿島中古流、養父塚原土佐守から香取神道流→ト伝 鹿島神宮に千日参籠して神感を得、「一つ太刀」の妙術を考案 p.24 ト伝→北畠具教→彦四郎 p.27	一つ太刀 一の太刀	×	○	×	×

素顔の剣豪たち (小島英熙)	国摩真人「神妙剣」(鹿島の太刀)→鹿島上古流→鹿島中古流 p.66 家伝の鹿島中古流と養父の神道流の両方を学んだ 松本備前守→ト伝 p.68 ＜松本備前守創始説＞「一太刀」は一説にト伝の師であった松本備前守の創案というが、書き残された古文書もなく、鹿島新当流にも伝承されていないので実体は分からない。P.73 ＜別説＞備前守が第一回の廻国修行から戻ったト伝の心がすさんでいたのをみて、鹿島神宮へ千日の参籠をすすめた結果、ト伝が完成したともいう。p.81 ト伝→北畠具教 p.73→彦四郎 p.74?	一太刀＜「ひとつのたち」とルビ有り＞	『本朝武芸小伝』の記述をあげ、これではよく分からないとしている。果して、そういう形があったのか、精神的な理合であるのか、判然としない。p.73	○	×	△
大月関平伝(芝村哲三)	国摩真人「神妙剣」 鹿島神宮に千日の参籠して神感を得、「一の太刀」の妙術を考案 p.34 →北畠具教→彦四郎 p.35 ＜松本備前守創始説＞ ＜国摩真人創始説＞神妙剣＝一の太刀 p.64	一太刀＜「ひとつのたち」とルビ有り＞	その実体については神秘につつまれて、今日に至るも解明されていない。Pp.35-36	○ 松本備前守・ト伝・国摩真人	○ p.319	×
剣聖の面影塚原ト伝の生涯	国摩真人「一つの位」(師霊剣の法則)p.27 松本備前守「一つ太刀」 千日の参籠 p.27 ト伝「一(いち)の太刀」備前守のすすめにより千日の参籠。悟りつつある姿をみて「一の太刀」を伝授(備前守→ト伝)pp.27-28 →北畠具教 p.43	一つの位 一つ太刀 一の太刀 (「いちのたち」)	人の和 p.28	○	○	国譲り神話 p.15,47
「新当流における刀剣観について-『兵法自観照』を中心に-」(酒井利信)	国摩真人「神妙剣」→塚原ト伝「一の太刀」	一太刀＜「ひとつのたち」＞	×	○	○	黄泉国神話、神武東征神話
日本精神史としての刀剣観(酒井利信)	国摩真人「神妙剣」→塚原ト伝「一の太刀」	一太刀＜「ひとつのたち」＞	×	○	○	黄泉国神話、神武東征神話
「刀剣観にみる剣術の宗教性」(酒井利信)	×	×	×	○	○	神武東征神話

表1からもわかるように、各項目とも明確でない部分がありにも多い。これは当時を窺う史料が少ないことに起因する。

新当流を代々継承する吉川家に伝わる文書として、『兵法自観照』(天保13年(1842))という伝書がある。これは新当流第九十二代家元である吉川常応の下命により、新当流唯授一

人の称号を授与された大月関平が新当流の流儀を余すことなく著したものであり、秘密主義を旨とする近世剣術流派にあって特異な存在である。この他にも吉川家には、ト部常香著『鹿嶋新当流剣術正統略伝』（文政 12 年(1829)）や、吉川左近ト部常明著『鹿嶋大神宮新当流相続ト伝手筋採摺集』（宝永 6 年(1709)）といった文書がある。これらの伝書が書かれた時代における、新当流内に伝えられていた事柄、認識のされ方という限定ではあるが、この『兵法自観照』ほか吉川家文書を手がかりに、従来未解決な問題が明らかになる部分が少なからずある。

まずは『兵法自観照』を含む吉川家文書を読むことにより、明らかになる部分とそうでない部分の判断をしておきたい。

①鹿島の剣の伝系については、人の伝系の中で一の太刀の創始がどこにあったのかということと、一の太刀がト伝以後どう伝わったのかという二つのことが主に問題となっている。一の太刀の創始については、国摩真人とする説と、松本備前守とする説、塚原ト伝とする説がある。また一の太刀がト伝以後どう伝わったかということについては、北畠具教に伝わったとする説、更に北畠から塚原彦四郎に伝わったとする説、これとは別にト伝から松岡兵庫助に伝わり更に徳川家康に伝わったとする説などがある。

いずれにせよこれらの説の真偽について、『兵法自観照』ほか吉川家文書から明らかになることは少ない。

②一の太刀の名称についても諸説ある。現在鹿島に伝わる伝承を、新当流師範あるいは鹿島神宮関係者、鹿島在住郷土史家等に聞き取り調査したところ、国摩真人が創始したものを「一の位」（ひとつのくらい）といい、松本備前守のものを「一の太刀」（ひとつのたち）といい、塚原ト伝の極意を「一の太刀」（いちのたち）として、呼称を区別しているという。しかし先行研究においてはこの限りではなく、「一の太刀」として「ひとつのたち」と読むことが一般的である。『兵法自観照』ほか吉川家文書においても同様である。いずれにせよ、これについて明らかになる部分は少ない。

（尚、本研究においては、一般的呼称にならって一の太刀を「ひとつのたち」と呼んでおく）。

以上、本研究においては、①・②については依然史料的限界があり、ここに問題を設定することはできない。

③一の太刀の技術については、この極意自体の道統が早い時期に途絶えてしまっていることもあり、言及するものも少なく、また触れていたとしても要領を得ないものがほとんどである。

日夏繁高が正徳 4 年(1714)に著した『本朝武芸小伝』には、「右の太刀に、一つの位、一つの太刀、一つ太刀、斯くの如く太刀一つを三段に見分け候。第一は天の時。第二は地の利。天地を合はする太刀なり。第三至極は一つ太刀。是は人の和と工夫の所なり」と記されている。同様の記述は、江戸初期の軍書『甲陽軍鑑』²⁰⁴や享保 11 年(1726)に榎島昭武著の『関八州古軍録』²⁰⁵にもみられが、これでは全く実体が理解できない。塚原ト伝顕彰会

²⁰⁴ 惣別ぼくでんは一ッの太刀、一ッの位、一ッ太刀と申て、太刀一ツを三段にわけて、極意といたす。（品第四十下）

磯貝正義・服部治則校注『甲陽軍鑑』（下）戦国史料叢書 5, p.69, 1966

²⁰⁵ 凡一ヶの太刀の中に三段の差別有り。第一は一ッの位とて天の時也。第二は一ッ太刀と

が発行する『剣聖の面影塚原ト伝の生涯』においてさえこの一節を援用しているが、実際のところは、今村嘉雄氏が「一の太刀については書き残したものが無いので不明」と述べ、芝村哲三氏が「その実体については神秘につつまれて、今日に至るも解明されていない」としているように、先学における大よその見解がこの範囲にとどまる。

筆者も拙論において新当流に関する事柄を扱ってきたが、技術に関しては呪術的な技術に係わるもののみについて言及してきており、一の太刀については考察してきていない。

④参籠修行、⑤師霊剣については、鹿島の剣の技術において鹿島神宮での参籠修行と、当神宮の祭神であるタケミカヅチのもつ師霊剣が大いに関係することは確かである。しかし、これについての言及も多くはない。

⑥神話的背景については、鹿島の剣が神宮を中心に発展してきた技術であるだけに重要な位置をしめることは確かであるが、これについての言及も少ない。

③一の太刀の技術について、④参籠修行 ⑤師霊剣 ⑥神話的背景は、鹿島の剣を語る上で非常に重要であるにも関わらず、先行研究においてはこれに関する言及は他に比べても極めて少なく、特に抜け落ちている部分である。従来これらの問題にアプローチできる史料がなかったことが原因であるが、この辺りについては『兵法自観照』ほか吉川家文書を再度読むことにより明らかになる部分がある。

塚原ト伝の時代（延徳元年(1489)～元亀2(1571)）から相当に時間が経過しており、これらの文書に書かれている内容が当初の歴史的事実であるのかどうかを論証する術は今のところなく、ある程度伝説化されていることも確かに認められる。しかし、伝説は伝説で『兵法自観照』が書かれた当時の新当流における流祖像であり、流儀であり、これもまたある意味で史実である。

全く未解決の部分が多い中、ごく限られた時代の認識ではあるが、これが明らかにされることは、武道学研究において意義あるものと考えられ、本研究における問題の所在もこの辺りにある。

本研究においては、④参籠修行・⑤師霊剣に関する事柄を踏まえつつ、主に③一の太刀の技術について、また⑥神話的背景について考察を加えて行く。

Ⅲ 一の太刀の技術について

宝永6年(1709)に吉川左近ト部常明が著した『鹿嶋大神宮新当流相続ト伝手筋採摭集』には、次のように記されている。

蓋聞、新当流兵法者、其本五而其般一十八、就中一之太刀為唯授一人之妙理也、²⁰⁶（読点筆者）

新当流の技術の極まるところは一の太刀であり、これを代々唯一人にだけ伝えてきた（唯授一人）ということである。

て地の利也。是にて天地の両儀を合比、第三の一の太刀にて人和の巧夫を結要とす。

中丸和伯校注『関八州古軍録』人物往来社、p.367, 1967

²⁰⁶ 吉川左近ト部常明『鹿嶋大神宮新当流相続ト伝手筋採摭集』宝永6年(1709)、吉川家文書

鹿島の剣の道統としては、国摩真人から松本備前守、塚原ト伝へと流れていく道筋が通常言われている伝系である。この一の太刀については、この道統のどの段階で創始されたかということが問題とされ、国摩真人創始説、松本備前守説、塚原ト伝説の三通りの説があることは既に述べた。

国摩真人について文政 12 年(1829)にト部常香が著した『鹿嶋新当流剣術正統略伝』には、次のように記されている。

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靈ノ神術ヲ以テ後世ニ伝シ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、当流唯授一人ノ極意トスル処也、更ニ又剣術許多ノ法ヲ作テ初心ノ為ニサヘ示シ置レタレバ、実ニ東国兵法ノ元祖トス、²⁰⁷ (読点筆者)

この記述から、鹿島の剣が国摩真人から起ったこと、国摩真人の悟った技術が唯授一人の極意として代々神官の家に伝えられてきたこと、そしてこの極意を後世一の太刀といったことが確認できる。

次に松本備前守について、同じく『鹿嶋新当流剣術正統略伝』には次のように記されている。

世ニト伝ガー一之太刀ト唱ル事ハ、此術ノ妙術ヲ得タル故ニカク云ハヤセシモノニテ、ト伝ノ初テ工夫シタル術カト思フハ非ナリ、又古戦録甲陽軍艦ナトニ、松本備前守政信ガ遣ヒ出シタル由ヲ云テ、²⁰⁸ (読点筆者)

この記述からは先ず、一の太刀はト伝が初めて工夫したものではないこと、当時、松本備前守が一の太刀の創始者であるとの説があったことが確認できる。

次に塚原ト伝について、『鹿嶋新当流剣術正統略伝』には次のように記されている。

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里ノ間参籠セシニ、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之太刀ノ妙理ヲ極メテ、当時無双ノ高手トナレリ、²⁰⁹ (読点筆者)

この記述から、ト伝が一の太刀という妙理を極めたということ、しかしト伝の悟った一の太刀は、元祖といわれる国摩真人から嫡々と伝えられた鹿島の剣の道統の上にあるということが確認できる。「ト伝父兄ノ業ヲ受テ、幼弱ヨリ剣術達者ナリシガ」とあるように、

²⁰⁷ ト部常香『鹿嶋新当流剣術正統略伝』文政 12 年(1829)、吉川家文書

²⁰⁸ ト部常香『鹿嶋新当流剣術正統略伝』文政 12 年(1829)、吉川家文書

²⁰⁹ ト部常香『鹿嶋新当流剣術正統略伝』文政 12 年(1829)、吉川家文書

ト伝は代々鹿島の剣を伝えてきた吉川家に生まれ、実父吉川覚賢から幼少より鹿島の剣を仕込まれている。ト伝は、古来伝わる鹿島の剣の正統な継承者といえる。国摩真人の当初から鹿島に伝わる妙術を一の太刀といったかどうかは別の問題として、つまるところ鹿島の剣における技術の集大成がト伝であり、これを後世一の太刀といっているということである。

ト伝の一の太刀で特に注目すべきは、この技術を習得するために参籠修行を行なっているということである。先にあげた『鹿嶋新当流剣術正統略伝』の記述によれば、鹿島神宮に一千日参籠し、霊夢によるご神託を受けて一の太刀の極意を悟ったというものである。ト伝の生家である吉川家は、鹿島神宮において毎年正月十四日に行なわれる歳山祭において亀トを司るト部職の神官の家であり、生まれながらにして鹿島神宮とは密接な関係にある。こういった血筋をもつト伝が、鹿島神宮における参籠修行の結果、神からお告げを受けて悟った技術が一の太刀であるということである。ここではこの技術が神との関係によって成り立っていることに注目すべきであろう。

参籠修行自体はト伝に特有のものではなく鹿島には昔からあったようで²¹⁰、そもそも鹿島の剣は鹿島の神との関係が非常に深いといえる。このことは元祖といわれる国摩真人も、高天原（鹿島神宮の宮域）に神壇を築いてご神託により妙術を悟ったと伝えられていることからわかる。

ここでもうひとつ一の太刀について重要なことは、^{ふつのみたまのつるぎ} 師 霊 剣 という霊剣が大いに係わっているということである。

『兵法自観照』不開伝五部書公上一巴伝法之巻には、次のように記されている。

一津之太刀、的伝相承之伝印、一津之生太刀者、唯授一流而無二流、続神代附属之霊剣之正脈而、侍吾国武将之師範為一代不絶之名跡、故称唯授一流吉川ト部之家業爾云²¹¹（読点筆者）

ここでいう一津之太刀あるいは一津之生太刀は、一の太刀と同様と解して間違いないが、これが神代の霊剣の正脈を継ぐものであるということを明記している。この霊剣とは、『鹿嶋新当流剣術正統略伝』に「鹿嶋大神ノ御剣師霊ノ神術ヲ以テ後世ニ伝ニ事」と記されているように、鹿島大神つまりタケミカヅチのもつ師霊剣のことである。

師霊剣とは古代神話に登場する霊剣で、草薙剣とならんで日本二大霊剣といわれるものであり、剣から生まれた武神であり鹿島神宮の祭神であるタケミカヅチのもつ剣である。この霊剣の威力を発揮するものが、国摩真人から始まりト伝によって集大成された一の太刀である。

では次に、この一の太刀とは具体的にどういった技術であったのかという問題にアプロ

²¹⁰ 松本備前守も鹿島神宮に一千日参籠し、夢の中で源義経が奉納したという伝書を授かり、極意を得たという伝説がある。

矢作幸雄『剣聖の面影塚原ト伝の生涯』塚原ト伝顕彰会（『塚原ト伝生誕五百年記念誌』1989より），p.11

²¹¹ 大月関平『兵法自観照』不開伝五部書公上一巴伝法之巻，天保13(1842)，吉川家文書

一チしていきたい。

ト伝は、生涯で三度の廻回国修行を行なっている。ト伝の強さを言うとき、『ト伝百首』²¹²に記されている、真剣の試合を十九度、戦場のはたらきが三十七度、一度も不覚をとらず、矢傷六ヶ所以外に傷一つ受けず、討ち取った敵が二百十二人ということがよくいわれるが、こういった伝説のほとんどが一回目の廻国修行時の逸話であるという。ト伝が一の太刀を開眼した参籠修行を行なったのは、この一回目の廻国修行から帰国直後のことである。ト伝の強さを伝える逸話が史実かどうかは別として、参籠修行以前に既に相当の実力を備えていたことは確かであり、向かうところ敵なしの技術をもっていたと推察される。しかし、なおあえて苦しい修行にはいつて獲得した極意とは、単なる剣を振るう技術であったのだろうか。

『兵法自観照』不開伝五部書公上一巴伝法之巻に、このことに答える重要な一文がある。

是這一津之生太刀者、一心之表物也、心与劍無二致也、其一心者五心未分之界、是神人之心源也、其五心者、一心ノ分理之界、是人神之性地也、必可下観心源、察性地不_レ会_レ之ヲ則吾道、入_レ闇所以者何、理者雖_レ説_レ理_ヲ其实唯在_レ心ニ、氣者雖_レ説_レ氣_ヲ畢竟謂_レ心、所有唱_レ道_ヲ者、先随_レ所_レ好彼是這状而終_レ、其極入_レ於心而已、故_ニ当流劍道者、心術之至誠極_ヲ不_レ可_レ不_レハ_レ尽、是良智態_ニ、²¹³（読点筆者）

一の太刀とは心が表れたものであり、剣と心が二つになることはないという。理を説くといえども実は心をいっており、氣を説くといえどもつまるところ心をいっているとして、剣術は心術を尽くすべきものであるとしている。この記述では、一の太刀を心の問題として捉えている。つまり、この技術に心法が含まれているということである。

一の太刀に対するこういった記述が特殊なものかということ、その限りではない。『鹿嶋大神宮新当流相続ト伝手筋採摭集』（宝永6年(1709)・吉川左近ト部常明）には、次のような記述がある。

昔在常陸国鹿嶋太神宮仕官国摩真人者、大鹿島命之嫡流而伝、神宮在世之劍法、累代粗雖添妙業代至数十年以千数、故強弩之末不能機弛、中世八十二世之孫在ト伝高幹者、慨嘆其機弛之深、齋戒沐浴而祈之一之太刀之妙理於、神宮一百箇日也、一夜夢有神人来告曰、善哉、汝来我瑞籬之梅下、予授実相無二之心法、²¹⁴（読点筆者）

²¹² 十七歳にして洛陽清水寺に於て、真剣の仕合をして利を得しより、五畿七道に遊ぶ。真剣の仕合十九ヶ度、軍の場を踏む事三十七ヶ度、一度も不覺を取らず。木刀等の打合、惣じて数百度に及ぶといへども、切疵、突疵を一ヶ所も被らず。矢疵を被る事六ヶ所の外、一度も敵の兵具に中る事なし。凡そ仕合・軍場共に立会ふ所に敵を討つ事、一方の手に掛く式百十二人と云り。五百年來無雙の英雄と云々。（『ト伝遺訓抄』（別名『ト伝百首』）今村嘉雄『日本武道大系』第三巻、同朋舎出版、p.66、1982

²¹³ 大月関平『兵法自観照』不開伝五部書公上一巴伝法之巻、天保13(1842)、吉川家文書

²¹⁴ 吉川左近ト部常明『鹿嶋大神宮新当流相続ト伝手筋採摭集』宝永6年(1709)、吉川家文書

この記述は『兵法自観照』よりも 130 年以上前に書かれたものであり、ト伝の参籠修行に関する内容も通常伝えられているものとは異なる部分もあるが、一の太刀を考える上で重要な一節である。

まずは国摩真人からの道統を語り、更にそれを継承するト伝の参籠修行について述べている。ト伝は、神宮において斎戒沐浴し一の太刀の妙理を得ようと祈ること百日、神人が夢に現れて言うには、「実相無二の心法を授ける」（傍点筆者）から来なさいと。ここでははっきり心法という語をもって、一の太刀を語っている。

一の太刀が剣を振る技術をとまなわな心法であるとは考えられないが、単なる操剣の技術ではなく高度な心法を含んでおりこれが重要な要素であったと考えられる。少なくとも、扱った史料の時代における新当流では、一の太刀の要諦は心法にあると考えられていると言って良いだろう。

IV 神話的背景

鹿島の剣が鹿島神宮を中心に発展してきたことは、既に明らかである。当神宮は古代からの呪術を司る社であり、ここで育まれた鹿島の剣もまた呪術性を有する流派である。このことは、ト伝の血筋がト部であることから間違った見解ではないと考えられる。筆者は

これまでに、^{みたまのつるぎまじふる}霊剣呪振の太刀に代表される呪術について考察し、これについての知見を報告してきた²¹⁵。その際、師霊剣が重要な役割を果たしてきた。拙論における論旨を要約すると、鹿島の剣の呪術においては、師霊剣の神聖性がベースとなっており、この神聖性の根拠は神との関係性にあった。この関係性は、古代神話の中で確立した剣が天上と地上を繋ぐ属性をもっていることを前提としていた。つまり神話的背景が、彼らの精神世界において非常に重要であったということを指摘してきた。

以上は鹿島の剣における呪術に関する知見であるが、一の太刀という技術においても、参籠開眼によるご神託からも明らかのように神との関係は重要であり、また師霊剣が大いに係わっていることも既に述べた。そして以下にあげる記述からも明示されるように、当然のことながらここでも神話的背景が非常に重要な位置をしめる。

以下、『兵法自観照』不開伝五部書鹿嶋太刀大根之巻に記されている一文である。

^{ツルギ}夫剣の坐不動、^{ミマシウコカサルハ}要の石は心の御柱妙定と云々、神史曰、武甕槌神降^{ミハシラタエサダム}到出雲国伊那佐

之小浜^ニ、拔^ニ十握剣^ヲ逆刺立^{サカシマニタテ}于^ニ浪穂^{ナミホ}、踞^ニ座問^{アタミ}下^{イデトフ}其^{ツルキノサキニ}ノ剣前^ニ其^ニノ大国主神上^{ツルキノサキニ}曰^ク云々、
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、兵法剣術極無上一乃位、一乃太刀の位と伝也、²¹⁶（読点筆者）

²¹⁵ 酒井利信「刀剣観にみる剣術の宗教性」：『武道と宗教』天理大学体育学部，pp.70-91，2006

²¹⁶ 大月関平『兵法自観照』不開伝五部書鹿嶋太刀大根之巻，天保 11 年(1840)，吉川家文

ここでいう十握剣は、劔霊剣のことである。これは、タケミカヅチが伊那佐の小浜に降り立って、そこに劔霊剣を突き立て大国主に国譲りを迫る描写であり、国譲り神話といわれるものである。国譲り神話とは、天上界にある天照大神が、下界である葦原中国をも自分の子孫に統治させようと考え、その準備段階として剣から生まれた武神タケミカヅチに命じて、既に下界を統治していた大国主に国を譲ることを承諾させるよう派遣したという神話である。一の太刀は、劔霊剣の神術を伝えたものであることは既に述べたが、この劔霊剣の神術が国譲り神話から鹿島神宮に伝わることを述べたものである。つまり、鹿島神宮では一の太刀に関することとして、劔霊剣の神聖性を国譲り神話に求めているということである。

一方、鹿島の剣における呪術に関しては、その神話的背景として常に神武東征神話や黄泉国神話を取り沙汰され、特に神武東征神話は重要な位置を占めてきた。初代天皇といわれる神武天皇は、東征の最中に荒ブル神の毒氣にあたり窮地に追い込まれるが、天上界の天照大神の命により武神タケミカヅチが高倉下という人の夢を介して下界に降した劔霊剣の靈威によってこの難を逃れるという神話である。この劔霊剣を降した理由として、以前タケミカヅチが国譲りにおいてこの劔霊剣を使って下界を平定したためであることも語られている。この伝承においては、神武はこの剣をもって荒ブル神を斬り殺したのではなく、この剣の靈威によって自然と邪惡は排除されたという。実際に剣を振るって敵を斬るのではない、いわゆる呪術の描写である。このことから鹿島の剣において、呪術に係わる劔霊剣の神聖性は、神武東征神話によって語られてきた²¹⁷。

しかし、一の太刀に関して劔霊剣の神聖性を語るには、その前段階である国譲り神話を取り上げられている。国譲り神話において、タケミカヅチは大国主の息子であるタケミナカタと力競べをするなど一部武的な描写もあるものの、この劔霊剣の靈威をもって国譲りを迫りながらも大国主らを斬ったりはせず、平和的にこの大事業を成功させている。それ故

に、この劔霊剣は^{ことわけ}平国の剣といわれる。鹿島の剣における一の太刀にこめられた理念は、この辺りにあるのではないだろうか。つまり平和的に国を治めるという為政者としての理想が、この技術の理念として内在しているのではないかということである。それ故に、これが史実であるかどうかは別として、ト伝がこの一の太刀の極意を為政者である伊勢の国司北畠具教や室町幕府第13代将軍足利義輝に伝えたという伝説があり、ひいては松岡兵庫助を介して徳川家康にまでこの技術が伝わったと言う逸話まで残しているのではないだろうか。そもそもト伝の生家である吉川家は、神宮の卜部職であると同時に鹿島城の家老職でもあり、家柄として為政者の資質も備えていたと考えても大過ないであろう。この一の太刀に係わる国譲り神話については、続いて次のような記述がある。

書

²¹⁷ 神武は国土平定を成し遂げ初代天皇として即位した後、東征時のタケミカヅチに対する感謝の意からこの神を東国鹿島に祀った。これが鹿島神宮である。そもそも鹿島と神武東征神話は密接に関係している。

如書紀、倒_ニ植_ニ於_ニ地_ニ—踞_ニ其_ノ鋒_ニ瑞_ニ—、神変を現_シ賜_フに非_ス、倒とは柄^{ツカ}を握^{ニキ}りて鋒^{キツサキ}瑞^{ツキタテ}を地に衝立て、劍を後にして身を前進て踞賜を云、²¹⁸（読点筆者）

日本書紀などに記されている国譲り神話では、タケミカヅチは浜に薙霊劍を切っ先を上にして突き刺し、その上に座って国譲りを迫ったとされている²¹⁹。しかしここではこの伝承をはっきりと否定し、柄を握って切っ先を下にして地に突き刺し、更にこれを後ろにして劍の前に座って国譲りを迫ったのだという。ここには、武力に頼らない平国の劍の理念が顕著に表れているといえる。国譲り神話に関するこういった解釈は一般的ではないが、前鹿島神宮宮司である東実氏が著わした『鹿島神宮』にも同様の解釈がなされており²²⁰、また新当流師範あるいは鹿島神宮関係者、鹿島市在住の郷土史研究家等に対する聞き取り調査でも、この日本書紀に記される伝承を否定的に捉えている。しかしこの問題については、どちらが正しいかということを論ずるべきではなく、同じ国譲り神話でも別の伝承があると解すべきであろう。一般的な国譲り神話の解釈とは別に、鹿島には独自の伝承が語られてきているということであり、これが薙霊劍の神聖性の根拠となっており、また一の太刀にこめられた理念を表していると考えられる。

この記述には更に続きがあり、興味深い事柄が述べられている。

昔より今に当流^{シナシ}の仕習^{フカ}とて、身^{アタエ}深^{フカ}久^{アタエ}與、太刀^{フカ}浅^{アタエ}残^{アタエ}而^{アタエ}ト^{アタエ}教示伝事、初習より奥の位迄、一と貫に示す^{云々}、²²¹（読点筆者）

当流において、昔から、初歩から奥の位まで一貫して教示されてきた技術として、身を深くし太刀を浅くする技術が述べられている。太刀は後ろにひかえてさせて身体を前に出す技術である。ここに記されていることは具体的な技術としても具現化されているようであるが、むしろここで語られていることから読み取れることは鹿島の劍に一貫して流れる技術観と理解してよいかもしれない。先の国譲りの解釈に続くこの一文が述べることは、タケミカヅチが劍を後ろにしてその前に座ったことに表徴される鹿島の劍の理念が、実際の技術観に反映しているということである。

当然この技術観は、一の太刀を述べた一連の記述の中で語られているものであることから、一の太刀の技術そのものについても通ずることであり、神話的イメージと技術が密接に係わっている、このことに一の太刀の技術としての特徴が見出せる。

²¹⁸ 大月関平『兵法自観照』不開伝五部書鹿嶋太刀大根之巻、天保 11 年(1840)、吉川家文書

²¹⁹ 出雲国の五十田狭の小汀に降到りて、則ち十握劍を抜きて、倒に地に植てて、其の鋒瑞に踞て、
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、p.138、1987

²²⁰ 東実『鹿島神宮』学生社、pp49、2000

²²¹ 大月関平『兵法自観照』不開伝五部書鹿嶋太刀大根之巻、天保 11 年(1840)、吉川家文書

V おわりに

従来の先行研究では、史料の限界から一の太刀という技術については言及されてこなかった。これについて『兵法自観照』ほか吉川家文書を再度検討することにより、これらの史料が著された時代の新当流における一の太刀について、その技術、神話的背景を参籠修行、劔霊劔に関する伝承を踏まえて考察を進めてきた。

本論により得られた知見は、以下の通りである。

一の太刀は、単なる操劔の技術ではなく心法を含んでおり、少なくとも本研究において取り扱った史料の時代における新当流では、この技術の要諦は心法にあると考えられていた。一の太刀は、神代の霊劔である劔霊劔の神術として捉えられており、この霊劔の神聖性がベースとなっている。

一の太刀は、参籠修行によるご神託により得られた極意であり、神との関係によって成り立っている。この場合の神とは、鹿島神宮の祭神であるタケミカヅチであり、この武神のもつ劔が劔霊劔である。つまりタケミカヅチとの関係を確保するのが劔霊劔であると考えられる。

この武神タケミカヅチの偉業と劔霊劔の霊威を語るのが古代神話であるが、鹿島の劔における呪術に関する神話的背景としては神武東征神話が重要な位置を占めてきたのに対して、一の太刀の場合は国譲り神話が重視されていた。

国譲り神話において劔霊劔は、平和的に国譲りを成功させた霊劔として、いわゆる平国の劔として描かれており、一の太刀にこめられた理念もこの辺りにあると考えられる。

鹿島で語られてきた国譲り神話は、通常一般的にいわれている伝承とは異なるものであった。つまり、霊劔を逆さまに立ててその切先に座り国譲りを迫る従来一般的にいわれている伝承に対して、劔を切先を下にして突き立ててその前に座るという特殊な伝承であった。ここには武力に頼らないという理念が顕著に表れている。鹿島の語り部が伝えてきた独自の国譲り神話である。

更にこの神話の理念が、太刀を後ろにひかえて身体を前に出すという一の太刀を含む鹿島の劔の技術観に密接に関係している。このことが鹿島の劔、ひいては一の太刀の技術としての特徴であると考えられる。

一の太刀については、従来これが劔を操作する技術であるのか、あるいは単なる心法であるのか、はたまた鹿島の劔における理念を表す概念なのか、哲学であるのか、様々な議論がなされてきた。しかし、鹿島流の国譲り神話において主張された理念が技術として顕現化していることから考えると、操劔の技術であったと考えられ、更にこれに高度な心法が伴ったものが一の太刀であったと考えるべきではないだろうか。

また、この一の太刀が、霊劔呪振の太刀のように呪術的な要素をもっていたのかという疑

間が残るが、今回取り扱った史料において、一の太刀に関わる記述で呪術性を強く窺わせるものはなかった。しかし、これについて現段階では明言を避けておきたい。

尚以上のことは、今回扱った『兵法自観照』(天保 11 年(1840)、天保 13 年(1842)) や『鹿嶋新当流剣術正統略伝』(文政 12 年(1829))、『鹿嶋大神宮新当流相続ト伝手筋採摺集』(宝永 6 年(1709)) が著された時代の鹿島の剣における認識であり、当初からそうであったかというところについては史料的な限界がある。明らかになったのは、あくまでもこの時代に限定された新当流における一の太刀に対する捉え方ということであり、それ以上のことは今後の課題として残される。

武道史における身心論序説

（筑波大学体育科学系紀要 35 巻掲載）

酒井 利信（筑波大学）

An Introduction to Mind and Body Theory in the History of Budo

Toshinobu Sakai

Various values were eventually assigned to *budo* (“martial arts”) and positioned as a part of its education, but initially, *budo* was techniques to protect oneself and defeat one’s enemies. In life or death situations, mental disturbances have an effect on the body, and martial arts masters understood firsthand that if gone badly, this could result in death. As such, the problem of mind and body has been the most important one to solve in martial arts, and in recent times, an advanced mind and body theory has been constructed. Mind and body theory is a major characteristic of *budo*.

The goal of this paper is to understand the concepts behind *budo*, give an overview of *budo* history, and introduce and clarify the period in which the mind and body theory was being created.

The conclusions of this paper are laid out below.

There are three explanations for the general concept of *bu* (“the art of war”): “*Bu* is a dance” (dancing before the gods wielding weapons, based on shamanism), “*Bu* is stopping a spear” (stopping the military force of an evil person), and “*Bu* is holding a spear and proceeding forward on foot” (hold a weapon and push forward by stepping firmly with your feet).

The three meanings of *Bu* correspond to different eras in Japan. Ancient times were the era of “*Bu* is a dance,” the middle ages were the era of “*Bu* is holding a spear and proceeding forward on foot,” and more recent times (the Edo period) were the era of “*Bu* is stopping a spear.”

With strong awareness of the cultural significance accumulated throughout history, *bu* has been called a *do*, or “way” in modern times.

Mind and body theory is especially important in the culture of *budo*. The mind and body theory is usually considered to have matured in the early modern period, but in fact, it was already being observed in the late middle ages.

In the late middle ages, Tsukahara Bokuden had resolved the problem of mind by connecting it to Shinto.

The most famous swordsmen of the early modern period, Miyamoto Musashi and Yagyu Munenori, both emphasized the problem of the mind. Among them, Yagyu Munenori resolved the problem of mind by relating it to Zen. *Budo* tried to solve two problems of the mind. The first is the problem of mind when facing the enemy, and the other is the problem of the ethical mind. The mind and body theories of Tsukahara Bokuden, Miyamoto Musashi, and Yagyu Munenori relate to the former.

I. はじめに

武道は後に様々な価値観が付与され、現在では教育の中に位置づけられるまでになっているが、そもそもは自らの身を守るために敵を倒す技術であった。生死の境を前提にしていたということであり、その場で起こる様々な心の乱れが身体に影響を与え、悪くすればそれが死につながることを武芸者たちは身をもって自覚していた。それ故に身心の問題は、古来、武道にとって解決すべき最重要課題であり、近世までにこれが高度に理論化されてきた。このことから武道学においては、常に中心的な研究課題とされてきたし、さらに武道学以外にも哲学や思想史学といった領域においてその分野を代表する一流の研究者たちが、武道の身心論に興味をもちこれにアプローチをし、研究成果として穿った知見を報告してきている。代表的先行研究としては、以下のものがあげられる。

源了圓『文化と人間形成』第一法規，1982

源了圓『型』創文社，1989

湯浅泰雄『気・修行・身体』平河出版社，1986

湯浅泰雄『気と人間科学』平河出版社，1990

大保木輝雄『武の素描』日本武道館，2000

湯浅晃『武道伝書を読む』日本武道館，2001

前林清和『近世日本武芸思想の研究』人文書院，2006

前林清和『武道における身体と心』日本武道館，2007

寒川恒夫「二十一世紀の武道」：『武道と宗教』天理大学，2006

寒川恒夫「近代語としての武道の概念」：『現代スポーツ評論』21 創文企画，2009

佐藤鍊太郎『禅の思想と剣術』日本武道館，2008

これらは個々には、新しい知見を学会に提出した優れた研究であるが、これまでにこれらを武道全体の問題として広く統括するような立場からの研究はない。武道における身心の問題は、武道学のみならず体育・スポーツ学全体、あるいは大きく身体文化論において非常に重要であり、かつ現代社会の諸問題を考えた場合、この問題の解決は急務とさえいえる。

以上を鑑み、武道史全体を俯瞰した立場から、先学における研究成果をベースに、これ

らを総じて通史的に再構築していこうというのが、本研究における方向性²²²である。

本論においては、武道の概念を理解した上で、武道史全体を鳥瞰図的に把握し、その中で身心論の創成期におけるあり様を序説として明らかにすることを目的とする。

Ⅱ. 武道の概念

まず「武道」とは何かということから論を起こしていきたい。

武道という言葉は、現在あらゆる武道種目の総合名称として使われている。

現在、日本武道協会という武道種目統括団体に加盟している競技団体は、柔道、剣道、弓道、相撲、空手、合気道、少林寺拳法、なぎなた、銃剣道の 9 団体である。他にも多くの武道種目があるが、これらの総合名称が武道ということである。

しかしこういった言葉の使い方をしはじめたのは、実は明治以降のことで、千数百年という長い武道の歴史の中ではごく最近のことである。それまではこういった様々な種目の総合名称としては、「武術」であるとか「武芸」という言葉が使われていた。近世以前に武道といえば武士道のことを意味した。

それでは「武術」・「武芸」にはそもそもどういった技術があったのかということ、武芸十八般といって実に多くの技術があった。武芸十八般が含む武術の種目については諸説あるが、『広辞苑』²²³に記されているものをここではあげておくと、弓術・馬術・槍術・剣術・水泳術・抜刀術・短刀術・十手術・銃剣（しゅりけん）術・含針術・薙刀術・砲術・捕手術・柔術・棒術・鎖鎌術・鋌（もじり）術・隠形（しのび）術などがあげられる。

中世において武士は、これら様々な技術を身につけ、これを余すことなく駆使し戦った。私は剣が専門、槍が専門ということでは済まない乱世で、武術は総合武術であった。これが近世に入り世情が安定してくると、専門性が強くなり武術自体が分化してくる。

近世以前においてはこういった様々な技術を総称して、武術・武芸といった。これらのうち明治以降に競技化したものを主として、これに新たな種目を加え、総合して武道というようになったということである²²⁴。

²²² 文部科学省特別経費概算要求（大学の特性を生かした多様な学術研究機能の充実）において「たくましい心を育むスポーツ科学イノベーション」をテーマとしたプロジェクト（プロジェクト・リーダー：征矢英昭）が採択され、2010 年から 4 年間にわたる身心統合スポーツ科学研究（Body and Mind Integrated Science: BAMIS）プロジェクトが、筑波大学大学院体育科学専攻・スポーツ医学専攻・コーチング学専攻・システム情報工学研究科を中心としてスタートした。本プロジェクトは、青少年に見られる身心の活力低下問題に対して、武道ならびに東洋的身体技法の効果を学融合で創出する革新的スポーツ科学で解明し、たくましい心の創出に寄与することを目的としている。そのために、運動に関する基礎研究と実践現場との橋渡しを行いつつ、更に、スポーツ医学 - 脳科学 - 認知工学 - 身体文化論の学融合により、従来にない身心統合スポーツ科学を創成していこうとするものである。当プロジェクトは、スポーツ医科学、武道及び身体技法研究、認知脳科学、運動実践研究の 4 部門から構成されている。その中で筆者は特に武道及び身体技法研究における武道セッションにかかわっており、本論説もその一環である。

²²³ 新村出編『広辞苑』（第六版）岩波書店、p.2444, 2008.

²²⁴ 現在使われている「武道」という言葉について、中村民雄氏は端的に、「今日、この『武

以上が一般的な武道概念の理解であるが、次に、この「武」という言葉の意味はそもそも何か、現在我われがこの武という言葉に「道」という語をつけているその意図、あるいは意思、思いとは何かということを考えてみたい。

先ず「武」という言葉の意味から検討してみることにする。

これを説明するときに良く言われるのが、この語は会意文字である、つまり漢字の部分と部分が合わさって一つの意味をなしているという説明の仕方がある。つまり「戈」の部分と「止」の部分が合わさって一つの意味をなしているという説明の仕方である。

最も好んでされる武の言葉の説明というのは、武は戈（武力）を止めるという意味であるというものである。つまり悪者の武力を自らの武力で止めるのが武であるという、平和主義の象徴のような説明の仕方をする²²⁵。これは一般的によく浸透している武の解釈である。しかし、もう 30 年以上も前になるが、藤堂明保という東京大学の中国語学を専門とする学者が、『「武」の漢字「文」の漢字』²²⁶という研究成果を著作として発表し、学会に相当の衝撃を与えたことがある。藤堂氏は、「止」の部分の解釈が違うということを主張する。これは「止める」ではなく、人間が地面を踏みしめたときの足首の形を描いたもので、この部分の意味は足であるということである。そのため、「足」のほか「歩」や「走」など足にかかわる漢字には「止」の部分が含まれている。そして武の意味は、戈（武器）をもって足を踏みしめつつ、妨害するものはなぎ倒してでも困難を切り開いて、荒々しく進んでいくという、至って殺伐とした意味であるということ述べている。戈を止めるなどといった生温い意味では、本来的にはないという主張である。そもそもはこちらの意味であったと思われるが、それが儒学者によって前者のような解釈が後から付け加えられた。藤堂氏はその著書の中で、「儒家にだまされるな」²²⁷といったような非常に強い論調で、前者の説を否定している。

もう一つ音から解釈する仕方がある。「武」は「舞」であるという解釈である²²⁸。つまり武器をもって神々の前で舞うという理解である。いたって呪術的、シャーマニズム的な解釈の仕方といえる。古代社会は、現代のように科学が発展しておらず自然現象等々に人間の力が及ぶということがほとんどなかったため、人々は神頼みをするしかなかった。日本であれば神であり、中国であれば天であったかもしれないが、そういった超越者に祈願し頼らなくてはならなかった。その際に超越者の前で舞う、これが武の意味であるというのである。「舞」というのは「無の略字」と「両足で足踏みする姿」が合わさったもので、『な

道』という語を最も広く解した場合、近世武芸の中で競技化された伝統的な柔道・剣道・弓道などから、外来の武術を日本的に改編した銃剣道や少林寺拳法までも含めた、しかも精神鍛練に重きを置いた格闘・戦技的な運動競技の意に解されている」と述べている。

中村民雄『剣道事典』島津書房、p.15, 1994.

²²⁵ 例えば、富永堅吾は自らの代表的著作である『剣道五百年史』の中で、次のように記している。「武を戈を止むるの義だとする説は、我が国に多く行われて、諸書によく記されている。武の字の代りに止戈と書くことも行われたもので、武に関する書物の名にしても止戈正要とか、止戈類纂、止戈枢要といったものがある。」

富永堅吾『剣道五百年史』百泉書房、p.15, 1972.

²²⁶ 藤堂明保『「武」の漢字「文」の漢字』徳間書店、1977.

²²⁷ 藤堂明保『「武」の漢字「文」の漢字』徳間書店、p.59, 1977.

²²⁸ 諸橋轍次『大漢和辞典』（大修館書店、1976）は、『釈名』の「武、舞也」を引いて、武を「まふ」と記している。

いもの』を得ようとして、足ぶみをしつつ神前におねだりする」という意味であり、これが武と同義だということである²²⁹。相撲を「すまい」といったのは、このことと関係している。

従来、学会においては、どの意味が正しくてどの意味が間違っているかという論争に終始している感がある。藤堂氏の論調にもそういった傾向はある。しかし、筆者はそういった考え方はするべきではないという立場である。本来的に武の意味がどうであったかということはあったはずであるが、武の長い歴史を見たときに、それぞれの武の意味がそれぞれの時代に適合しているというように私は考えている。これについては後述する。

次に「道」についてであるが、道という言葉は非常に特殊な言葉である。道に関する研究書を網羅的に調べてみると、実に多くの意味をもって解釈されている。例えば、人が通行するところ、人として守るべき条理、方法・やり方、専門の領域、境地・真髄・極意、神仏の教え、中国思想における宇宙の大原理、等々実に様々な解釈がある。

こういった非常に多くの意味をもつというのが、この道という語の特徴である。もう一つの特徴は、この場合はこの意味というように、一対一に意味が対応しないということである。大凡こういった意味が強いということはあるが、背後にいくつかの意味を匂わせながら使うということに、この道という言葉の大きな特徴があるように思う。実に曖昧な言葉であることは事実である。しかし日本人はこういった曖昧性を非常に好む。実に曖昧な言葉ではあるが、しかし確かな深みを感じる言葉でもある。この深みの正体は何かというと、長い伝統の中で培ってきた文化性であると私は考えている。伝統の中で蓄積されてきた文化的な深みを表現しようとするとき、我われはあえてこの道という言葉を使って表現する。武術・武芸といったものを、近現代になってあえて道という語をつけて武道と言う我われの意図、意思といったものは何かというと、背後にある文化性を表現したいがためであるということがいえよう。

この文化的な深みには様々なものが考えられるが、その一つに身心の問題があると私は考えている。

Ⅲ. 武の鳥瞰図

以上の言葉の意味を踏まえつつ、日本の長い歴史の中で武がいかなる時を重ねてきたかというものの鳥瞰図をここで描いておきたいと思う。

まず非常に乱暴ではあるが、日本の歴史を古代・中世・近世（江戸時代）・近現代というように分けて時間軸を設定しておきたい。

金属文明が伝来したのが紀元前三世紀末、『古事記』『日本書紀』が成立したのが700年代、鎌倉幕府（1192年）が成り、徳川幕府（1603年）が開かれ、明治維新（1868年）といった大きな転換期が日本の歴史にはあった。中世の日本は戦国乱世であったが、徳川家康が江戸幕府を開くと基本的には戦いを前提としていながらも平和な治世となり、これが明治維新によりあらゆる価値観が逆転し、近現代に至っている。こういったおおまかな歴史の中で、日本の歴史が非常に特殊であるというのは、鎌倉幕府成立以後（平氏政権を含めればもっと前からになる）明治維新までの間、700年以上も、武士が日本の世の中を治めて来たということである。こういったことは同じ東アジア文化圏であっても、中国や韓国には

²²⁹ 藤堂明保『「武」の漢字「文」の漢字』徳間書店、p.58、1977.

ない。革命などの非常に世の中が荒れた時期には武というものが歴史の表舞台に出てくるが、治まった治世において武が前面に出ることはなく、必ず文人が世の中を治めていく。大陸は、文尊武卑の思想文化である。しかし日本の場合は、本来戦闘員であった武士が700年以上もの間、世の中を治めて来たという歴史があり、これが日本の武道を育ててきた一つの要因でもあるといえる。

・古代における武

それではここから少し丁寧に武の歴史を俯瞰していきたい。

まず古代についてであるが、この時代の武は戦闘の術としては非常に未熟であったと考えられる。

そもそも古代における武は、先に述べた武という言葉の意味のうち「武は舞である」という意味で武が社会の中で機能していた。これは和辻哲郎なども述べているが、日本の古代社会は武力によって人民を統治していた時代ではなく、信仰を統括して人々を治めていた。和辻は「祭事の総攬」という言葉を使う²³⁰。神々の前で舞うことにより、神々と交信をし、人々に五穀豊穰をもたらし、災厄を払いのけることによって人民を統括していったということである。それ故にシャーマンが一番力を持っていた。そのシャーマンが神々と交信する祭事において使ったのが武（器）であった。この時代、最も大きな集団を束ねた最も力をもっていたシャーマンが天皇（すめらみこと）である。天皇は祭をすることにより人々を束ねていった。この祭事が^{まつりごと}政^{まつりごと}になり、現代にまでつながっているということである。

この辺りのことは、例えば刀剣についてみると分かる。そもそも刀剣を含む金属器は、紀元前三世紀末、日本でいう弥生時代初期に中国から朝鮮半島経由で伝えられてきた。一般的に刀剣ということがよく言われるが、これは総合名称で、刀と剣は違う。片刃のものを刀といい、両刃（諸刃）のものを剣といって区別する。この区別は古代中国の段階から明確になされていたという²³¹。金属器が伝えられた当初から、刀剣のうち剣は祭事の道具つまり祭器として主に使われ、刀は武器として使われてきた。なぜこういった使い分けがなされていたのかというと、既に中国大陆においてそういった使われ方をしてきたからというのが主な理由であるが、これについての詳細は別稿に譲ることとする²³²。祭器としての剣は伝えられた当初から信仰・宗教の領域で神々の象徴として十分に機能していたが、刀はというと武器として十分に使いこなされない時代が数百年も続いたといわれている。天皇が使った祭器としての剣は、三種の神器²³³の一つとして現代にまで伝えられている。

・中世における武

次の時代である中世は、武士集団が出現、台頭し、日本社会が戦いにつぐ戦いに明け暮れた乱世である。この時代において、武は「戈をもって止（あし）で進む」ものであった。

武というものが、戦闘の技術としてもっとも実用性をもっていた時代である。

武道史の流れの中ではいくつかの重要なポイントがある。一つ目は日本刀の出現である。

中国から伝えられた刀は、刀身が真っ直ぐな直刀といわれるものであるが、これが日本独

²³⁰ 和辻哲郎『日本精神史研究』岩波書店、p.15, 1996.

²³¹ 森浩一『甦る古代への道』徳間書店、p.245, 1988.

²³² 酒井利信『日本精神史としての刀剣観』第一書房、2005.

²³³ 皇位の標識である八咫鏡・天叢雲剣（草薙剣）・八咫瓊曲玉のこと。

自の形に作りかえられていく。つまり、反りのある湾刀に変わり、鑄造りという刀身の両サイドが張り出したような形に移行していく。この日本独自の形をもつにいたった刀を日本刀というが、およそ平安時代中期頃に完成されたといわれている²³⁴。日本刀は、折れず、曲がらず、よく斬れて、武器としては世界的にみても非常に優秀である。

武器として非常に優れた日本刀が出現したことにより、中世の戦いでは日本刀が大活躍をしたかに思われがちであるが、実はそうではなくこれが主役となるのはまだまだ後の話であり、この時代においてはどうも脇役でしかなかったようである。中世の戦いでは、事後に自らの手柄を証明するために討ち取った敵の首をとっておく必要があったが、最近の学説では、日本刀は最後に相手の首を取ることにぐらゐの二次的な使われ方しかされていなかったということすら言われている²³⁵。

中世日本においては、これだけ優秀な武器である日本刀を作っておきながら、これは戦の中で主役ではなかった。では何が中世の武において主役であったのかというと、弓である。中世の戦いは基本的に騎馬戦であり、馬に乗り弓で射て、槍で突き、組み伏して最後に敵の首を取るという総合武術ではあったが、その中でも馬に乗り弓で射る技術、つまり騎射の技術が主役であった。そのため、騎射の技術が他に抜きんでて優れているということが、武門の誉であった。

例えば那須与一の伝説²³⁶などにそのことが良く表れている。源平争乱の時、屋島の合戦の最中に、平家側の小舟から竿につけた扇が掲げられた。これが射落せるかという挑発である。源義経の命を受けた那須与一は馬に乗って海中に入り、見事遠方よりこの扇を射落すことに成功した。この時、源氏のみならず敵方である平家からも歓声が上がったという。中世の戦いは単なる殺し合いではなく、その中に敵であっても見事な騎射の技術を賞賛するような美学があったということである。

・近世における武

次の時代である近世は、戦いを前提とはするものの、基本的に平和な時代である。本来戦闘員であった武士は為政者となり、それ故に武力行使をすることの正当性が必要となった。そのため、儒教の理論を取り入れて、武というものは「悪者の戈（武力）を止めるもの」であるという前提のもと行われるようになった。

そしてこの時代、弓に代わって剣が武の主役を演じるようになる。この辺りの変遷には、以下の様な経緯がある。

武道史の中で看過できない大きな転換点として、鉄砲の伝来がある。

1543年、日本に鉄砲が伝来すると、飛び道具としての弓は戦場での主役の座をこれに譲ることになる。日本人は手先が器用なため、伝わってきたこの最新兵器に更に工夫を加えて非常に優秀な鉄砲を沢山作って輸出までしていたといわれている。これは真実かどうか疑問が残るところではあるが、一説によると、当時日本で保有されていた鉄砲の数はヨーロッパ全体が持っていた量より多かったということすら言われている。しかし弓が必要でなくなった時代にあって、日本の武士はこの鉄砲を武の中心には置かなかった。なぜかというところ、これについてノエル・ペリンという人が *Giving Up the Gun*（邦訳『鉄砲を捨てた

²³⁴ 小笠原信夫『日本刀の鑑賞基礎知識』至文堂、p.53、1995.

²³⁵ 鈴木眞哉『刀と首取り』平凡社、2009、参照.

²³⁶ 『平家物語』巻第十一

日本人』という著作の中で穿った見解を述べている²³⁷。当時は、鍛えぬいた騎射の技術をいかに戦いの中で発揮するかということが、武士としての見せ場であった。それ故に、互いに名乗りを上げ、両軍静止の中で行われた一騎打などといったものも存在した。優れた騎馬武者は、中世武士集団の中では英雄である。しかし、鉄砲を使ったのは馬にも乗れない身分の低い足軽と呼ばれる下級武士であり、これが遠くから撃った一発の弾丸で、自分たちの憧れの的であった鍛え抜かれた英雄が死んで行くことを当時の武士は嫌った。だからこそ日本人は鉄砲を捨てたという論説である。説得力のある学説であり、筆者も納得するものである。

こういった経緯を経て、江戸時代にはいり、武士は、弓に代わって剣に精神的支柱をおくようになる。江戸時代の武を主導したのは剣である。剣には古来、武器としての機能とは別に、日本人の心を映し込み、そこに神さを感じてきた象徴性がある。このことはノエル・ペリンも指摘するところである²³⁸。更に、剣にはこの象徴性を日本人の精神世界の中で確固なものとする古代神話の中で語られてきたイメージというものがある。剣には鉄砲にない神話的イメージがある²³⁹。これが、近世になり、剣が武の主役に一気に踊り出す潜在的な一つの要因であると考えられる。

・近現代における武

こういった歴史を踏まえて、近世までに積み重ねてきた文化的な要素を踏襲していることを強く認識しつつ、「武は道である」といっているのが近現代である。

明治維新により、日本の価値観が大きく変わることになる。260年余りも続いた江戸時代の日本は、基本的に外国との接触を絶っていたが、この間、西欧では物質と精神、身体と心を分けて考える心身二元論的思考をベースに近代科学が目覚ましく発展していた。この近代科学が、明治維新により大政奉還、幕藩体制の崩壊、武士階級の消滅、開国等々といった日本社会がドラスティックに変革する中、大挙して日本列島に押し寄せ、武術・武芸はとたんに古臭いもの無意味なものとなみなされるような風潮になる。こういった武道の危機を救ったのが、講道館柔道の創始者である嘉納治五郎である。嘉納は、西洋化が進む近代日本において武道を価値あるものとして再構築することに成功した。そしてこれを一般化し教育の中に位置付け、さらには国際化した功績は多大であるといえる。また、術ではなく道であるということを強く主張し、剣道の山岡鉄舟や西久保弘道らと同様に、近代武道の形成に大きく貢献した。以後、近現代の武道は、嘉納の創始した柔道が主導していくこととなる。

・文化としての身心論の萌芽と成熟

ここまで武の鳥瞰図を描いてきたが、最後に、武道の文化的成熟ということがどこでなされたのかということを考えてみたい。

端的に言えば、武道の文化性は、近世、江戸時代において成熟、完成したと考えて間違いない。その前の時代、中世においては、明日死ぬかもしれないという殺伐とした乱世であったために、武が文化的に成熟してくる余裕はない。平和な時代になってはじめて文化的

²³⁷ ノエル・ペリン『鉄砲を捨てた日本人』中央公論新社、p.63、2004、参照。

²³⁸ ノエル・ペリン『鉄砲を捨てた日本人』、p.82。

²³⁹ 酒井利信『日本精神史としての刀剣観』第一書房、2005。

酒井利信著、アレック・ベネット訳『日本剣道の歴史 *A Bilingual Guide to the History of KENDO*』スキージャーナル、2010

に成熟できる。その意味で、江戸時代という時代は、武道にとって非常に重要である。しかし、身心論ということ考えた場合、この少し前から問題にされてきたのではないかということを私は個人的には思っている。これについては後述する。

中世終りから近世初期にまたがる時代、この部分が重要である。実際の戦いを経験している人間が、平和な時代になってこれを理論化していく、文化として高めていく、この時代が大切である。有名な柳生宗矩の『兵法家伝書』²⁴⁰や宮本武蔵の『五輪書』²⁴¹は、この時代に成ったものである。

今回、具体的に誰を取り上げるのかと言うと、一般的には近世初期において非常に優れた身心に関する理論を構築したといわれている宮本武蔵と柳生宗矩、それに加えて筆者は塚原ト伝もこの身心の問題を解決した一人ではないかと考えている。本稿においてはこの後、武蔵、宗矩、ト伝の三人を話題として取り上げつつ、武道の身心論に焦点化して論じていきたい。

IV. 塚原ト伝にみる身体と心

ここでは先ず、塚原ト伝（1489～1571）について取り上げたい。

塚原ト伝については一般的に馴染みの薄い感もあるが、武術史上最強であったともいわれる剣豪である。

17才で京の清水寺で真剣勝負に勝って以来、真剣の試合19度、戦場でののはたらき37度、一度も不覚をとらず、矢傷6カ所以外には傷一つ受けず、立ち合って敵を討ち取ること212人（『ト伝百首』²⁴²）、と伝えられるほど強かった。

日本剣術流派には三大系統というものがあるが、そのうちの一つである、神道流から新当流に流れていく系統の、中興の祖が塚原ト伝（新当流の祖）である。従って、日本剣術において、最重要人物であることは確かである。

塚原ト伝は鹿島の人であるが、この鹿島という地は、武道史において非常に重要かつ特殊な土地である。武神タケミカヅチを祀る鹿島神宮を中心に栄えた地であり、タケミカヅチの神術を伝える鹿島の太刀という剣の技術を、鹿島神宮の神官たちが中心に修行し受け継いできた、いわば武の聖地である。鹿島の太刀は、時代とともにその名称を、鹿島上古流、鹿島中古流と変えてきたが、この一連の流れを宗家として伝えてきたのが、吉川という鹿島神宮でト占を職務とする神官の家柄である。ト伝はこの吉川の家の子として（幼名・朝孝）生まれ、後に塚原家に養子に出される。ト伝は、実父より鹿島の剣の英才教育を受

²⁴⁰ 『兵法家伝書』の原典史料としては、江戸柳生家本、小城鍋島家本、鹿島鍋島家本、細川家本があるが、本論においては、江戸柳生家本を底本とし渡辺一郎氏が校注を施した岩波版『兵法家伝書』をテキストとして扱う。

柳生宗矩著・渡辺一郎校注『兵法家伝書』岩波書店、1985.

²⁴¹ 本論においては、『五輪書』写本で五巻が揃った完本は十本あるといわれているが、そのなかでも細川家本を底本とし、渡辺一郎氏が校注を施した岩波版『五輪書』をテキストとして扱う。

柳生宗矩著・渡辺一郎校注『五輪書』岩波書店、1985.

²⁴² 伴信友『ト伝百首』文政4年(1821)、吉川家文書。

け、養子に行った先の塚原家の養父より香取の神道流をも仕込まれた²⁴³。ト伝は、いわば武の聖地鹿島においてサラブレッドとして生まれ、さらに神道流をも含めて剣のエリート教育を受けて大成した特殊な剣豪である。

ト伝は、生涯に三回もの、しかも十年以上の廻国修行をしている。廻国修行というのは、他流試合をしながら日本中を廻り剣の修行をすることである。彼の武勇伝のほとんどは、10代後半から30代初めにかけての一回目の廻国修行の時のことであったといわれている。しかし彼は、この一回目の廻国修行から帰るやいなやすぐに参籠修行に入ったと伝えられている²⁴⁴。参籠修行というのは、鹿島神宮のご神域に一千日もの間籠りきってタケミカヅチの神に祈りつつ、激しい剣の修行をする荒行である。向かうところ敵なしであったト伝は、なぜかこの厳しい参籠修行に入ったということである。

このことは、ト伝の生家であり新当流の宗家である吉川家に伝えられている文書にも記されている²⁴⁵。ト伝は家伝の技術を受け継いで幼少から剣術が達者であったが、なお本当のところを会得していないことを憂いて、鹿島神宮に一千日もの間参籠し修行したところ、夢にご神託を受けて、元祖である国摩真人から伝えられているが誰も悟ることのできなかつた一の太刀ひとつ たちという極意を極めて、当時肩を並べるものがないほどの達人となった、という記述内容である²⁴⁶。

ここでは、武道と宗教が結合していることがわかる。神との接触が可能である神宮という特殊な場所で、苦行を前提に、神道的な神々から夢を通して極意を授けられる。そういった極意を獲得するプロセスがここでは語られている。

こういった極意の獲得の仕方というのは、ト伝だけではなく、たとえば陰流を創始した愛洲あいす移香いこうであるとか、新陰流の祖である上泉伊勢守であるとか、神道流の飯篠長威いひささちよういなどにも同様の伝説が伝えられている²⁴⁷。つまり15、6世紀における剣豪の極意獲得のプロセスといったものにはこういった一つの型があったようである。

では次に、このト伝が悟った一の太刀とは一体何なのかということに話を移していきたい。武術においては、徹底した秘密主義がしかれていた。極意をみだりに教えれば、その極意をもって逆に自分が殺されるかもしれないといったシビアな世界が武術の世界である。そのため、基本的には、本当のこと、最も大切なことを教えることはなかった。しかし、全く誰にも教えなければ流儀は途絶えてしまうので、人格、力量等々を確かに見極めたうえで一人にだけ教えた。一子相伝である。これを新当流では唯授一人ゆいじゅいちにんといった。しかしこのシステムは非常に危険である。教えたが受け手の能力がなくてこれを取れなければ、その

²⁴³ 矢作幸雄『剣聖の面影塚原ト伝の生涯』塚原ト伝顕彰会（塚原ト伝生誕五百年記念誌より）pp.2-7, 1989.

²⁴⁴ 矢作幸雄『剣聖の面影塚原ト伝の生涯』pp.7-13.

²⁴⁵ ト部常香『鹿嶋新当流剣術正統略伝』文政12年（1829）、吉川家文書。

²⁴⁶ 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ツ之太刀ノ妙理ヲ極メテ、当時無双ノ高手トナレリ、吉川常香『鹿嶋新当流正当略伝』文政12年（1829）、吉川家文書。

²⁴⁷ 『本朝武芸小伝』（日夏繁高、正徳4年（1714）、享保元年（1716）刊行、筑波大学蔵）、『新撰武術流祖録』（青山敬直・鳥羽輝清編、天保14年（1843）刊行、武道書刊行会『武術叢書（全）』人物往来社、1968、所収）等に記されている。

極意は永遠に消滅してしまう。一の太刀は、どうも早い時期に失伝してしまった不幸な例のようである。

従来学会では、一の太刀の正体について、これまでに技術であるとか、心法であるとか、理念であるとか色々言われてきており、明確な答えが出されてこなかったが²⁴⁸、筆者が調べたところによるとこれは技術であることに間違いないようである²⁴⁹。しかし単なる剣を操作する技術ではない。あれだけ強かったのにあえて参籠修行をして獲得した極意であることから、これは単なる技術ではなく、高度な心法を含んだ技術であるということがいえる。心法というのは、現在の心のありようをあるべき心のありようへと高め、あるいは深め、あるいは純化してく心の工夫のことである²⁵⁰。一の太刀の要諦は心法にあった。このことは、大月関平^{おおつきせきへい}という人が新当流の流儀をあますことなく記述したとされている『兵法自観照』に明記されている²⁵¹。

通常心法論の確立は近世初期といわれているが、中世後期、塚原ト伝は既に心の重要性か

²⁴⁸ 富永堅吾『剣道五百年史』百泉書房, pp.99-100, 1972

綿谷雪・山田忠史『武芸流派大事典』東京コピー, p.177, pp.437-439, p.440, 1978

今村嘉雄『日本武道大系』第三卷, 同朋舎出版, pp.9-10, 1982

中林信二『武道のすすめ』島津書房, pp.34-35, 1994

岡田一男『剣道小史』体育とスポーツ出版社, pp.35-36, 1987

岡田一男『剣豪史談』新人物往来社, pp.37-51, 1984

『剣道の歴史』全日本剣道連盟, p.130, 2003

堀正平『大日本剣道史』剣道書刊行会, pp.272-278, 1934

横山健堂『日本武道史』島津書房, pp.58-60, 1991.

下川潮『剣道の発達』大日本武徳会本部, p.185, 1931.

山田次郎吉『日本剣道史』一橋剣友会, pp.62-67, 1976.

高野弘正『日本武芸譚』講談社, p.16, 1977.

綿谷雪『新・日本剣豪 100 選』秋田書店, pp.24-27, 1990.

小島英熙『素顔の剣豪たち』日本経済新聞社, pp.66-81, 1998.

芝村哲三『大月関平伝』東京経済, pp.34-35, p.64, 2000.

矢作幸雄『剣聖の面影塚原ト伝の生涯』塚原ト伝顕彰会（『塚原ト伝生誕五百年記念誌』より）pp.27-28, p.43, 1989.

²⁴⁹ 酒井利信「鹿島の剣における一の太刀に関する一考察」『身体運動文化研究』14・15, pp.1-14, 2009.

²⁵⁰ 心法というのは、仏教用語で、心のあり方や心のはたらきなどのことをいうが、これについて源了圓氏はその著書の中で「現在の心のありようをあるべき心のありようへと高め、あるいは深め、あるいは純化してく心の工夫のこと」というように解釈している。

源了圓『文化と人間形成』第一法規出版, p.90, 1982.

²⁵¹ ^{コノヒトツ イクタチ}是這一津之生太刀者、一心之表物也、心与剣無二致也、其一心者五心未分之界、是神人之心源也、其五心者、一心ノ分理之界、是人神之性地也、必可下観心源、察性地不_レ会_レ之ヲ則吾道、入_レ闇所以者何、理者雖_レモ説_レト理_ヲ其实唯在_レ心ニ、気者雖_レモ説_レト気_ヲ畢竟謂_レ心、所有唱_レ道_ヲ者、先随_レ所_レ好彼是這状而終_レ、其極入_ニ於_ニ心_ニ而已、故_ニ当流_ニ剣道者、心術之至誠極_ヲ不_レ可_レ不_ニハ_ニ尽、是良智態_ニ、²⁵¹（読点筆者）
大月関平『兵法自観照』不開伝五部書公上一巴伝法之卷、天保 13（1842）、吉川家文書。

ら、これを神道的に解決していたということである²⁵²。

V. 武蔵と宗矩にみる身体と心

・宮本武蔵と柳生宗矩

次に、宮本武蔵（1584～1645）と柳生宗矩（1571～1646）を取り上げてみたい。

先ず宮本武蔵についてであるが、剣の道を極めた日本剣道界最大のカリスマとして知られているものの、反面謎の多い剣豪である。

13才で初めて真剣勝負に勝って以来、28、9才までに諸国をまわり60数度の試合をしたというが一度も負けることがなかったというから²⁵³、塚原卜伝とならんで強かったということが言えるだろう。

囲炉裏端で若い武蔵が突如斬りつけたのを、老齡の卜伝が鍋の蓋で受け止めたという講談が有名であるが、これは史実ではない。この二人、同じ時代を生きていないため、あり得ない話である。しかし、こういった話が人気を呼ぶのも、それだけこの二人が武術史上ずば抜けた力量をもっていたことの証であるかもしれない。

しかし、先にも述べたが、武蔵については謎が多い。

例えば『五輪書』であるが、これは一般的には武蔵が書いたものとされているが、実は原本が存在せず、そのことから学会では武蔵の手によるものではない可能性さえ指摘されている。筆者は、様々な状況から考えて、最終的な清書は弟子がした可能性があるものの、元となる草稿は武蔵が書いたものと考えている²⁵⁴。

また、有名な巖流島（舟島）での佐々木小次郎との決闘についてであるが、世によく知られている話は、武蔵が意図的に約束の刻限に大きく遅刻して行き、これにいら立った小次郎を一刀のもとに櫓の木刀で殺し勝利したというものである。しかし史実としては、武蔵は遅参していない。養子である伊織が、武蔵が亡くなって9年後に立てた小倉碑文には、両雄が同時に会したことが記されているし²⁵⁵、そもそもこの試合は小倉藩公認の公式試合であったため、伝えられているようなことはまず考えられない。

なぜ武蔵についてこういった史実でない虚構が世に出回っているのかというと、そもそも

²⁵² 尚、ここで断っておかなくてはならないのは、卜伝が本当に当時これを自覚していたのかということはわからないということである。後世のように理論的に整理し、これをリアルタイムで記述することはなされていないためである。史料的には限界がある。あくまでもこれを大月関平の時代、流儀においてこう理解していたということであるが、諸々の状況から考えて、大月の記述内容に大過はないものと考えられる。

²⁵³ 『五輪書』地之巻

我、若年のむかしより兵法の道に心をかけ、十三歳にして初而勝負をす。其あいて、新当流有馬喜兵衛といふ兵法者に打勝ち、十六歳にして但馬国秋山といふ強力 of 兵法者に打勝つ。廿一歳にして都へ上り、天下の兵法者にあひ、数度の勝負をけつすといへども、勝利を得ざるといふ事なし。其後国々所々に至り、諸流の兵法者に行合ひ、六十余度迄勝負すといへども、一度も其利をうしなはず。其程、年十三より廿八、九迄の事也。

『五輪書』pp.9-10.

²⁵⁴ 宮本武蔵研究としては、魚住孝至氏の研究が特筆すべきものとしてある。

魚住孝至『宮本武蔵』ペリかん社、2001.

魚住孝至『定本五輪書』新人物往来社、2005.

²⁵⁵ 小倉碑文には、「両雄同時相会」と記されている。

武蔵が有名になったのは吉川英治という作家が書いた小説によるもので、武蔵については 30 才から 50 才までの 20 年間で全く謎であり、この期間を埋めるために作家ならではの創作が必要であったということと関係しているように思われる。作家がフィクションを書くのは仕事であるが、受け手がこれを史実として思い込んでいるということである。フィクションの歴史化とでもいうべき現象である。

次に柳生宗矩についてである。

宗矩は、徳川将軍の剣術師範となり、後に大名にまで出世している。『兵法家伝書』を著し、その中で洗練された心法論を展開し、また活人剣思想を説いたことでも有名である。活人剣思想とは、万人を苦しめている悪人一人を剣によって斬ることは結果として万人を活かすことになり、柳生の剣は人を活かす剣であるという理論である²⁵⁶。人の上に立ち為政者として世を治めていく立場の者が、なおかつ人を殺める技術である剣術を追及していくことの大義名分を示そうとしたものと考えられる。

当時の剣客がなぜ諸国を廻り武者修行をしたのかというと、これには一つに就職活動の意味もあったと考えられる。これで名を売ればいずれかの藩主から剣術師範として召し抱えられる可能性がでてくるわけである。その意味で一番成功して出世したのがこの柳生宗矩といえよう。徳川家康は、まだ徳川幕府を開く前の文禄 3 年（1594）、柳生の剣の評判を聞いて実際に柳生宗厳（宗矩の父、新陰柳生流の祖）と自ら木刀をもって立ち合った。この時宗厳は無刀取りの極意を披露するのであるが、その技術に感服した家康は、その場で神文誓詞をいれて宗厳に入門を申し入れた。宗厳は老齢を理由にこれを断り、かわりに五男である宗矩を家康にあずける。この後、宗矩は、徳川幕府の中にあって二代将軍秀忠、三代将軍家光の兵法師範を務め、大きく出世していくわけである。一方対照的に、武蔵は実力がありながらこういった面では全く不運であったといえる。

・対照的な武蔵と宗矩

次に武蔵と宗矩の関係について考えてみたいと思う。この二人は、非常に対照的である。

宮本武蔵は、二天一流を開き『五輪書』を書いたといわれている。その内容は非常に実戦的で荒削りな文章で構成されている。先述したとおり原本が存在していないことから、偽書説まで出るほど謎が多いことも確かである。

柳生宗矩は、三代将軍徳川家光の剣術師範であったが、剣術のみならずあらゆる面でお互いに良い相談相手であったという。また臨済宗の禅僧である沢庵宗彭²⁵⁷との親交が深く、この三者の関係の中で、将軍の剣術師範として最高の剣術伝書を作ろうとして書かれたのが『兵法家伝書』といわれている。

吉川英治の小説の影響もあって、宮本武蔵を語る際に、一般的には荒くれ者であった若き日の武蔵を人として教え導いたのが沢庵であると思われる節が強いが、歴史の中で武蔵と沢庵の接点はない。沢庵が大きな影響を与えたのは、宗矩に対してである。

話を元に戻すと、この『五輪書』（正保 2, 1645）と『兵法家伝書』（寛永 9, 1632）は内容が非常に対照的である。『五輪書』の方が少し後に書かれたのであるが、あたかも武蔵が

²⁵⁶ 『兵法家伝書』殺人刀

一人の悪に依りて万人苦しむ事あり。しかるに、一人の悪をころして万人をいかす。是等誠に、人をころす刀は、人をいかすつるぎなるべきにや。

柳生宗矩著・渡辺一郎校注『兵法家伝書』岩波書店、p.20, 1985.

²⁵⁷ 沢庵は、禅の立場から心法を説いた『不動智神妙録』を宗矩に与えている。

宗矩あるいは『兵法家伝書』に対抗しているかのごとく、記述されている内容が対照的である。しかし、今のところこの両者に接点はないというのが定説である。あるとすれば武蔵を晩年に召し抱えた、肥後熊本藩の初代藩主である細川忠利を介してであろう。細川は、武蔵を呼ぶ3年前に宗矩から『兵法家伝書』を授けられている。細川が柳生の秘伝書を武蔵に見せていた、あるいは見せていないまでもその内容を語っていた可能性も考えられる。この辺りは我われの研究課題としては面白いところであり、新しい史料でも出てきてこの辺りが明らかになってくればとも思っているが、私の予想としては、両者の接点は細川にあって、武蔵はわざと違うことを書いたのではないか。実力がありながら武士としては恵まれない人生を送ってきた武蔵にとって、順調に出世の道を駆け登った宗矩に対する特別な感情はあったはずである²⁵⁸。この思いが、『兵法家伝書』とは対照的な内容を武蔵に書かせたのかもしれない。しかしこれは、あくまでも想像の範囲を出るものではない。では武蔵と宗矩、『五輪書』と『兵法家伝書』の内容がどのくらい違うのかということを見たい。

先ず武蔵であるが、「今此書をつくるといへども、仏法・儒道の古語をもからず」²⁵⁹（これからこの『五輪書』を書きはじめるといへども、仏教や儒教の言葉を使うことはしない）ということを行い放つ。また『五輪書』ではないが武蔵が最晩年に著した『独行道』^{どっこうどう}では、「仏神は貴し、仏神をたのみず」²⁶⁰（仏や神は貴いけれども、仏や神をたのみにしない）ということも豪語している。これに対して、宗矩は、「兵法の、仏法にかなひ、禅に通ずる事多し」²⁶¹（剣術は、仏教にあてはまり、禅と通じるところが多い）として、多くの禅語を使って『兵法家伝書』を書き上げている。全く正反対の主張である。

もう一つあげると、例えば武蔵は、構えは人を斬るためだと言う²⁶²。構えというのは相手の攻撃を待っているということだとしてこれを嫌い、構えはあつて無いようなものだということを行っている²⁶³。それに対して宗矩は、構えは敵に斬られない用心であつて、先ずは構えを初めとするというようなことを言う²⁶⁴。ここでも両者、正反対のことを言っていることがわかる。

・一致する心への注目

しかし、まったく正反対のことを主張する武蔵と宗矩の二人であるが、彼らが共通して最

²⁵⁸ 宮本武蔵研究の第一人者である魚住孝至は、その著の中で、忠利を介しての武蔵と宗矩の接点を示唆し、「武蔵は、宗矩何するものぞとの思いを胸に秘めていたかもしれない」と指摘している。

魚住孝至『定本五輪書』新人物往来社、p.35、2005.

²⁵⁹ 『五輪書』地之巻、p.11.

²⁶⁰ 宮本武蔵著・渡辺一郎校注『五輪書』岩波書店、p.166、1985.

²⁶¹ 『兵法家伝書』活人剣、p.111.

²⁶² 構五つにわかつといへども、皆人をきらん為也。

『五輪書』水之巻、p.49.

²⁶³ 然るによつて、構はありて構はなきといふ利也。

『五輪書』水之巻、p.56.

²⁶⁴ 惣別かまへは敵にきられぬ用心なり。城郭をかまへ、堀をほり、敵をよせぬ心持也。敵をきるにはあらず。卒尔にしかけずして、手前をかまへて、敵にきられぬやうにすべし。故に先づ構をはじめとする也。

『兵法家伝書』進覆橋、pp.10-11.

も重視していたものがある。それは心の問題である。心の問題についてだけは、二人とも一致している。

二人ともそれぞれの伝書において、平常心について述べている。まず武蔵は、理想的な心として「常の心」というようなことを言う²⁶⁵。しかし武蔵はこれ以上理論的なことは述べない。宗矩は逆に、沢庵の教えを受けつつ理論的に詰めていく。同じように「常の心」つまり「平常心」のことをいい、これに対して病^{やまい}という概念を設定する。この病とは何かというと、何ものかに止まる心、何ものかにとらわれる心のことをいい、これが身体に悪影響を与えるとして嫌う。例えば、勝とうと一途に思うのも、兵法（剣術）をうまく使おうと一途に思うのも、習ったことを存分に発揮しようと思ふのも、心がそのことに止まっているのでこれは病である。こういった何ものかに止まる心、とらわれる心は、自分の太刀先に影響を与えるものとして柳生では戒められている²⁶⁶。そういう状態ではなく、病を取り除いた平常心ということを経験的な心^{こころ}のありようとして力説するわけである。ただしこれは常のままの心では実はない。病にはかかる。誰でもかかる。日本刀をもって相手と立ち合って病にかからない人はいない。そういった病を取り除いた状態が平常心だということを言う。病になっても病に陥らない境地が大切だということである²⁶⁷。

次に、二人が理想的な心をどう説明しているかということを見てみると、武蔵は、心を真ん中に置きなさい、流動自在な心の状態を保ちなさい、その流れが一瞬も止まらないように注意しなさいというようなことを言う²⁶⁸。これでは何を言っているのか分からないが、武蔵はこれ以上理論化しようとはしない。宗矩も同様のことを言うが、これをさらに理論武装していく。まず大きな意味での心^{こころ}を、「神」「心^{しん}」「気^き」の三つに細分化する。一番中心にある最も大切な心^{こころ}を「神」と書いて「しん」と読ませる。日本人は大切な心をいうときにこの「神」の字を使う。精神といった場合などがその例である。神は心^{しん}を使い、さらにこの心^{しん}は気^きをつかうという。「神→心→気」といった関係である。心^{しん}は気を召しつかい神のために外に働き掛けるのであるが、心^{しん}が止まるとは病になるので良くない²⁶⁹。しかし放しっぱなしにしていると統制がとれないので一番大切な心^{しん}をコントロールすべき神は一つのところへ留めておきなさいともいう。その神をどこに留めるかというとき神妙剣に置けというようなことをいう²⁷⁰。この神妙剣とは身体の部分であって、太刀をどう振っても太刀

²⁶⁵ 兵法の道におゐて、心の持ちやうは、常の心に替る事なかれ。

『五輪書』水之巻、p.43.

²⁶⁶ かたんと一筋におもふも病也。兵法をつかはむと一筋におもふも病也。習のたけを出さんと一筋におもふも病、一中略 - 何事も心の一すぢにとゞまりたるを病とする也。

『兵法家伝書』殺人刀、p.51.

²⁶⁷ 心の病皆さつて、常の心に成りて、病と交りて病なき位也。

『兵法家伝書』殺人刀、p.55.

²⁶⁸ 心をまん中におきて、心を静かにゆるがせて、其ゆるぎのせつなも、ゆるぎやまぬやうに、能々吟味すべし。

『五輪書』水之巻、p.43.

²⁶⁹ 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。此心又気をめしつかふ也。気をめしつかひ、神の為に外にかけ、此心が一所に逗留すれば、用がかくる也。然るによりて、心を一所にとゞめぬ様にするが、簡要の事也。

『兵法家伝書』活人剣、pp.70-71.

²⁷⁰ 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

が必ず戻ってきて納まる²⁷¹ところ、つまり臍の回り五寸四方の²⁷²ことで、これは武道でよくいうところの臍下丹田とかハラの^{こころ}ことである。ここに一番大切な心であるところの神を置くわけであるから、身体^{こころ}のその部分も必然的に発達してくる。したがって日本の武術で理想的な体型は、このハラの部分が張った布袋型の三角形の体型である。肩の張った逆三角形を理想とする西洋の身体感覚とは全く逆である²⁷³。

次に、では身心の統合のさせ方をどう考えているかということに注目してみると、これについては難解な問題を多く含んでいるが、武蔵も宗矩も同様のことを言っている。武蔵は、身が静であれば心は動、身が動であれば心は静である状態が理想である²⁷⁴、宗矩は「心と身に懸待ある事」として心が待（冷静に相手の状況を観察しつつ待っている状態）であれば身は懸（激しく相手に懸かっていく状態）に、心が懸であれば身は待にすることが理想であるとしている²⁷⁵。武蔵も宗矩も身体と心の統合のさせ方について、逆対応にすることを説いている。このことについては源了圓氏²⁷⁶などが指摘するところでもある。近世初期の武においては、解決しなくてはならない最重要の課題は心の問題であったわけであるが、これを前の時代とは違って禅とのかかわりで解決するのがこの時代の主流である。この時代、禅とのかかわりの中から、洗練された心法論、心身関係論が展開されていた。

武芸の心身論に影響を与えたものとして、能楽などの芸道の存在がある。柳生家も能の^{こんぼる}今春家と親交があった。実は能楽は武術が禅と関係をもつ以前に、鎌倉時代から室町時代にかけて既に禅を取り入れていたようである。従って、こちらからの影響といったものも当然考えられる。このあたりの身心論に関する思想的な流れについては、現在のところ学会においてまだ明らかにはされていない部分で、今後の研究成果がまたれるところである。

VI. 二つの心 ～おわりにかえて～

武術・武芸は基本的に、自らの身を守り、敵を倒すための身体技術である。

敵と対した際、特に剣術の場合には日本刀のような優れた武器をもって敵と向き合うのであるから、心が乱れるのが普通である。これを柳生などでは病といったが、この乱れた心が身体に多分に影響を与えることから、心法論が高度に発展したということである。ト

手足にあらはれて、軍に花をさかする也。

『兵法家伝書』活人剣，p.70.

²⁷¹ 我身に神妙剣とさす所あり。 - 中略 - 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。

『兵法家伝書』活人剣，p.69.

²⁷² 柳生十兵衛三厳著『月の抄』には、「太刀のおさまる所なり、へそのまはり、五寸四方なり」と記されている。

²⁷³ この辺りについては、前林清和氏の研究に詳しい。

前林清和『武道における身体と心』日本武道館，pp.135-316，2007.

前林清和『近世日本武芸思想の研究』人文書院，p.338，2006.

²⁷⁴ 静かなる時も心は静かならず、何とはやき時も心は少しもはやからず、
『五輪書』水之巻，p.43.

²⁷⁵ 心をば待に、身をば懸にすべし。 - 中略 - 心は懸に、身は待と云ふ也。

『兵法家伝書』殺人刀，pp.36-37.

²⁷⁶ 源了圓『文化と人間形成』第一法規出版，pp.103-104，1982.

伝や武蔵、宗矩は、この心を問題として、必死にその解決に腐心した。それがこれまで本稿で書き綴ってきた心法論である。

しかし武芸の修行の中で武士は、もうひとつの心を求めた。つまり、人としていかに立派であるかという心の問題である。

近世つまり江戸時代の治世になると、武士は士農工商の四民の最上位で国を治める為政者となる。戦国の乱世であれば、冷静に心を動かさず人を斬れる武人が最高の身心統合を実現した戦人であったが、この人が治世において人の上に立ち世を治められるかという話は別である。人の上に立つべき人格を備えていなくてはならず、そういった意味での心を要求されるようになっていった。

武芸には二つの精神性の方向があったということである。

このことについては既に 20 年以上前に、中林信二氏が指摘している²⁷⁷。中林氏は前者を芸道的・求道的精神性といい、後者を倫理・道徳的精神性と言った。

武芸には、こういった二つの精神性の方向があったが、こういった心の問題は、単に心の問題としてだけ解決しても武芸としては意味がない。非常に高い精神性を獲得した禅僧も、剣をもって人を斬ることはできない。武術としては、技術と精神は同時に修行する必要があるということである。

よく西洋は身心二元論で東洋は身心一元論であるという論説を目にするが²⁷⁸、私はこれをもって日本武芸の身心観を十分に理解することはできないと考えている。日本の武芸の場合、身体に対して心という区別は歴然としてある。しかしこれを切り離して考えることが出来ないことを武芸者は経験的に知っており、これを同時に解決しようとするのが武芸における思考形態である。身心相関的二元論²⁷⁹とってよいかもしれない。

修行の中で、身体と二つの心を包括的に同時に鍛錬し高めていき一致させることが、日本武道の最大の特徴である。こういった思考を基に修行し得られた理想的な身心の状態を、象徴的に身心が一の如くという意味で「身心一如」と言っている。

本論においては、武の三つの意味がそれぞれの時代に適合していたこと、中世は弓が、近世は剣が、近現代は柔が主導してきたことを把握した上で、武の文化性の中でも特に重視

²⁷⁷ 中林信二『武道論考』中林信二先生遺作集刊行会, pp.77-84, pp.200-213, 1988.

²⁷⁸ 例えば、樋口聡氏は「しばしば、西洋的心身二元論に対する東洋的一元論などと言われることがある」ということを指摘し論を展開している。

樋口聡：東洋的身体論の試み：西洋と東洋の相克。体育哲学研究，第 38 号，pp.105-108, 2007.

又、前林清和氏は、自著の中で西洋的心身二元論に対して東洋的心身一元論ということ述べている。デカルト以来の精神と身体（物質）は本来的に異なったものであるとする二元論に対して、この場合の一元論は天地万物が全て「気」からできているという東洋思想のことをさす。つまり心も身体も「気」からできており元は同じという考え方で、生成論的に一元論ということであり、この論説自体に間違いはない。しかし、この視点では武芸の身心観は十分に説明できないと筆者は考えている。

前林清和『身体と心』日本武道館，p.311，2007.

江田昌佑監修『スポーツ学の視点』昭和堂，p.26，1996.

身体運動文化学会編『スポーツと健康』道和書院，p.16，1996.

²⁷⁹ 湯浅泰雄氏が、心身分離的二元論に対して心身相関的二元論という言葉を使っている。湯浅泰雄『気・修行・身体』平河出版社，pp.62-70，1988.

されるべき身心の問題は、通常近世において成熟したとされているが、実はもう少し前の中世後期に既に確認できること、さらにその時代に論じられた心法論の様相について、武道史全体を俯瞰した立場から序説として論じてきた。今回、私が取り上げたのは、近世初期までのト伝、武蔵、宗矩の心身関係についてであるが、これは中林のいう二つの精神性のうち前者、芸道的・求道的精神性にウェイトがある。今後更に、ト伝の様に神から授けられるという極意獲得のスタイルから、禅的な克己のスタイルへの変遷、更にこれがどのようにして倫理・道徳的精神性の問題を含んで発展していくのか、等について解明していくことを今後の課題とし、本論の締めくくりとしたい。

武道史における神授の思想について

（武道学研究第 49 巻第 1 号掲載）

酒井 利信（筑波大学）

Regarding the Concept of Divine Gifts in the History of Budo

Numerous researches have been made in the field of budo studies concerning the Body and Mind Theory. These previous researches point out that the influence the religion has in the Body and Mind Theory of the early modern period budo, was actually the Zen Buddhism's "Doctrine of Self Discipline."

This research, through the use of the prior research conducted by this author on the ideology of the sword, reveals another side to the history of budo previously unexplored by aforementioned scholars. This research will also delve into the significance, background, and circumstantial formation of the concept of budo throughout the principle countries of the far east, namely Japan, China, and Korea.

The results are as follows:

- The concept of "Divine Gifts," or divinely-granted power, can be seen in the process of acquiring secret teachings from the most distinguished swordsmen in the Muromachi period of the Middle Age, and yields a thread of commonality, as stated below:

- 1) Ascetic prayer at Shinto shrines
- 2) Penance as a prerequisite
- 3) Acquiring divine gifts through dreams

- The techniques of getting divine gifts or power find their place in the Shinto world where sorcery can eliminate evil. These techniques affect both the external and internal side of a twofold reality, where the killing of an actual enemy is correlated to eliminating the evil present in one's own mind.

- In the sorcery in swordsmanship the connection between the sword and the divine is important, and this connection was authorized by the mythical imagery.

- The conceptual roots of the sacred sword were thought to originate in the kingdoms of Wu and Yue during the Spring and Autumn periods in ancient China.

- The concept of a sacred sword to vanquish evil (Bi Xie Sword for the extermination of evil) was first put into practice with the sword use in the Chinese Taoist rituals. These concepts then spread to Korea, as represented in the practices of the Hwarang, and later to Japan, further expanding upon the connected lineage amongst the three Far East Asian countries.

- The manner in which a sword's sanctity was recognized followed ancient China's Tian Ming Ideal (Mandate of Heaven), where stars were sacred and sanctified the sword through direct inscription. This practice was subsequently seen in the Korean Hwarang, where it was believed that through such sanctification a sword could channel down mysterious powers from the stars or from Taoist gods, and in ancient Japan, where the mythical imagery that a sacred sword itself was brought down to Earth by deities was formed. This cites a particular transition from corporeal thinking to abstract thinking.

- The concept of a sorcery sword with divine gifts was formed in a flow of thinking stemming from ancient Korea and later connecting to the Japanese sword ideology. This seemingly absurd belief in divine gifts was not as widespread in ancient China where precise and rational thought was preferred, as opposed to Korea and Japan that had predispositions toward abstract thinking.

I はじめに

文献学的手法による武道学が大きく歴史研究²⁸⁰と思想研究²⁸¹に分かれるとすると、後者の花形は何といっても心身関係論あるいは心法論といわれる心と身体の問題を取り扱った研究であるといつてよい。これについては源了圓がその著『文化と人間形成』の中で展開した心法論²⁸²あるいは湯浅泰雄の心身関係論²⁸³あたりを嚆矢として、多くの学者が非常に穿った研究成果を学会に提出している²⁸⁴。これらはいずれも時代的には主に近世期の剣術に注目し、史料としては当期剣術論のバイブル的存在であった『兵法家伝書』²⁸⁵や『不動智神妙録』²⁸⁶『五輪書』²⁸⁷あたりを中心に広く近世全般の史料を取り扱っている²⁸⁸。武道が文化として成熟し洗練された理論を構築したのは近世期であることは確かであり、またこの時代の武を主導したのは剣であることから²⁸⁹、主に近世剣術の史料が取り扱われてきたことは妥当であると考えられる。これら先行研究における重要な論点として、いずれも近世武芸における心身関係論、心法論に禅の影響が多分にあったことを指摘している。近世武芸における禅思想の影響は、もはや学会において定説といつてよい。更に深い考察と

本文註

²⁸⁰ 武芸流派・人物・技術等に関する歴史的考察を指す。

²⁸¹ 「思想」(ideology, thought) という用語の概念は難しいが、その時代々々の人々が「考えてきたこと」と理解して論を進める。また本論は、この思想を時間軸を念頭に入れて考察し武道史の中に位置付けるもので、正確には思想史に関する論考である。

²⁸² 源了圓：文化と人間形成，第一法規出版，1982

²⁸³ 湯浅泰雄：気・修行・身体，平河出版社，1986

²⁸⁴ 主な研究成果としては、以下のものがあげられる。

大保木輝雄：武の素描，日本武道館，2000

湯浅晃：武道伝書を読む，日本武道館，2001

前林清和：近世日本武芸思想の研究，人文書院，2006

前林清和：武道における身体と心，日本武道館，2007

佐藤鍊太郎：禅の思想と剣術，日本武道館，2008

寒川恒夫：日本武道と東洋思想，平凡社，2014

²⁸⁵ 柳生宗矩：兵法家伝書，寛永9年(1632)

²⁸⁶ 沢庵宗彭：不動智神妙録，年代不詳

²⁸⁷ 宮本武蔵：五輪書，正保2年(1645)

²⁸⁸ 取り扱っている史料としては、以下のものがあげられる。

沢庵宗彭：太阿記，年代不詳

古藤田俊定：一刀斎先生剣法書，寛文44年(1664)

小出切一雲：夕雲流剣術書，貞享3年(1686)

佚斎樗山：天狗芸術論，享保9年(1729)

藤原敬信：免兵法之記，年代不詳（文化・文政以降）

白井亨：兵法未知志留辺，天保4年(1833)

森景鎮：剣法撃刺論，元治元年(1868)

²⁸⁹ 中林信二は、次のように述べる。「一つには朱子学を中心とする儒教思想を、いま一つには弓馬をはじめとする武芸を、この二つが近世武士教育の大きな柱となり、剣術は武芸の中でも終始もっとも中心的なものとして奨励された。」

中林信二：武道のすすめ，中林信二先生遺作集刊行会，p.47，1987

して前林清和は、「悟り」を目的とした修行における身体性の重視を指摘し、これが「克己の思想」による解決法であるという非常に穿った知見を提出している²⁹⁰。

これらの研究業績は、日本武道における文化的独自性の一端を明らかにしたものであり、その影響力は日本国内にとどまらず海外におけるジャパノロジー領域において大いに関心がもたれるなど、その貢献度は高い。

本稿は、これら先学の研究成果に敬意を表しつつ、筆者のこれまでの研究業績²⁹¹を総覧す

²⁹⁰ 前林は、克己の思想について以下のように述べている。「神仏に頼るという次元を超えて、克己による解決法を禅に見いだしたところに武道の優秀性がある。」

前林清和：武道における身体と心，日本武道館，p.41，2007

²⁹¹ Toshinobu Sakai: Ideology of the Sword : A Spiritual History of Japanese Culture, Nippon Budokan, 1～252, 2014

酒井利信：武道史における身心論序説，筑波大学体育科学系紀要，35，1～15，2012.3

Szakai Tosinobu: A Japan kendo története. Forum for Budo Culture, 1～192, 2014.3.4 (Hungarian)

酒井利信：刀剣の歴史と思想，日本武道館，1～341，2011

酒井利信著・アレック・ベネット訳：英訳付き日本剣道の歴史 A Bilingual Guide to the History of Kendo, スキージャーナル，1～351，2010

酒井利信：刀剣の精神文化論，現代スポーツ評論，21，創文企画，114～119，2009

酒井利信：鹿島の剣における一の太刀に関する一考察 - 『兵法自観照』他吉川家文書を中心に - ，身体運動文化研究，14・15-1，1～14，2009

酒井利信：日本神話における武について-水とかかわる生成の呪術，火にかかわる辟邪の呪術 - ，武道学研究，41-1，1～15，2008

酒井利信：刀剣観にみる剣術の宗教性，武道と宗教，天理大学体育学部編，70～91，2006

酒井利信：記紀神話にみられる弓矢について，武道学研究，39-2，1～5，2006

酒井利信：日本精神史としての刀剣観，第一書房，1～404，2005

酒井利信：剣術の参籠開眼における夢について，身体運動文化研究，11-1，13～21，2004

酒井利信：刀剣の呪術性について - 古代における『うけい』を中心に - ，いばらき健康・スポーツ科学，22，9～17，2004

酒井利信：刀剣観にみる日本人の精神性，武道精神とスポーツ精神（上），財団法人大倉精神文化研究所，209～237，2003

酒井利信：武道と刀剣観，武道文化の探求（入江康平編著），不昧堂，29～35，2003

酒井利信：剣の観念，剣道の歴史，全日本剣道連盟，47～53，2003

酒井利信：新当流における刀剣観について-『兵法自観照』を中心に-，武道学研究，35-3，9～20，2003

酒井利信：剣の観念にみられる对待の論理，身体運動文化研究，10-1，15～25，2003

酒井利信：三種の神器に関する研究 - 『剣の観念』の中世的展開 - ，武道学研究，36-1，1～20，2003

酒井利信：神の象徴としての刀剣 - 神社信仰にみる刀剣観を中心に - ，身体運動文化研究，9-1，1～12，2002

酒井利信：古代東アジアにおける『剣の観念』 - 泰阿から師霊、その呪術の系譜 - ，武道学研究，33-3，51～61，2001

酒井利信：古代中国道教における刀剣観について，清真学園女子短期大学紀要，6，107～125，2000

酒井利信：刀剣の思想，身体教育のアспект（身体運動文化学会），道和書院，81～86，1998

酒井利信：刀剣観にみる日本人の精神性，武と知の新しい地平（身体運動文化学会），昭和

ることにより上記先学とは別の側面を明らかにし、更にその思想の内容および思想的背景、思想形成の経緯を東アジア三国の思想範囲において論じようとするものである。

より具体的には、時代的に先行研究においてあまり言及されてこなかった剣術流派草創期にあたる中世室町時代の傑出した剣術家に先ずは焦点を当てる。この時代の武芸については、流派を創始したような天才の人物本人が書き残したものは、技名を列記した目録のようなものが大半であり、彼らの思想を窺い知ることのできる史料はほとんどない。文献学的には限界があり、先学においてこの時代を論じてこなかった理由もここにあるが、本論においては剣術草創期の事柄を語る後世の近世武芸伝書を取り扱う。そこに書かれていることが史実であるかどうかということについては慎重に考察すべきであるが、近世期に生きた人たちが前時代をどう考えていたかという彼らの思想を窺い知ることができる。その意味では本稿において述べようとするのは、中世室町時代の剣豪に関する近世の人たちの思想についてである。ここに近世における禅思想を基盤とした克己の思想とは別の顔が潜んでいる。結論を先取りしていうと、武道²⁹²史の中で、先学が盛んに論じてきたひとつ前の時代に、神道的世界観を基盤とした「神授²⁹³の思想」があった。

堂, 76~95, 1998

酒井利信: 刀剣文化受容に伴う古代信仰の変化について, 武道学研究, 31-2, 40~54, 1998

酒井利信: 古代中国における刀剣観に関する一考察 - 漢代以前の歴史書・小説を中心に -, 倫理学, 15, 11~26, 1998

酒井利信: 古代における刀剣の属性に関する一考察, 身体運動文化研究, 3-1, 1~14, 1996

酒井利信: 刀剣観分析における理論構築について - 構造主義の立場より -, 筑波大学体育科学系紀要, 18, 63~73, 1995

酒井利信: 刀剣観における神話的イメージの位置づけに関する一考察 - 構造主義的視点による近世剣術伝書の分析 -, 武道学研究, 27-3, 12~22, 1995

酒井利信: 『水月問答』にみられる刀剣観に関する一考察, 身体運動文化研究, 1-1, 33~39, 1994

酒井利信: 新陰柳生流にみられる刀剣観に関する一考察, 倫理学, 9, 57~66, 1991

酒井利信: 近世初期における刀剣観に関する一考察, 武道学研究, 24-3, 26~34, 1991

酒井利信: 中世における刀剣観に関する一考察 - 軍記物語を中心に -, 武道学研究, 23-1, 36~44, 1990

酒井利信: 日本における刀剣思想の形成に関する一考察 - 中国との比較から -, 武道学研究, 22-1, 12~21, 1989

²⁹² 武を総括する概念として、時代により武術・武芸・武道といった様々な用語が使用されてきたが、ターミノロジー研究の立場からこれらを厳密に使い分ける必要があることを理解した上で、本論においてはこれらを俯瞰した立場から論じるため、便宜上総合して「武道」の用語を使用する。

²⁹³ 「神授」とは「神からさずかること」という意味であり、他に類似するものとして「神助」(神のたすけ)、「神佑」(神のたすけ)、「天佑」(天のたすけ)、「天啓」(天のみちびき)といった用語があげられるが、本論の論旨から勘案して「神授」の用語を使用する。

「神授」という用語は、特に武道学において学術的に定着しているとは言い難いが、本論においては日本及び朝鮮文化史において優れた業績をもつ三品彰英の使用例に倣っての使用である。

新村出: 広辞苑, 岩波書店, 第六版, 2008, 参照。

諸橋轍次: 大漢和辞典, 大修館書店, 1976, 参照。

三品彰英: 日本神話論, 三品彰英論文集第一巻, 平凡社, p.292, 1970

更に神道的な神授の思想は、刀剣の思想と密接にかかわってくる。本稿は、筆者が継続的に積み上げてきた刀剣思想に関する研究成果を拠り所として、武道史における神授の思想について東アジア三国をまたにかけた大きな視座で理論構築を試みる。

尚、筆者が提出してきた刀剣思想に関する知見のうち、本論において理論構築していく上でまずは理解しておくべき要点を以下にあげておく。

- ・刀剣の思想とは端的に言うと、刀剣を単なる武器としてではなく神聖なものとしてみる思想である。
- ・片刃の刀より諸刃の剣をより神聖視する。これを「剣の思想」としておく。
- ・東アジア三国にまたがる剣による辟邪の呪術の系譜がある。

Ⅱ 中世室町期剣術における神授の思想

まずは剣術流派草創期にあたる中世室町時代の傑出した剣豪について注目する。

剣術には三大源流とその系統がある。つまり、一つ目として愛洲移香斎久忠が創始した陰流を源流とし、その後上泉伊勢守信綱の新陰流、柳生宗厳が継承した新陰柳生流（正式には新陰流²⁹⁴）へと伝わる流れ。二つ目として飯篠長威斎家直が創始した天真正伝香取神道流から、鹿島の太刀と結合して塚原ト伝の新当流へと流れていく系譜。三つ目として中条兵庫頭長秀が創始した中条流から、伊藤一刀斎景久の一刀流へと流れていく系譜である²⁹⁵。

このうち愛洲移香斎久忠と上泉伊勢守信綱、飯篠長威斎家直、塚原ト伝の4人に共通した要素を含む伝説が伝えられ、近世の剣術書等に記されている。

まずは愛洲移香斎久忠についてみていく。愛洲移香斎は享徳元年(1452)に生まれ天文7年(1538)に没しており、室町時代に活躍した剣豪である。水軍に長じた伊勢愛洲氏の出で、定かではないが九州や関東さらには明国沿岸にまで遠征したとも伝えられている²⁹⁶。正徳4年(1714)に天道流の日夏繁高が著した『本朝武芸小伝』²⁹⁷あるいは天保14年(1843)に青山敬直・羽鳥輝清等が編纂した『新撰武術流祖録』²⁹⁸には、九州日向の鶴戸神宮の岩屋に参籠し、霊夢により極意を得て愛洲陰流を創始したという内容が記されている。参籠修行をしたのは長享2年(1488)移香斎が36歳の時であり²⁹⁹、また晩年には再び日向を訪れ鶴戸神宮で神職を務め日向守を称したとも伝えられている³⁰⁰。

次に上泉伊勢守信綱は、詳らかでないが永正5年(1508)に生まれ天正10年(1582)に没したという説があり、室町時代から晩年安土桃山時代を生きた人物である。若い頃には鹿島の剣術との交流があったとも伝えられ、後に陰流の奥義を継承し新陰流を名乗っている。史実かどうか定かでないが前出の『本朝武芸小伝』に、京都の下鴨神社に参籠して修行し、霊夢によりかつて義経が奉納した伝書を得たことが記されている。

²⁹⁴ 一般的に新陰柳生流あるいは柳生新陰流と言われているがこれは俗称で、正式名称は新陰流である。

²⁹⁵ 中林信二：武道のすすめ，中林信二先生遺作集刊行会，p.30，1987，参照。

²⁹⁶ 加来耕三：日本武術・武道大事典，勉誠出版，p.111，2015，参照。

²⁹⁷ 日夏繁高：本朝武芸小伝，正徳4年(1714)，享保元年(1716)刊行，筑波大学蔵。

²⁹⁸ 武道書刊行会：新編 武術叢書（全），人物往来社，1968，所収。

²⁹⁹ 富永堅吾：剣道5百年史，百泉書房，p.40，1972，参照。

³⁰⁰ 加来耕三：日本武術・武道大事典，勉誠出版，p.111，2015，参照。

飯篠長威斎家直は、これも不明な点が多いが一説によると元中4年(1387)に生まれ長享2年(1488)に没したとされており、鎌倉時代末期から室町時代に生きた剣豪である。下総香取郡の郷土の出であり、香取神宮を中心に発展する天真正伝香取神道流を創始する。近世初期の寛永19年(1642)に柳生十兵衛三厳が著した『月の抄』³⁰¹や前出『本朝武芸小伝』、『新撰武術流祖録』、時代が下がった文化元年(1861)にト伝入道高珍が著した『天真正伝新当流兵法伝脉』³⁰²に、長威斎の参籠修行について書かれている。これらを総合すると、鹿島・香取両神宮に一定の期間³⁰³祈願し、満参の日に夢中に神伝を得て極意を獲得し自流を創始したという内容である。

最後に塚原ト伝について見ていきたい。ト伝は、延徳元年(1489)に生まれ元亀2年(1571)に没している。室町時代に名を馳せた剣豪であり、鹿島神宮を中心とした特異な剣の文化が生み出した天才である。仁徳天皇の頃(5世紀前半)、国摩真人という人が鹿島神宮のご神域である高天原に祭壇を築いて日夜祈祷した末に神妙剣という極意を祭神タケミカヅチから授かった³⁰⁴。これも参籠修行による極意の獲得である。以後この技術を鹿島神宮の神官たちが伝えてきた。これを鹿島の太刀といい、時代が下がるにつれ鹿島上古流・鹿島中古流と称してきた。ト伝は幼名を朝孝といい、鹿島神宮の神職でこの鹿島の太刀を代々伝承してきた吉川家に生まれ、実父である覚賢から鹿島中古流を伝えられる。次男であったために後に塚原家に養子に出るが、養父が天真正伝香取神道流の遣い手でありそこで神道流をも仕込まれる。幼少より剣の英才教育を受け、若くから剣術に長けており多くの武勇伝をもつ³⁰⁵。ト伝は生涯で3回、20歳前後・40歳前後・70歳前後に廻国修行に出ており、彼の武勇伝のほとんどが1回目の廻国修行のことであったと言われている。1回目の廻国修行から帰国後、参籠修行に入り「一の太刀」の極意を得たと伝えられている。このことについてト部常香が文政12年(1829)に著した『鹿嶋新当流剣術正統略伝』には以下のように記されている。

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

³⁰¹ 今村嘉雄：日本武道大系，第一巻，同朋舎出版，1982，所収。

³⁰² 今村嘉雄：日本武道大系，第三巻，同朋舎出版，1982，所収。

³⁰³ 『月の抄』には37日間、『天真正伝新当流兵法伝脉』には一千日と記されている。

³⁰⁴ 国摩真人について『鹿嶋新当流剣術正統略伝』には、以下の様に記されている。

其元天兒屋命十世ノ孫、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靈ノ神術ヲ以テ後世ニ伝シ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、当流唯授一人ノ極意トスル処也、(読点筆者)

ト部常香：鹿嶋新当流剣術正統略伝，文政12年(1829)，吉川家文書

³⁰⁵ 『ト伝百首』には、17歳で真剣勝負に勝って以来、真剣での試合を19度、戦場での働きが37度、一度も不覚をとらず、矢傷6ヶ所以外に傷一つ受けて、討ち取った敵が212人であったということが述べられている。

加藤相模守信俊：ト伝遺訓抄(別名『ト伝百首』)，天明6年(1786)

今村嘉雄：日本武道大系，第三巻，同朋舎出版，1982，所収。

ドモ其極意ヲバ悟リガタカリシーツ之太刀ノ妙理ヲ極メテ、当時無双ノ高手トナレリ、³⁰⁶ (読点筆者)

ト伝は幼い頃より剣術が達者であったが、なお元祖国摩真人から伝わる流儀を獲得しようと鹿島神宮に一千日参籠し、霊夢の神感により「一の太刀」の極意を授かったということである。同様の内容は、天保13年(1842)に新当流において唯授一人の称号を授与された大月関平が当流の真髓を書き記した『兵法自観照』³⁰⁷にも記されている。

上記4つの事例はいずれも参籠開眼伝説といわれるもので、主に中世室町時代に活躍した剣豪が極意を獲得するプロセスを語るものである。既に明らかなように、いずれも同様の要素を含むパターンを持つ。つまり神社において参籠修行し、時には一千日もの苦行を経て、夢を介して神から極意を授かる、というものである。この極意獲得のプロセスは、先学において指摘された近世の禅的克己の思想とは全く趣を異にする、あくまでも最終的には神から授かる「神授の思想」であることが確認できる。

Ⅲ 神道的世界観における呪剣の思想

神授の思想には、神道的世界観が背景にある。このことは、上述の参籠開眼伝説において剣豪が参籠修行したのがいずれも神宮・神社であることから明らかである。神道とは、日本において古代から伝承されてきた自然神や祖先神への尊崇を中心とする民族信仰であり³⁰⁸、世界の古代宗教の多くがそうであるように呪術的性格が強い。

呪術とは辞書的に解釈すると、「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。 - 中略 - 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」³⁰⁹ということである。参籠開眼伝説に描かれている神授の技術は、いずれも超自然的存在である神の後ろ盾が前提としてあり、その意味で程度の差こそあれ呪術的技術観があったと言える。ここに剣の思想が大きく関わってくる。

このことが最も顕著に窺えるのが塚原ト伝である。『兵法自観照』や『鹿嶋新当流剣術正統略伝』等に記されている内容あるいは鹿島郷土史研究家の研究成果等³¹⁰、諸々の状況から判断してト伝の参籠開眼伝説および神授の技術の史実としての信憑性は、他の3人の事例と比べて高いといえる³¹¹。ここからはト伝を中心に論を進めていきたい。

神授の技術であるト伝の「一の太刀」については早くから失伝していたと考えられ、具体的技術の詳細は全く分かっていないが、『兵法自観照』には、鹿島の太刀の元祖である

³⁰⁶ ト部常香：鹿嶋新当流剣術正統略伝，文政12年(1829)，吉川家文書

³⁰⁷ 大月関平：兵法自観照，天保13年(1842)，吉川家文書

³⁰⁸ 新村出：広辞苑，岩波書店，p.1459，第六版，2008，参照．

³⁰⁹ 新村出：広辞苑，岩波書店，p.1342，第六版，2008

³¹⁰ 芝村哲三：大月関平伝 剣聖塚原ト伝の系譜，東京経済，2000

矢作幸雄：無敗の剣聖 塚原ト伝，講談社，2011

³¹¹ 塚原ト伝以外の伝説については史実としての信頼性という点において疑わしい点も多く、間違いを恐れず言えばト伝の史実を雛形に英雄伝説が後年創り出された可能性も考えられる。この辺りは今後の課題である。

国摩真人が「鹿嶋大神ノ御劔師霊ノ神術」³¹²を得ようとして参籠修行の末に獲得した極意が後世の一の太刀であると述べられており、また「一津之生太刀者、一中略一神代附属之霊劔之正脈而」³¹³とも記されている。この場合の霊劔は師霊劔と解して間違いない。師霊劔とは、後に詳述するが草薙劔と共に神代二大霊劔と言われるもので、武神タケミカヅチのもつ劔あるいは分身とされるものである。上記の記述から、一の太刀が神代の師霊劔の霊力を正統に継ぐものであり、この霊劔を使う技術であるという観念が確固としてあったと言える。ここに劔を神聖視する「劔の思想」との接点がある。

一の太刀は、武神タケミカヅチと密接に関係する神代霊劔を自らの太刀と同一視し、これを使っていると観念する技術である点で呪術的であるといえる。

一の太刀については不明なことが多すぎるが、他にト伝が創始した新当流の技術には非常に呪術性の強いものがある。このことが分かりやすい事例として、『兵法自観照』に「不開伝霊劔呪振太刀大秘書」³¹⁴というものが収められており、ここに霊劔呪振太刀という技術について記されている。

夫霊劔呪振の太刀と申は、即武甕槌太神の師霊劔御事を奉_レ申也、呪振の刀と申事は、伊弉諾尊、伊弉册尊の黄泉国へ降賜時、進行玉ふ時、八ツの雷向へ来時、帯る劔を抜て呪振賜八雷恐て小るや、是呪劔を振起源也、云々、³¹⁵

霊劔呪振太刀はタケミカヅチの師霊劔のことであり、この呪劔を振る技術はイザナギがイザナミ（火神を産んだことにより亡くなった）のいる黄泉国（死者の国）を訪れた際に邪悪な雷神を劔を振って呪術的に追い払ったことに起源がある、という内容である。ここで注目しておきたいのは、この技術は劔を使った呪術であるということ、そしてその劔はタケミカヅチの師霊劔と同一視されているということ、さらに神話（黄泉国神話）を援用して論じていることである。神話の問題は、後に焦点化して論じる。

更に『兵法自観照』はこの技術について、次のようにも述べる。

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_ヲ一払_フニ軍災_ヲ一、³¹⁶

霊劔呪振太刀は、ここに居ながらにして刃に血ぬらずして敵を制する技術つまり呪術であり、これは逆神あるいは軍災と表記される邪悪を排除する「辟邪³¹⁷の呪術」である。

更に新当流におけるこの辟邪の呪術は、辟邪の対象を実際の敵のみならず自らの内面にも向ける。『兵法自観照』には「内に私欲奸佞の心敵を亡し、外に邪悪暴逆の賊徒を誅し」³¹⁸と記されており、「我も斬り彼も斬る劔」とでもいうべき呪劔による辟邪の内外二方向性

³¹² 註 25 参照。

³¹³ 大月関平：兵法自観照，吉川家文書

³¹⁴ 大月関平：兵法自観照，吉川家文書

³¹⁵ 大月関平：兵法自観照，吉川家文書

³¹⁶ 大月関平：兵法自観照，吉川家文書

³¹⁷ 邪を辟（さ）けるという意味。

³¹⁸ 大月関平：兵法自観照，吉川家文書

が認められる。近世剣術において心法論が述べられるのは、生死の境における真剣勝負において揺れる心が自らの命にかかわることを剣術家はよく知っており、これを解決すべき喫緊の課題としたためであるが、この問題を呪剣により呪術的に解決しようとする思想がここには窺える。

愛洲移香斎や上泉伊勢守、飯篠長威斎らが参籠修行により得た神授の技術の呪術性については、それが史実であるかどうかも含めて慎重に考察する必要があるが、塚原ト伝の技術については、以上のことから勘案して相当に高い呪術性を有していたと考えてよい。このことはト伝の生家である吉川家が鹿島神宮でト占を専門とする神職の家柄であり³¹⁹、血筋がそもそもシャーマンであることから裏付けられる。

以上、ト伝に表徴される神授の技術は、神道的世界観を背景とするものであり、辟邪の呪術性を有し、その呪術は「我も斬り彼も斬る」内外二方向性をもつものであったことが確認できた。

IV 剣の神話的イメージ

実際の剣術において、使っている太刀は単なる武器ではなく神との関係を強くもつ呪剣であると観念することによってト伝などの神授の技術は成り立っているが、この呪剣と神との関係を近世以前の剣術界においてオーソライズしているものは神話的イメージといわれるものである。神話的イメージとは、湯浅泰雄がその著『歴史と神話の心理学』³²⁰の中で用いた概念であるが、筆者なりの解釈にそって説明すると、古代神話の中で語られたイメージであり、日本人の精神の奥底に脈々と生き続け、まるで心の遺伝子であるかのごとく後世の人々の思想に影響を与え続けているものである。剣術においても例外ではなく、神話的イメージの力が大きかったが故に、近世剣術伝書には実に多くの神話が引用され記述されている。

その一例として『本朝武芸小伝』には、以下のように記されている。

夫れ刀術は、武甕槌命・経津主命、十握剣を抜いて倒まに地に植て、其の鋒端に踞る神術に始る。³²¹

剣（刀）術は、タケミカヅチとフツヌシの神が十握剣を逆さまに地に突き立てその切っ先に座った神術に始まる、という国譲り神話を引用した内容である。剣術の起源を国譲り神話に求めようとするもので、剣術そのものを神話的イメージによりオーソライズしようとする記述である。

『兵法自観照』においても、一の太刀を述べる際に国譲り神話を引用している³²²。

³¹⁹ 鹿島のト部職は、鹿島神宮で毎年正月14日に行われる歳山祭で亀トを司る神職であり、ト占したその歳の吉凶は鹿島事触れが全国に伝えた。

此松久興編：剣聖の面影 塚原ト伝の生涯，塚原ト伝顕彰会，p.4，参照。

³²⁰ 湯浅泰雄：歴史と神話の心理学，思索社，1984

³²¹ 日夏繁高：本朝武芸小伝，正徳4年(1714)，享保元年(1716)刊行，筑波大学蔵。

³²² 『兵法自観照』「不開伝五部書鹿嶋太刀大根之巻」に、以下のような記述がある。

神史曰、武甕槌神降_ニ到出雲国伊那佐之小浜_ニ、拔_ニ十握剣_一ヲ逆刺立_レ于_ニ浪穂_一ニ、踞_ニ座

国譲り神話とは、以下のような文脈である。天上界である高天原の統治者である天照大神は、下界である葦原中国をも自分の子孫に統治させようとするが、天孫を降臨させるに先立ち、タケミカヅチ（『古事記』ではタケミカヅチとアメノトリフネの二神、『日本書紀』本文ではタケミカヅチとフツヌシの二神³²³）を葦原中国の支配者であるオホクニヌシに国を譲るよう交渉させるために派遣する。タケミカヅチは出雲国の伊那佐の小浜に降り立ち、持っていた十握剣³²⁴を波の穂頭に切っ先を上にして柄頭を地に突き刺し、尖った剣の先に胡坐をかいてすわりオホクニヌシに国譲りを迫った。結局息子であるタケミナカタとの力くらべに勝ち、国譲りを承諾させて復命した。以上が国譲り神話の概略であるが、タケミカヅチが剣の切っ先に座る描写は、この神が剣と一体である剣神であることを表現しており、この剣が後に劔霊剣と呼ばれることになる。

神話の中でタケミカヅチが次に重要な役割を担って活躍するのは、神武東征神話においてである。『兵法自観照』には、神武東征神話の引用もある³²⁵。

神武東征神話とは、神武天皇（カムヤマトイハレビコ）が日向を発ち東へと国土を平定し橿原宮で初代天皇として即位する過程を描いたものである。カムヤマトイハレビコは、天照大神が国譲りにより得た葦原中国に統治者として降臨させた天孫ホノニギの子孫とされており、神話上天照大神と血統的なつながりがあることになっている。神武は東征の最中、熊野の地で荒ぶる神の毒氣にあたり倒れてしまう。彼の軍隊もことごとく倒れてしまい、これで国土平定も叶わないかという窮地に、天上界でこれを見ていた天照大神がタケミカヅチに再度下界に降っていき神武を助けるように命じる。しかしタケミカヅチは天上界に居たまま、国譲りの際に使用した剣を高倉下という人間の夢を介して下界に降す。その剣の靈威により神武は正気を取り戻し、彼の軍隊も生き返り、さらに邪悪な神はこの剣を振るうまでもなく自然に斬り殺されていた。この剣を劔霊剣という。

ト伝の技術で非常に重要な位置を占めていた劔霊剣とは、この神話に語られる靈剣のことである。

神武東征神話は、武道史における神授の思想を考える上で非常に重要である。つまり注目すべき要素をいくつか含んでいる。先ず一つ目として、この剣が天上界の神から授けられたものであること。二つ目として、剣を振るうまでもなく邪神が倒されるといった非常にマジカルな描写がなされていること。つまり剣で実際に斬る技術ではなく呪術であること。更に邪神を排除する辟邪の呪術であること。三つめとして、夢を介しての神授であること

問^ト下^テ其^{ツルキ}ノ^ノ劔^ノ前^ノ其^ノ大国主神^上曰^ク云々、神代より今に、劔の座と云て祭りの事業、当社に在^ル、是^ヲ当伝深秘て伝、兵法劔術極無上一乃位、一乃太刀の位と伝也、（読点筆者）

大月関平：兵法自観照，吉川家文書

³²³ 『古事記』ではタケミカヅチにアメノトリフネを添えて遣わすたことになっており、『日本書紀』本文ではフツヌシが主神でありタケミカヅチを添えて派遣したことになっている。

³²⁴ 『古事記』では「十拳劔」、『日本書紀』では「十握劔」と表記し、握り拳十個分の長さがある立派な劔を指す普通名詞である。「劔霊劔」や「草薙劔」のような固有名詞ではない。

³²⁵ 橿原宮御宇、天皇東征、中国ノ神以^テ惡呪^ヲ放^ツ惡氣^ヲ、天皇及諸卒成^レ醉於氣悩病時、天隱山命告^テ天照大神^ニ、命^{ジテ}武神雷神^ニ曰、制^レ之武神雷神、即^ニ降^{シテ}自魂劔^ヲ、令^ニ天隱山神^ニ、獻^ニ天皇^ニ、得^テ之^ヲ与^ニ諸軍^ト、病悩平復^ス、衆悠伏^レ之詠歌喜^レ平^ニ天下^ニ、大月関平：兵法自観照，吉川家文書

があげられる。

夢については後に更に深い考察を試みるが、ここで特筆すべきは、神話の中で劔霊劔自体が神授の呪劔であったということである。

近世劔術伝書類には、劔霊劔とならび神代二大劔の一つとされる草薙劔についての記述も散見される³²⁶。

草薙劔とは三種の神器の一つであり、その由緒は天孫降臨神話の中で語られている。天照大神は、下界の統治者として天孫ホノニギを降すのに際し、八咫鏡・草薙劔（天叢雲劔）・八咫瓊曲玉の三つの宝を授けた、というのが天孫降臨神話の骨子である。この三つの宝を三種の神器として代々の天皇が受け継いで現在にいたっている。そもそも古代において天皇は呪術王であり、祭祀にあたって使用された呪具が三種の神器と考えられる。つまり三種の神器の一つである草薙劔も、神話上は天照大神から授かった神授の呪具である。

劔術における神授の呪劔の思想は、上記の様な神話の中で語られた劔の神話的イメージによりオーソライズされているといえる。

V 東アジア文化圏における思想形成の経緯

次に視座を中国・朝鮮を含めた東アジア三国に広げて、日本における劔の神話的イメージ形成の経緯について見ていきたい。日本と大陸の思想の接点は神武東征神話を例にあげて考えると分かりやすいが、ここではまず劔の思想のルーツを一気に原点にまで遡って論じていきたい。

劔を劔霊・宝劔として神聖視する思想は、古代中国春秋時代にあたる紀元前6世紀から前4世紀頃の呉越地方に始まると考えてよい。戦乱が絶え間なく続く春秋時代の中国大陆において戦いは戦車を使用するのが主流であったが、湖沼や河川が多い呉越地方はこれに適さず白兵戦が行われていた。その際使用されていたのが、諸刃の劔であった。戦における必要性から武器として非常に優れた劔が多く作られ、呉越の劔といえは有名であった。劔は、先ず武器としての実用性が優れていたことから神聖視され、多くの宝劔伝説が語られるようになった。その象徴的な存在として太阿の劔や干将莫邪といった宝劔があげられる。通常あまり読まれることはないが『越絶書』³²⁷や『呉越春秋』³²⁸といった漢籍にこれ

³²⁶ 近世劔術伝書類にみられる草薙劔に関する記述の事例を、以下にあげておく。

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、一中略一是劔の徳を表顕する所以なり。

古月真光：水月問答，文化8年(1811)，渡邊一郎氏蔵

そもゝゝ武士のはじまりをたづぬるに。ちはやふる神代乃むかし。天御中主尊天照大神。盟皇孫天津彦々火瓊々杵尊曰。天皇。八坂瓊く神璽く乃勾れるがごとく曲妙をもつて。天が下の政をおさめ。白銅鏡く八咫鏡くのごとく分明をもつて。山川海原までを看行し。この劔く草薙劔くを掲げて。天下を平げ。万民を利せしめ給へとなり。

井沢蟠竜：武士訓，正徳5年(1715)，岡山大学蔵（池田文庫）

³²⁷ 歴史と小説の間に位置づけられるもので、後漢の袁康・呉平が著したとされる。出版年不詳。

袁康・呉平：越絶書，四部叢刊本，商務印書館，出版年不明

³²⁸ 呉漢の趙曄の著とされ、春秋時代の呉越の攻防を記した歴史と小説の間に位置付けられるものである。出版年不詳。

らについての記述がみられる。

太阿の剣については『越絶書』の中で、王が城楼に登ってこの剣を振って指揮ただけで敵を壊滅させたというマジカルな描写がなされ、その神聖性（「剣の威」）の説明の仕方に特徴があり、また干将莫邪については『呉越春秋』の中で、この二振りの宝剣を作成する過程の記述において中国古来の易思想の関与が認められるが、これについての詳細は拙稿に譲り³²⁹、ここでは武器としての実用性から剣がかくも神聖視されるようになり、これが当初諸刃の剣であったということを確認すれば十分である。

戦場における武器の主流は、漢の時代あたりを境に諸刃の剣から片刃の刀に移行していく。しかし諸刃の剣は姿を消すことなく、既に神聖視されていたことから道教思想の中に入り込んでいく。つまり剣は、武器から宗教儀礼の道具としての祭器へとその性質を変容させた。この辺りから、祭器としての剣、武器としての刀という棲み分けがなされはじめた。

古代中国人は、武器としての剣をその優れた実用性から神聖視したが、祭器としての剣については独自にその神聖性を具体的に見える形で付与し、表現し、確認しようとした。

古代中国人は、天を絶対的な存在とする。常に人々の頭上にあり下界を見下ろし続ける天が、その意志（天命）により地上の生死禍福全てを決定すると考えた。これを天命思想という。これについては佐藤貢悦の研究に詳しい³³⁰。地上の人間は、天命は天上を彩る星辰（星や星座）によって知ることができると考え、早くから占星術を発展させた。絶対者である天の意志を表す星辰は必然的に神聖視され、天体観測の基準となる北極星とその周りを規則正しく周回する北斗七星が特に神聖なものとされた。古代において中国人は、この神聖な星を剣に直接彫り込むことによって剣を神聖なものとした。

星辰信仰は道教以前からあり、剣に星辰を彫り込んでいたことを示唆する記述はあるが、史実としての信憑性については慎重を要する³³¹。

星辰信仰は、大きな概念でいった場合の道教にも含まれる。唐の道士であった司馬承禎が著した『含象剣鑑図』には、剣に北斗七星を彫り込んだ図が記されている。

また道教における祭器としての剣の機能は、『含象剣鑑図』や道教の根本聖典と言われる『抱朴子』の記述などから、辟邪の呪術であったことが確認できる³³²。

道教における祭器としての剣は、天命思想を背景に星辰を直接彫り込むことにより神聖

趙曄：呉越春秋，四部叢刊本，商務印書館，出版年不明

³²⁹ 註 12 参照。

³³⁰ 佐藤貢悦：古代中国天命思想の展開—先秦儒家思想と易的論理—，学文社，1996

³³¹ 六朝時代に陶弘景が著した『古今刀劍録』に、夏の禹王の子である啓が星辰を刻み込んだ銅剣を鑄造したという記述がある。しかし、禹王および啓が伝説上の人物であることを考慮すべきである。また『呉越春秋』にも呉の名将である呉子胥の剣に七星が施されていたことが記されている。

陶弘景：古今刀劍録，叢書集成初編本，中華書局刊行本，1991

趙曄：呉越春秋，四部叢刊本，商務印書館，出版年不明

³³² 『含象剣鑑図』には「何物か伏せざらん」あるいは「鬼を収め邪を摧く」ものとして記されており、『抱朴子』には「蛟龍を辟くる」ものとされている。

司馬承禎：含象剣鑑図，道藏本，文物出版社，1988

葛洪：抱朴子，四部叢刊本，商務印書館，出版年不明

なものとされる辟邪の呪剣であった。

ここで注目しておきたいのは、非常に具体的・合理的³³³に呪剣の神聖性を根拠づけているということであり、ここに古代中国における刀剣思想の一つの特徴がある。

こういった古代中国における辟邪の呪剣の思想は、大きく見渡してみた場合、朝鮮半島経由で日本に伝えられたと考えるのが妥当である。

朝鮮における剣の思想については、金庾信の伝説をみることにより理解することができる。

金庾信は古代朝鮮三国時代における新羅の大將軍であり、『三国史記』や『三国遺事』³³⁴に伝説が記されている。庾信伝説の概要は以下の通りである。星の精を受けて出生し、15歳で花郎となる。17歳の時に隣国が国境を侵犯してくることに憤慨し、これを平定しようと毒虫や猛獣のいる山中の石窟で祈願すること4日、老人より方術を授けられる。建福29年に、隣国の賊が迫ってくることにより心を動かされ、一人宝剣を携えて再び咽薄山中に入り天に祈願すると天官神が光を垂れて宝剣に霊を下した。さらに3日目の夜に、虚角二星の光芒が輝きながら剣に降りてきた。庾信はこの剣をもって三国統一に奔走した。

先ず庾信が15歳でなった花郎とは、新羅の愛国的な貴族子弟により組織された呪術集団である。これについては三品彰英の研究に詳しい³³⁵。三品は、一連の伝説を花郎の呪術儀礼として理解している。この伝説で注目すべきは、毒虫や猛獣のいるような山中での苦行の末に方術を得ていること、剣の霊威が天官神³³⁶という道教の神から授けられたものであること、更に虚星・角星という道教聖典『抱朴子』に記される星³³⁷が天上から光芒を下し

³³³ ここでいう「合理的」とは、神秘主義的思考や呪術的思考の対極にあると今日常識的に考えられているところの科学的思考ではなく、まさしく呪術的世界観の中で呪剣の神聖性を易的論理や天命思想を背景とした彼らなりの理によって根拠づけようとする合理的思考のことをさす。易的論理の関与については、本論の論旨からはずれるため本文中で深く述べていないが、あえて作剣過程を多く語り、その中で陰と陽に表徴される対立概念を執拗に関係づけつつ剣の神聖性を根拠づけようとする事例などがそれにあたる。本論において指摘しているのは、特に道教と深くかかわる刀剣思想に限った合理的傾向についてであるが、道教に限らず古代中国における合理的な思考については、佐藤貢悦がその著『古代中国天命思想の展開』の中で展開し、高橋進も倫理学の啓蒙書の中でその特徴として論じている。

佐藤貢悦：古代中国天命思想の展開－先秦儒家思想と易的論理－，学文社，1996，参照。
高橋進：基礎からよくわかる倫理，旺文社，1989，参照。

³³⁴ 『三国史記』は、1145年に金富軾が編纂した、古代朝鮮の新羅・高句麗・百済三国に関する歴史書。『三国遺事』は、1280年に一然が編纂し、弟子の無極が補筆したと伝えられる、古代朝鮮についての歴史書。両書とも日本における『古事記』『日本書紀』に当たるものともいわれている。発行年が新しいが、朝鮮半島は歴史的に多くの戦禍を経験してきた地であり重要な史料が焼けてほとんど残されていないため、この両書をもって古代朝鮮に関する文献研究がなされるのは学会においてほぼ了承されていることである。

³³⁵ 三品彰英：新羅花郎の研究，三品彰英論文集第六卷，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卷，平凡社，1971

³³⁶ 道教の神である三官（天官・地官・水官）の一つ。

³³⁷ 『抱朴子』雑応編には「刀は大房と名づけて、虚星を司り、一中略一剣を大房と名づけて、角之を主り」と記されている。

葛洪：抱朴子，四部叢刊本，商務印書館，出版年不明

ている点である。

この伝説に潜在する思想は、先に見た道教思想における辟邪の呪術の系譜にあると考えてよい。しかしこの際の呪剣の神聖性は、星を直接彫り込むといったものではなく、神聖なる星の光芒が天上から剣に降りてくるという描写により伝説の中で表現されている。つまり古代中国より多少抽象的なとらえ方になっているといえる。更にこの宝剣は、道教の神から靈威を授かったものであり、神授の呪剣である。

日本に刀剣を含む金属器が伝わるのは弥生時代初期にあたる紀元前3世紀末と言われている。当然上述の思想を伴って伝わってきたと考えてよい。朝鮮半島を含む大陸における辟邪の呪剣の思想と、古代日本の接点は神武東征神話に顕著に表れている。

天命思想を背景に古代中国では、神聖な星を直接彫り込むことにより剣を神聖なものとした。これが古代朝鮮においては、天上にある星が地上にある剣に靈威を降すことによって剣の神聖性を表現した。これが古代日本の神話においては神聖なる剣自体が天上界から降りてくるという一層抽象的な認識に変わる。

更に古代朝鮮の金庾信伝説においては、既に道教的世界観から剣の靈威を神から授かる神授の呪剣についての観念が形成されており、これが日本の神武東征神話における神道的世界観を背景に神聖なる剣自体を神から授かるという神授の呪剣のイメージへとつながる。中国道教と日本の神道が同一の流れの中にあることは、福永光司の研究により明らかにされている³³⁸。

同一の辟邪の剣についての流れの中で、これだけの変遷が見られたということである。日本における剣の神話的イメージは、以上のような経緯で成立したことが確認できた。

VI おわりに

ここまでの論旨を整理し、もう少し考察を深めて結論としたい。

・中世室町期における剣豪の極意獲得のプロセスには、「神授の思想」がみられ、以下の共通性を有する。

- 1) 神宮・神社という神と接触可能な場における参籠
- 2) 前提としての苦行
- 3) 夢を介しての神授

・神授の技術の内容としては、神道的世界観を背景とし、神代靈剣と自らの太刀を同一視した辟邪の呪術であり、「我も斬り彼も斬る」といった内外二方向性をもつものであった。

・剣術における呪術は、剣と神の関係が重要であるが、この関係性は神話の中で神代靈剣自体が神授の呪剣であるという神話的イメージによりオーソライズされていた。

・剣を神聖視する思想のルーツは古代中国にあり、春秋時代の呉越地方に起源があると考えて良い。

・辟邪の呪剣の思想は、剣が中国道教の中で祭器として使われはじめた辺りを起点として、花郎に表徴される朝鮮そして日本へと繋がる、東アジア三国をまたにかけた系譜を形成し

³³⁸ 福永光司：道教と日本文化，人文書院，1987

福永光司：道教と古代日本，人文書院，1987

福永光司：道教と古代の天皇制，徳間書店，1978

た。

・ 剣の神聖性の認識の仕方（根拠づけ方）について、古代中国における天命思想により星を神聖視しこれを直接剣に彫り込むという認識から、朝鮮花郎にみられる星や道教神が剣に靈威を降すという認識を経て、古代日本における神聖な剣自体が神により地上に降されるという神話的イメージが形成された。具体的思考から抽象的思考への変遷が特徴としてあげられる。

・ 神授の呪剣の観念は、古代朝鮮において認められ、以後日本の剣の思想につながる流れを形成する。神授という荒唐無稽³³⁹にみえる思想は、少なくとも具体的・合理的思考により剣の神聖性を根拠づけていた古代中国にはみられないものであり、朝鮮から日本へとその抽象的思考の傾向が強まったことと無関係ではないはずである。

以上確認した上で、何点か考察を深めてみたい。

先ず参籠開眼の前提となった「苦行」についてであるが、東アジアの思想的な流れの中で考えると、中国道教の剣の思想の中にこれを強調するような思想は見受けられない³⁴⁰。これが朝鮮花郎と関係の深い金庾信の伝説になると、山中における苦行が確認できる。これについて三品彰英は、「実際に花郎としての資格を得る **initiation** として、彼らは或る期間、山嶽深壑に分け入って修業をなし、刀剣に関する秘法を修得したことを語るものと解するべき」³⁴¹と述べている。既に古代朝鮮の段階で剣による呪法を得るためにはイニシエーションにあたる苦行が必要であった。更に、庾信伝説と神武東征神話との共通性は自明のことであり、三品もこれを指摘しているが³⁴²、神武東征神話においてカムヤマトイハレビコが経験した荒ぶる神に起因するある種の試練は、呪術王となるために呪剣を得るためのイニシエーションとも理解できる³⁴³。神武東征神話のイメージが多大な影響を与えたと考えられる塚原ト伝をはじめとする参籠開眼においても、その苦行はある種の呪術性を有する極意を神から授かるために必要な試練であり、一種のイニシエーションとも解することができよう。「苦行」について、以上の様な解釈と思想形成の経緯を指摘しておきたい。

更に穿った見方をすれば、自ら望んで行った、しかも身体性を強く伴う苦行である点（身体性の重視）、神仏習合による仏教あるいは修験道の影響が考えられ、この辺りについては

³³⁹ ここでは、神話の中で剣が天上界から人間界へ降りてくる（神授）という荒唐無稽さを示している。湯浅泰雄は、神話にみられる神々や英雄の行動が知的原理としての因果性の制限を無視した荒唐無稽さを示していることを指摘している。用語の使用としては、この学説からの援用である。

湯浅泰雄：歴史と神話の心理学，思索社，1984，参照。

³⁴⁰ 中国道教の剣の思想は、本論で既に述べてきたように、東晋 317 年に葛洪が著した『抱朴子』や唐の時代に司馬承禎が著した『含象剣鑑図』に顕著にあらわれている。これに加えて張君房が著した『雲笈七籤』等の道教研究における重要史料も含めて大きく見渡しとて、剣の思想に限ってみた場合、「苦行」を強調するような思想は認められない。

³⁴¹ 三品彰英：新羅花郎の研究，三品彰英論文集第六卷，平凡社，p.73，1974

³⁴² 三品彰英：建国神話の諸問題，三品彰英論文集第二卷，平凡社，255～264，1971

³⁴³ 大国主の根国訪問神話に登場する生大刀・生弓矢なども、この呪具を得るまでに大国主は様々な試練を受けるが、これも松前健などによると司祭王のレガリアを得るための即位儀礼・イニシエーションと解されている。

松前健：出雲神話の形成，松前健著作集第 8 卷，おうふう，131～132，1998

今後研究を進める必要がある。

最後に「夢」についてであるが、夢を介しての神々との接触は日本的特徴といえよう。朝鮮半島を含めた中国大陆における剣の思想に、こういった夢の関与はみられない。日本における剣の思想に関する限り、夢にかかわる伝説は、管見のところ神武東征神話が初出とみてよい³⁴⁴。以後、『平家物語』³⁴⁵に記されている平清盛が厳島の大神から夢の中で小長刀を賜った話や、『太平記』³⁴⁶の、壇ノ浦における平家滅亡に際し安徳天皇とともに海中に

³⁴⁴ 夢に関する先行研究においても、記紀神話を題材とする場合、まず最初に取り上げるのは神武東征神話である。

古川哲史：夢 日本人の精神史，有信堂，1967，参照。

河東仁：日本人の夢信仰，玉川大学出版部，2002，参照。

³⁴⁵ 『平家物語』巻第三「大塔建立」

高木市之助他校注：平家物語 上，日本古典文学大系 32，岩波書店，222～224，1959

³⁴⁶ 『太平記』巻第二十五「伊勢より宝剣を奉る事」

後藤丹治他校注：太平記 二，日本古典文学大系 35，岩波書店，435～464，1961

文献・史料

- 1) 武道書刊行会：新編 武術叢書（全），人物往来社，1968
- 2) 趙曄：吳越春秋，四部叢刊本，商務印書館，出版年不明
- 3) 袁康・吳平：越絶書，四部叢刊本，商務印書館，出版年不明
- 4) 藤原敬信：免兵法之記，年代不詳（文化・文政以降）
- 5) 福永光司：道教と古代の天皇制，徳間書店，1978
- 6) 福永光司：道教と古代日本，人文書院，1987
- 7) 福永光司：道教と日本文化，人文書院，1987
- 8) 古川哲史：夢 日本人の精神史，有信堂，1967
- 9) 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
- 10) 日夏繁高：本朝武芸小伝，正徳 4 年(1714)，享保元年(1716)刊行，筑波大学蔵
- 11) 今村嘉雄：日本武道大系，第一巻，同朋舎出版，1982
- 12) 今村嘉雄：日本武道大系，第三巻，同朋舎出版，1982
- 13) 佚斎樗山：天狗芸術論，享保 9 年(1729)
- 14) 井沢蟠竜：武士訓，正徳 5 年(1715)，岡山大学蔵（池田文庫）
- 15) 葛洪：抱朴子，四部叢刊本，商務印書館，出版年不明
- 16) 加来耕三：日本武術・武道大事典，勉誠出版，2015
- 17) 加藤相模守信俊：ト伝遺訓抄（別名『ト伝百首』），天明 6 年(1786)
- 18) 河東仁：日本人の夢信仰，玉川大学出版部，2002
- 19) 古月真光：水月問答，文化 8 年(1811)，渡邊一郎氏蔵
- 20) 此松久興編：剣聖の面影 塚原ト伝の生涯，塚原ト伝顕彰会，出版年不明
- 21) 古藤田俊定：一刀斎先生剣法書，寛文 4 4 年(1664)
- 22) 前林清和：武道における身体と心，日本武道館，2007
- 23) 前林清和：近世日本武芸思想の研究，人文書院，2006
- 24) 松前健：出雲神話の形成，松前健著作集第 8 巻，おうふう，1998
- 25) 源了圓：文化と人間形成，第一法規出版，1982
- 26) 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

-
- 27) 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
 - 28) 三品彰英：日本神話論，三品彰英論文集第一巻，平凡社，1970
 - 29) 宮本武蔵：五輪書，正保 2 年(1645)
 - 30) 森景鎮：剣法撃刺論，元治元年(1868)
 - 31) 諸橋轍次：大漢和辞典，大修館書店，1976
 - 32) 中林信二：武道のすすめ，中林信二先生遺作集刊行会，1987
 - 33) 小出切一雲：夕雲流剣術書，貞享 3 年(1686)
 - 34) 大保木輝雄：武の素描，日本武道館，2000
 - 35) 大月関平：兵法自観照，天保 13 年(1842)，吉川家文書
 - 36) 酒井利信：武道史における身心論序説，筑波大学体育科学系紀要，35，2012.3
 - 37) 酒井利信：刀剣の歴史と思想，日本武道館，2011
 - 38) 酒井利信著・アレック・ベネット訳：英訳付き日本剣道の歴史 A Bilingual Guide to the History of Kendo，スキージャーナル，2010
 - 39) 酒井利信：刀剣の精神文化論，現代スポーツ評論，21，創文企画，114～119，2009
 - 40) 酒井利信：鹿島の剣における一の太刀に関する一考察 - 『兵法自観照』他吉川家文書を中心に - ，身体運動文化研究，14・15-1，2009
 - 41) 酒井利信：日本神話における武について-水とかかわる生成の呪術，火にかかわる辟邪の呪術 - ，武道学研究，41-1，2008
 - 42) 酒井利信：刀剣観にみる剣術の宗教性，武道と宗教，天理大学体育学部編，2006
 - 43) 酒井利信：記紀神話にみられる弓矢について，武道学研究，39-2，2006
 - 44) 酒井利信：日本精神史としての刀剣観，第一書房，2005
 - 45) 酒井利信：剣術の参籠開眼における夢について，身体運動文化研究，11-1，2004
 - 46) 酒井利信：刀剣の呪術性について - 古代における『うけい』を中心に - ，いばらき健康・スポーツ科学，22，2004
 - 47) 酒井利信：刀剣観にみる日本人の精神性，武道精神とスポーツ精神（上），財団法人大倉精神文化研究所，2003
 - 48) 酒井利信：武道と刀剣観，武道文化の探求（入江康平編著），不昧堂，2003
 - 49) 酒井利信：剣の観念，剣道の歴史，全日本剣道連盟，2003
 - 50) 酒井利信：新当流における刀剣観について-『兵法自観照』を中心に-，武道学研究，35-3，2003
 - 51) 酒井利信：剣の観念にみられる对待の論理，身体運動文化研究，10-1，2003
 - 52) 酒井利信：三種の神器に関する研究 - 『剣の観念』の中世的展開 - ，武道学研究，36-1，2003
 - 53) 酒井利信：神の象徴としての刀剣 - 神社信仰にみる刀剣観を中心に - ，身体運動文化研究，9-1，2002
 - 54) 酒井利信：古代東アジアにおける『剣の観念』 - 泰阿から劔霊、その呪術の系譜 - ，武道学研究，33-3，2001
 - 55) 酒井利信：古代中国道教における刀剣観について，清真学園女子短期大学紀要，6，2000
 - 56) 酒井利信：刀剣の思想，身体教育のアспект（身体運動文化学会），道和書院，1998
 - 57) 酒井利信：刀剣観にみる日本人の精神性，武と知の新しい地平（身体運動文化学会），

沈んだ草薙剣が出てきたという騒動で、この宝剣が本物かどうかを夢を通して神意を伺っ

昭和堂, 1998

- 58) 酒井利信：刀剣文化受容に伴う古代信仰の変化について, 武道学研究, 31-2, 1998
- 59) 酒井利信：古代中国における刀剣観に関する一考察 - 漢代以前の歴史書・小説を中心に -, 倫理学, 15, 1998
- 60) 酒井利信：古代における刀剣の属性に関する一考察, 身体運動文化研究, 3-1, 1996
- 61) 酒井利信：刀剣観分析における理論構築について - 構造主義の立場より -, 筑波大学体育科学系紀要, 18, 1995
- 62) 酒井利信：刀剣観における神話的イメージの位置づけに関する一考察 - 構造主義的視点による近世剣術伝書の分析 -, 武道学研究, 27-3, 1995
- 63) 酒井利信：『水月問答』にみられる刀剣観に関する一考察, 身体運動文化研究, 1-1, 1994
- 64) 酒井利信：新陰柳生流にみられる刀剣観に関する一考察, 倫理学, 9, 1991
- 65) 酒井利信：近世初期における刀剣観に関する一考察, 武道学研究, 24-3, 1991
- 66) 酒井利信：中世における刀剣観に関する一考察 - 軍記物語を中心に -, 武道学研究, 23-1, 1990
- 67) 酒井利信：日本における刀剣思想の形成に関する一考察 - 中国との比較から -, 武道学研究, 22-1, 1989
- 68) 佐藤貢悦：古代中国天命思想の展開－先秦儒家思想と易的論理－, 学文社, 1996
- 69) 佐藤鍊太郎：禅の思想と剣術, 日本武道館, 2008
- 70) 芝村哲三：大月関平伝 剣聖塚原ト伝の系譜, 東京経済, 2000
- 71) 司馬承禎：含象劍鑑図, 道蔵本, 文物出版社, 1988
- 72) 新村出：広辞苑, 岩波書店, 第六版, 2008
- 73) 白井亨：兵法未知志留辺, 天保4年(1833)
- 74) 寒川恒夫：日本武道と東洋思想, 平凡社, 2014
- 75) Szakai Tosinobu : A japán kendó története. Forum for Budo Culture, 2014.3.4 (Hungarian)
- 76) 高木市之助他校注：平家物語 上, 日本古典文学大系 32, 岩波書店, 1959
- 77) 高橋進：基礎からよくわかる倫理, 旺文社, 1989
- 78) 沢庵宗彭：不動智神妙録, 年代不詳
- 79) 沢庵宗彭：太阿記, 年代不詳
- 80) 富永堅吾：剣道5百年史, 百泉書房, 1972
- 81) Toshinobu Sakai: Ideology of the Sword : A Spiritual History of Japanese Culture, Nippon Budokan, 2014.12
- 82) 陶弘景：古今刀剣録, 叢書集成初編本, 中華書局刊行本, 1991
- 83) ト部常香：鹿嶋新当流剣術正統略伝, 文政12年(1829), 吉川家文書
- 84) 柳生宗矩：兵法家伝書, 寛永9年(1632)
- 85) 矢作幸雄：無敗の剣聖 塚原ト伝, 講談社, 2011
- 86) 湯浅晃：武道伝書を読む, 日本武道館, 2001
- 87) 湯浅泰雄：気・修行・身体, 平河出版社, 1986
- 88) 湯浅泰雄：歴史と神話の心理学, 思索社, 1984

た話など、夢を介した神々との接触に関する事例が多く見られる。参籠開眼伝説にみられる夢は、こういった日本の思想の流れの中で理解できるものである。

以上、本論で論じてきた「神授の思想」は、あくまでも近世人からみた中世室町期の武芸者に関する思想であること、また近世になってこの思想に仏教的「克己の思想」が取って代わったということではなく、彼らの思想の中で「神授の思想」はそのままに近世以降の「克己の思想」が積み重なって武道史を紡いでいった点を確認し、本論の締めくくりとする。

「猫の妙術」にみる日本的技術観と教育論

ー日本武道のオリジナリティーを探るー

（身体運動文化研究 25 巻第 1 号掲載）

酒井 利信（筑波大学）

An Assessment of Japanese Techniques and Educational Theory in *Neko no Myōjutsu*

— Searching for the Originality of Japanese Budo —

Toshinobu SAKAI

Originating in Japan, budo has become immensely popular throughout the world. People outside Japan view the techniques of Japanese budo as being somewhat “cool”. Furthermore, non-Japanese have demonstrated a strong interest in the cultural characteristics that underpin budo techniques, and often wonder why it is that budo is treated as a form of education. In other words, they question how techniques originally intended to maim and kill can possibly be an effective means for educating people.

With this in mind, this paper investigates the martial art text *Neko no Myōjutsu* (The Cat's Eerie Skills) written by Issai Chozan (1659 -1741) in the middle of the Edo period. It will illustrate aspects of budo's representative technical sensibilities that seem “cool” and how it can be regarded as a vehicle for education.

The following themes are elucidated:

- Strong recognition of the notion “*shōgai budō*” (training as a lifelong pursuit).
- Recognition of the process of incremental refinement starting with “technique” → “mind” → “harmony” → “no mind” → “nothingness”.
- The technical viewpoints espoused in *Neko no Myōjutsu* are modelled on “*Mokkei*” (wooden cock) explained in the Chinese classic *Zhuangzi*. Issai Chozan was influenced by the ideals recorded in *Zhuangzi*. Nevertheless, the perception of “*shōgai budō*” in *Neko no Myōjutsu* is more pronounced than in *Mokkei* and provide clues into the distinctive mindset of Japanese budo.
- In *kenjutsu* theory, the ultimate state of mind is demonstrated by the ideal “Because there is Self, there is the enemy; when there is no Self, there is no enemy.” The state where there is no Self is expressed as “nothingness” (*mubutsu*), and this is thought to be the condition in which there is absolutely no desire or needs residing in the mind.
- As has long been pointed out, this technical notion was influenced by Taoist ideology (Lao-tse), but divination is also clearly a fundamental element.
- This text ultimately concludes as an educational model. It develops a distinctive theory of “conveying without teaching”. Simply put, overall it is a textbook where an old cat teaches technical theory to other cats and to the swordsman Shōken.
- This educational model is noticeably influenced by Zen ideals.

Finally, it should be noted that this book is representative of *kenjutsu* theory

in a time of peace, and espouses an educational process leading to cultivation of the required mindset in a peaceful era. Rather than concluding with points of technical mastery, the text opines the importance of seeking self-improvement by aspiring to reach a state of “nothingness” in which the mind is completely uncluttered. Essentially championing a Way of self-perfection (*ningen keisei*), *Neko no Myōjutsu* provides a window into how the techniques budo, originally used in conflicts to kill, have evolved to the point where they are posited as a vehicle for education in modern society. This is where it is possible to discover elements of originality in Japanese budo.

*This work was supported by JSPS KAKENHI Grant Numbers JP16H03223, JP16 K12977, a grant from Advanced Research Initiative for Human High Performance (ARIHHP), and the Research Group of the Faculty of Health and Sport Sciences of the University of Tsukuba.

I はじめに

日本発祥の武道は、現在世界中に広がり普及されている。近年の傾向として、世界の人々は日本武道の技術観をクールといい、更に彼らの興味は技術観の背景に潜む特有の文化性に向けられている。武道を通して日本文化を知ろうとする傾向が強く、学術界において武道は日本研究（ジャパノロジー）の対象ともなっている。こういった傾向は特に欧州に強い。しかし反面、武道文化に関する正確な情報が伝わっていないという事実も頻繁に指摘されている。こういった世界の動向をうけて、筆者らのプロジェクト・チーム³⁴⁷は、欧州側からの依頼により実技の普及とともに併せて武道文化の発信に努めてきた³⁴⁸。欧州における知的デマンドは、第一に、心の問題と密接に関係づけて語られる日本的技術観に関する学術的エビデンスを踏まえた説明である。欧州の人たちがここに日本武道のオリジナリティーを感じていることは確かである。更に近年、“なぜ武道が教育として位置づけられるのか”という疑問が投げかけられている。我われ日本人にとっては、教育の中に武道があるのは既成の事実であり当たり前のことである。中学校では、平成 20 年の学習指導要領改訂により必修化さえされた。更に身近な例で考えると、多くの親が、礼儀正しく何事にもへこたれない子供に育つと信じて我が子に武道をやらせている。しかし高所から俯瞰して考えてみると、本来は敵を倒すための技術であったものが、なぜそういった教育効果をもつようになったのか、不思議に思うのも自然なことである。我われ日本人は、この“不思議さ”にさえ気づいていない。逆に世界的視座から考えると、ここに日本武道のオリジナリティーが潜んでいるとも考えられる。日本武道の技術観と教育の問題は、現代グローバル社会における武道の存在意義にかかわることであり、学術的検証を踏まえた上で国際社会に発信することは急務である。

以上に鑑み、本稿においては、外国人がクールと感じる武道の日本的技術観を例示しつつ、教育としての武道を考えるための知見を提示していきたい。

武道における日本的技術観を窺い知ることのできるものとしては、やはり近世中期に刊行された「猫の妙術」をあげるべきであろう。短い文章の中に含蓄があり、日本特有の深遠な技術観を寓話形式で巧妙に表現している。山岡鉄舟が座右の書としていたとも伝えられ、現代においてもこの書を好んで読む武道家は多い。佚斎樗山^{いつさいちよざん}（1659－1741）が著した『田舎荘子』全十冊のうちの一章であり、道家（老荘）思想の啓蒙書とも言われている。

著者の佚斎樗山（本名、丹羽十郎左衛門忠明）は関宿藩の藩士で、仏教・儒教・神道に詳しく、また老荘・禅に造詣が深いなど学識が高い。享保 12 年（1727）に「猫の妙術」（『田舎荘子』）を著し、その後天保 14 年（1729）に有名な『天狗芸術論』を世に出した。

³⁴⁷ Budo World Project

<https://budo-world.taiiku.tsukuba.ac.jp/>

³⁴⁸ 2005 年以降、十数回にわたり招待講演等の文化発信企画を行ってきた。又、科学研究費助成事業において、武道文化フォーラム（NPO, ハンガリー）やエトヴェシュ・ロラード大学の協力のもと欧州との学術交流研究を継続的に遂行してきた。特筆すべき研究成果として、武道文化に関する知見を英語あるいは現地語（ハンガリー語）で著書として発行してきた。

本書が著された近世期は、武術が様々な学問や宗教、芸能と密接に関係をもちながら文化として成熟した時代であり、武道思想史において非常に重要である。徳川家康が儒学のなかでも朱子学を奨励して以降、江戸時代において儒学は中心的な学問として位置づけられてきたが、元禄（1688-1704）以降、朱子学に対して陽明学派や古学派の台頭とともに、儒教思想と表裏の関係にあるといわれる道家（老荘）思想への関心も高まっていたという³⁴⁹。本書はこういった時代背景の中で著されたものである。

先行研究としては、中林信二³⁵⁰や大保木輝雄³⁵¹、湯浅晃³⁵²らが穿った論考を提出している。中林は、「猫の妙術」と『莊子』「木鶏」の話の類似性を論拠としつつ、従来武芸思想はその背景を仏教、儒教を中心に考えられてきたが、中国仏教自体が老荘の影響を受けていること、江戸時代に老荘思想は儒教を補完するものであったことから勘案し、武芸思想の研究は、仏教、儒教のみならず、道家思想、道教をも視野に入れて進める必要があることを指摘している。大保木は、剣術の目的について「夫剣術は専ら人に勝つことを務むるにあらず、大変に臨みて生死を明らかにするの術なり」との一文に注目し独自の論を展開している。湯浅は、「技」→「気」→「心」→「無心」→「自然」という修行過程論が提示されていることを指摘し、更に修行の戒めについて述べられていることに注目している。

また当史料の解説としては渡辺一郎³⁵³や石井邦夫³⁵⁴のものなどがあるが、特に渡辺一郎編『武道の名著』所収のものが詳しく、「猫の妙術」においては、所作（技）、氣勢、練心の在り方を順に説いており、これは『莊子』における闘鶏に血気・過敏・虚勢を順に去らせる「木鶏」の話が原型となっていることを指摘している。

いずれも各々の視点で当史料に語られる日本武道の技術観を解き明かしているが、本論はこれら先学の知見を踏襲しつつ、更に他分野の論考も援用しながら議論を深め、最終的にはこれを教育論の問題として考察しようとするものである。

Ⅱ 生涯武道論と段階的技術観

「猫の妙術」の話は、おおよそ二部構成になっている。そのうち前半部分のあらすじは以下の通りである。

勝軒という剣術家がいた。その家に大きな鼠が出て白昼に家の中を駆け回るので、主人は飼い猫にそれを捕らせようとするが、鼠は逆に猫に飛びかかり喰いついたので猫は声をあ

³⁴⁹ 渡辺一郎編『武道の名著』東京コピイ出版部，p. 9，1979，参照。

³⁵⁰ 中林信二「術と道の思想—道家思想との関連を中心に—」武道学研究，16-1，pp. 66-67，1984

³⁵¹ 大保木輝雄「武芸心法の意義についての一考察」武道学研究，19-2，pp. 25-26，1986

大保木輝雄・長尾進「近世武芸に於ける心法に関する一考察—「勝負」を中心として—」武道学研究，18-2，pp. 59-60，1985

³⁵² 湯浅晃『武道伝書を読む』日本武道館，pp. 130-144，2005

湯浅は、古くは「武道における運動学習の特性と意義について」武道学研究，10-2，pp. 20-21，においても「猫の妙術」について取り上げている。

³⁵³ 渡辺一郎編『武道の名著』東京コピイ出版部，pp. 7-16，1979

³⁵⁴ 佚斎樗山／石井邦夫訳注『天狗芸術論・猫の妙術』講談社，pp. 153-176，2014

げて逃げてしまった。そこで近所で優れていると言われる猫たちを集めて鼠のいる部屋へ入れたが、鼠はすさまじい勢いで飛びかかり猫たちは尻込みして進めなかった。主人は腹を立て、自ら木刀をもってこの鼠を打ち殺そうとするが敵わなかった。そこで勝軒は使用人に、ここから数百メートル先に無類の優れた猫がいると聞くので連れてくるようにと申しつける。使用人が連れてきた猫は、利口そうでもなく、てきぱきと事を片付けるようにも見えなかったが、試しにこの猫を部屋へ入れると鼠はすくんで動かなくなり、猫は何事もなかったようにのろのろと近づき鼠をくわえて戻って来た。

その夜、鼠の捕獲に失敗した猫たちが集まり、古猫を上座に座らせて座談会が開かれた。猫たちはいずれも古猫の前にひざまずき、我々は優れた猫といわれ、鼠どころかイタチやカワウソでも捕れるように爪を研ぎ修練してきたが、あんなに強い鼠がいるとは思わなかった。あなたはどのような術によって容易にあの鼠を捕ってきたのかその妙術を教えてもらいたい、と言った。古猫は笑いながら、あなた方は皆若い猫たちで随分上手に働いているが、まだ正しい方法を知らないために思いの外の事柄にあって不覚をとったのだろう。まずは各々がどのような修行をされたのか聞かせてほしい、と言った。

猫たちの中から若い気鋭の黒猫が一匹進み出て、私は鼠を捕る家に生まれて、その道に専心し、七尺の屏風を飛び越え、小さな穴をくぐり、子猫のころから早技軽技でできないものはなかった。眠ったふりをして策略をめぐらしたり、不意に立ち上がったりして、桁^{げた}や梁^{はり}の上を走る鼠でも捕り損じたことがなかった。しかし今日は思いの外強い鼠に会って、一生の不覚をとってしまった。本当に心外である、と申し上げた。これに対して古猫は、あなたの修行しているところは、いまだに技術第一主義で技巧に走りすぎている、と指摘した。

次に、虎毛の大猫が出てきて、私は武術は気が大切であると考え、長く気を練る修行をしてきた。気で敵を圧倒し、まず気で勝った後に敵に向かうようにしている。桁梁を走る鼠をにらみ落として捕ることもできる。しかし、あの鼠には通用しなかった、と言った。これに対して古猫は、あなたの修練しているのは気の勢いを頼みにしたもので、最善の方法ではない。自分だけが強くて相手が弱いということはない。窮鼠猫を噛むということもあり、必死になった者の志は強く、こういった相手には氣勢は通用しないものである、と論ずる。

また次に、灰毛のやや年配の猫が進み出て言うには、私は長く心を練り、争わず、和をもって解決してきた。従って、強い鼠がいたとしても私に敵対することはできない。しかし今日の鼠は和にも応じることなく、行き来する様はまるで神のようであり、私はいまだにこのようなものを見たことがない、と言った。これに対して古猫は、あなたの和は思慮分別をめぐらしたもので作為があり、自然の和ではないところに欠点がある、と指摘した。更に続けて、しかし各々が修練しているところが無用の事であるということではない。技術も気も和も大切だが、そこに作為があると相手に敵対心が生じてしまう。私は何の術も用いているわけではなく「無心」で自然に応じているだけだ、として「無心」の重要性を説く。

更に続けて、自らの境地も究極の段階ではないと言い、次の事例をあげる。

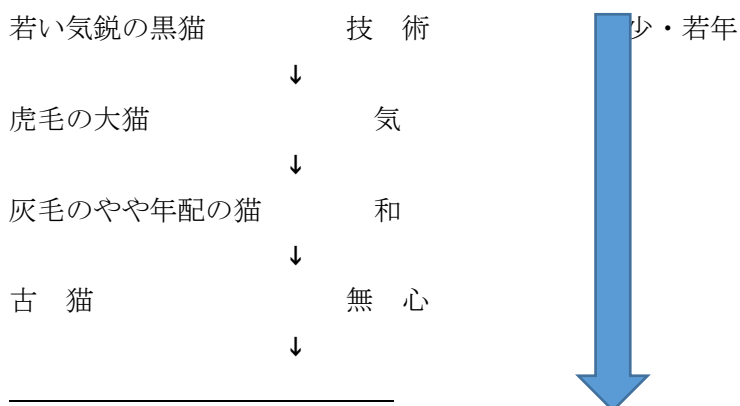
昔、隣の村に猫がいて、終日眠っていた。氣勢がなく、まるで木で作った猫のようであった。人々はその猫が鼠を捕ったところを見たことがなかった。しかしその猫の居る近辺には鼠は一匹もいなかった。場所が変わっても同様であった。私は猫に理由を聞いてみたが答えなかった。四度聞いたが四回とも答えなかった。答えないのではなくて、答えることを知らないのである。その猫は己を忘れ、物を忘れ、無物に帰していた。古猫は、私もこの木猫の境地には遠く及ばない、と述べる³⁵⁵。

以上が「猫の妙術」の前半部分である。注目すべきは、登場する猫が「若い気鋭の黒猫」・「虎毛の大猫」・「灰毛のやや年配の猫」というように少しずつ歳を重ねているという点である。そして強鼠を難なく捕らえた最強の猫は「古猫」と表現されている。これは、幼少・若年から熟年・老年に至るまでの人生の過程を比喩的に描いていると考えてよいだろう。またそれに伴って、若い気鋭の黒猫は「技術」を専ら修練し、虎毛の大猫は「気」を練り、灰毛のやや年配の猫は「和」を求め、古猫は「無心」を獲得していたように、長い年月をかけてそれぞれの段階で修練する内容が高まっていくことを示している。また、「然りといへ共、各の修する所、悉く無用の事なりといふにはあらず」（しかし各々が修練しているところが無用の事であるということではない）と述べ、低いレベルの内容の修練が無駄・無用なのではなく、その段階（年齢）でその内容に打ち込むことは次の段階に進むためには不可欠であり、各段階での修行が全て必要であるという考え方を明示している。

更に「我がいふ所を以至極とおもふべからず」（自らの境地とて究極の段階ではない）といって、究極の理想像として、氣勢がなく木で作ったような猫の境地を設定している。そして「我また彼に、及ばざる事遠し」（私も彼に遠く及ばない）といって上には上があることを示し、無限の追及の必要性を示唆している。

この木の猫の境地については、「無物」というキーワードを示すものの、この前半部分では詳細に語られておらず後半で記述されることになる。

つまり前半部分では、以下のような生涯にわたっての修練つまり「生涯武道」と「段階的技術観」の図式が語られているといつてよい。



³⁵⁵ 中野三敏校注『田舎荘子・当世穴さがし・当世下手談義』新日本古典文学大系 81, 岩波書店, pp. 42-46, 1990, 参照. (以下、『田舎荘子』岩波書店)

この話の原型を『莊子』「木鷄」に求めるのが定説となっているが、ここで「木鷄」の話を確認しておきたい。

紀省子^{きせいし}という人が王のために闘鷄を訓練していた。鷄を預かってから十日たって王から「鷄はもう出来上がったか」というお尋ねがあった。紀省子は、「まだです。今はむやみに威張って気力に頼っています」と答えた。それから十日たってまたお尋ねがあった。紀省子は「まだです。音がしたり影がさしたりするとそれに向かっていきます」と答えた。更に十日たってお尋ねがある。「まだです。まだ相手をにらみつけて氣勢を張ります」と答える。また十日たってお尋ねがあると、「もう十分になりました。他の鷄の鳴くことがあっても何の反応もしません。離れたところからこれを見ると木で作った鷄のようです。その徳は完全なものになりました。他の鷄でこれに立ち向かってくるものはなく、皆背を向けて逃げてしまいます」と答えた。³⁵⁶

血気・過敏・虚勢を順次取り去っていく過程が描かれており、その結果完成した理想的な闘鷄はまるで木で作った鷄のようだという話である。内容からいってこの寓話が「猫の妙術」の原型であり、『莊子』の思想が著者である佚斎樗山に大いに影響を与えていることは間違いない³⁵⁷。

ここで注目すべき点は、『莊子』「木鷄」において紀省子が育てた最強の闘鷄はわずか40日で完成しているという点である。「猫の妙術」が語る、「若い気鋭の黒猫」からはじまり「古猫」まで、長く生涯にわたっての修練を経て極意を修得していくような生涯武道の意識は、原型の中国思想より強いといえる。本テキストが広く流布され、その後長く読み伝えられたことを考えると、ここに日本武道の大きな特徴を垣間見ることができる。

Ⅲ 技術観に潜む易的論理

後半部分は、『莊子』「木鷄」から更に思想が深まっていく。前半部分は「木鷄」同様に、動物に仮託して技術的な深みを表現していたが、武術について述べているわけではない。ここからは話の趣ががらりと変わり、勝軒と古猫の対話を通して、話題が剣術の問題に落とし込まれていく。

³⁵⁶ 金谷治校注『莊子』第三冊、岩波書店、54-55、1991、参照。

³⁵⁷ 渡辺一郎は、「猫の妙術」で主役を演じる「古猫」について、「古猫そのもののなかに、『大巧は拙なるがごとし』、『大成は欠けたるが如し』という言葉のごとく、うちに叡知を蔵しながら、一見デクの坊のように見える古拙・枯淡の境地をえがき、『為す無くして、為さざる無し』という老荘のえがく理想像をうきぼりにしている」と述べている。

(渡辺一郎編『武道の名著』東京コピー出版部、p.9、1979.)

『莊子』「木鷄」の話とあわせて考えると、前半部分については老荘の思想が大いに影響を与えたといつてよい。

しかしここで論じられる剣術は、「夫剣術は專人に勝事を務るにあらず。大変に臨て、生死を明らかにする術なり³⁵⁸」（剣術は専ら敵に勝つことに努力するためのものではなく、大変事に臨んで、生死の本質を詳らかにするための術です）と記されているように、意識が敵ではなく自分の内に向いていることに注意すべきである。これは徳川初期の武力による武断政治から学問や思想の力で世を治める文治政治に変わった時代的背景によるものとも考えられる。つまり平和な時代の剣術論である。

更に「士たる者、常に此心を養ひ、其術を修せずんばあるべからず³⁵⁹」（武士たる者、常にこの心を養い、その術を修行しなくてはならない）といい、議論が「心」の問題に焦点化されていく。

此心わづかに物ある時は状あり。状ある時は、敵あり、我あり。相對して角ふ。一中略— 無物とて、頑空をいふにあらず。心もと形なし。物を蓄べからず。僅に蓄る時は、氣も亦其所に倚る。此氣僅に倚る時は、融通豁達なること能はず。一中略— 我が所謂無物といふは、不蓄不倚、敵もなく我もなく、物来るに随て応じて迹なきのみ³⁶⁰。

（心の中にわだかまりがある時にはそれが形状としてあらわれます。形がある時には、敵があり、我があり、相對して争うことになります。一中略— 「無物」というのは全くの空をいうものではありません。心にはもともと形はありません。物を蓄えるべきではないのです。わずかに蓄えるときには氣もまたそこに寄りかかります。その氣がわずかにでも何か寄りかかる時には、臨機応変かつ物事にこだわることなく対応することはできません。一中略— 私が言う「無物」とは、蓄えず寄りかからず、敵もなく我もなく、来るものに従って対応し痕跡も残すことがないのです。）

前半部分で詳述されなかった「無物」を、心に何のわだかまりも蓄えない状態とし、これを「氣」との関係で論じつつ、心に何も無いがゆえに形がなく、それ故に敵もなく我もなく、自由自在に対応できると説明している。

更に、これを以下の古代中国の典籍である『易経』の一文をもって論じている。

易曰、「無_レ思無_レ為、寂然不動、感而遂通_二於天下之故_一。」³⁶¹

（『易経』にいう、「思うことなきなり。為すことなきなり。寂然として動かず、感じて遂に天下の故に通ず。：易は無心無為、なんら意識的な情意も作為もない。それ自体は寂然—ひっそりとして動かないが、来ってこれを問う人があればその意志に感応して、遂には天下のあらゆる事象に通じその吉凶を明らかにする。」³⁶²）

³⁵⁸ 『田舎莊子』岩波書店、p. 47

³⁵⁹ 『田舎莊子』岩波書店、p. 47

³⁶⁰ 『田舎莊子』岩波書店、p. 47

³⁶¹ 『田舎莊子』岩波書店、p. 47

³⁶² 高田真治・後藤基巳訳『易経（下）』岩波書店、pp. 238-240, 1992

ここまでで「無物」が心に何も蓄えないがゆえに形状のないものであることは理解できるが、その理論的根拠となっている易の理論はわかりづらい。

そこで勝軒は「何をか敵なく我なしといふ³⁶³」（「敵もなく我もないというのは、どういうことでしょうか」）と問う。

猫云、「我あるが故に敵あり。我なければ敵なし。敵といふは、もと對待の名也。陰陽水火の類のごとく、凡そ形象あるものは、かならず対するものあり。我心に象なければ、対するものなし。対するものなき時は、角^{あらそふ}ものなし。是を敵もなく、我もなしと云^(いふ)。一略³⁶⁴」

（我があるから敵があるのです。我がなければ敵はありません。敵というものは、もともと對待の関係にあるものの名です。陰陽や水火の類のように、およそ形のあるものは必ず対するものがあります。自分の心に形がなければ対するものはありません。対するものがない時は、争うものもありません。これを「敵もなく、我もない」というのです。）

この理論の思想的基盤は易的論理といわれるものである。東洋思想を専門とする高橋進らの学派³⁶⁵が主張するものであり、すこし難しい言い方をすると相待観的世界観にもとづく思想である。高橋進はこの思想について「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。天一地、剛一柔、上一下、尊一卑、男一女、盛一衰、善一悪、正一邪……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³⁶⁶」と述べる。つまり古代中国人は世の中の現象を注意深く観察し、存在するものは全て、陰と陽に表徴されるような、対立するものによって成り立っていると理解した。更に、世の中に女性が存在しなければ自分が男であることに気が付かない、熱い物を知らなければそれが冷たいということがわからない、冬がなければ今が夏であると感じない、上があるから下がある、中があるから外がある、右があるから左がある、などのように対立関係にあるものは必ず他方があるからもう一方も存在するという事に気づく。ここには対立はあるが分裂はない。なぜなら自らの存在が他方に依拠しているからであり、この関係を相待（あい待ち合っている）^{そうだい}といっている。対立しながら相待している関係を「對待」という。またこういった世界観を、「對待の論理」に基づく「相待観的世界観」ともいう。（本論の内容より少し進むが、更に古代中国人はこういった相待観的世界観をそうさせているところのものがあると考え、これを「道」といった。こういった思想を端的に表現したのが、『易経』繫辞上傳にいう「一陰一陽之謂道³⁶⁷」（一陰一陽これを道と謂う）の一文である。）

³⁶³ 『田舎荘子』岩波書店、p. 47

³⁶⁴ 『田舎荘子』岩波書店、pp. 47-48

³⁶⁵ 高橋進やその師である原富男、その系統を継ぐ東洋思想を専門とする学派。

³⁶⁶ 高橋進『老子』清水書院、p. 116, 1988

³⁶⁷ 『易経（下）』岩波書店、p. 220, 1992

つまり相待観的世界観において、「敵といふは、もと^{たいたい}對待の名也」という一文が端的に表しているように、我と敵は対立とともに相待（あい待ち合っている）関係にある。つまり、我があるから敵があるのであり、我がなければ敵もなくなるということになる。この場合の我とは、自分の心の状態のことであり、心に何かわだかまりを蓄えていればそれが形となるので敵も存在する。逆に心に何も蓄えない「無物」であれば、敵もないことになる。この境地に至ったのが「木猫」である。

ここには確かに易的論理の思想的影響が見て取れる。

この易の思想とは、儒家や道家、その他の思想を問わず、思想形成以前からあった古代中国人の地に着いた思想であったという³⁶⁸。

「猫の妙術」の技術観には、『易経』の一文を引用していることが示唆するように、従来先学で指摘されているように老荘の思想的影響を受けつつも、それ以前の易の思想が根底に潜在することが明らかである。

（中国思想における易的論理あるいは相待観的世界観について、筆者が故高橋進先生より頂いたメモを、研究資料として共有するため文末に掲載した。）

IV 教育論

非常に難解な技術論を展開してきた「猫の妙術」では、最後の最後に急に論調が変わる。

師は其事^{わざ}を伝^{つた}へ、其理^{さと}を曉^{さと}すのみ。其真^{まこと}を得ることは我にあり。是^じを自得^{じとく}と云。以心伝心ともいふべし。教外別伝^{けうげべつでん}ともいふべし。教^{おしへ}をそむくといふにあらず。師も伝^{つた}こと能はざるをいふなり。只禅学^{ぜんがく}のみにあらず、聖人の心法^{せいじんしんぽう}より、芸術^{げいじゆつ}の末に至るまで、自得^{じとく}の所はみな以心伝心なり。教外別伝^{けうげべつでん}也。教^{おしへ}といふは、そのをのれに有て、みづから見ること能はざる所を、指^さして知らしむるのみ。師より是^{さずく}を授^{さずく}るにはあらず。教^{かた}ることもやすく、教^{かた}を聞^きくこともやすし。只おのれにある物を、慥^{たしか}に見付て、我がものにすること難し。これを見性^{けんしやう}といふ。悟^{さと}とは、妄想^{まうさう}の夢^{ゆめ}の悟^{さめ}たるなり。覺^{さむる}といふもおなじ。かわりたる事にはあらず³⁶⁹。

（師は技を伝えて、道理を論すだけです。真理を得るのは自分自身です。これを自得と言います。以心伝心とも言います。教外別伝とも言います。教えに背くということではありません。師も伝えることができないことを言っているのです。それはただ禅学だけに限ったことではなく、聖人の心法や武術などを中心とする技芸の術にいたるまで、自得するということは、みな以心伝心です。また教外別伝です。教えるということは、自らの中にあるが自分では見ることでできないものを、指摘して知らせるだけのことです。師からこれを授けるということではありません。教えることは簡単で、教えを聞くことも容易です。ただ自らの中にあるものを確かに見つけて、これを我が物とすることが難しいのです。これを見性と言います。悟りとは、妄想の夢から覚めた状態のことです。覺りというのも同

³⁶⁸ 高橋進「日本の武道と伝統文化」：身体運動文化学会『武と知の新しい地平』昭和堂，p. 4，1998

³⁶⁹ 『田舎荘子』岩波書店，p. 49

じことです。別のものではありません。)

以上のように、本テキストの最後の部分は、「師は」あるいは「教といふは」という書き出しに顕著のように、話題が教育の問題に集約されていく。

本稿で述べてきた剣術の奥義といわれる境地、この件における言葉を借りると「悟り」や「覚り」といわれる境地は、師でも教えることのできないものであり、本来自らの内にあるものでこれを「自得」することが重要であることを力説している。師はこれに導く存在であり、決して授けるのではない。ではどのように導くのかというと、「師は其事を^{わざ}伝へ、其理を^{こと}曉すのみ。其真を得ることは我にあり」とあるように、型（形）として技を教示しつつその道理を論し、そこから悟るべき奥義・真理については自得させる。ここでは教えずに伝えるという、日本武道に独特の教育方法を明示している。

更にこれを「以心伝心³⁷⁰」「教外別伝³⁷¹」「見性³⁷²」という禅語を用いて説明しているところに注目すべきである。文中にあえて「只^{ぜん}禅学^{がく}のみにあらず、聖人の心法より、芸術の末に至るまで」（ただ禅学だけに限ったことなく、聖人の心法や武術などを中心とする技芸の術にいたるまで）と記されていることと併せて考えると、ここにみる教育論は禅的思想を基盤としていることが明らかである。

V おわりに

本論により明示された事項は、以下の通りである。

- ・生涯にわたり修練する「生涯武道」の考え方が強く認められた。
- ・「技術」→「気」→「和」→「無心」→「無物」というように徐々に求める内容が高度になる段階的技術観が認められた。
- ・低いレベルであっても無用な段階はなく、初歩から各段階での修行が全て必要であるという考え方を明示していた。
- ・「我がいふ所を以至極とおもふべからず」（自らの境地とて究極の段階ではない）、「我また彼に、及ばざる事遠し」（私も彼に遠く及ばない）といって上には上があることを示し、

³⁷⁰ 禅宗でさとり極意を伝えることに用いる語。シナの禅僧慧能の書に始まり、言語や文字を媒介としないでさとした内容を、そのまま他人の心に伝えること。経論や文句にたよらないで、師から弟子に、心から心へと直接に伝えること。（中村元『佛教語大辞典』東京書籍、p. 31, 2006）

³⁷¹ 達磨大使によってシナに伝えられたところの祖師禅は、ことばや文字にたよる教説の外に、別に心から心に伝えられるものがある、ということ。仏教の神髄は、どのような教えの中にも伝持されえず、経典の文句によらずに、心から心へと直接に体験によってのみ伝えられうる、という意。不立文字とともに、禅の立場を示す代表的なことば。釈尊がことばをもって教えを弟子たちに授けたのを教内の法といい、これに対して教外の法は仏の心を直ちに他の心に伝えたのをいう。禅宗では、他宗がすべて教内の法であるのに対して、禅宗だけは教外の法であるとして、禅宗の最も顕著な特徴の一つであると主張する。（『佛教語大辞典』東京書籍、p. 231）

³⁷² 本来存する自分の本性を見ること。真の自己に気がつくこと。さとりを開くこと。（『佛教語大辞典』東京書籍、p. 321）

無限の追及の必要性を示唆していた。

- ・「猫の妙術」の技術観は『莊子』「木鶏」が原型となっており、『莊子』の思想が著者である佚斎樗山に大いに影響を与えていることは間違いない。しかし生涯武道の意識は原型の「木鶏」より「猫の妙術」の方が強く、ここに日本武道の大きな特徴が垣間見られた。
- ・剣術論において「我あるが故に敵あり。我なければ敵なし」という究極の境地が示された³⁷³。我がない状態とは「無物」と表現され、心に何のわだかまりも蓄えない状態と考えられていた。
- ・この技術観は従来指摘されてきたように道家（老莊）思想の影響を受けつつも、根底に易の思想が潜在することが明らかとなった。
- ・本テキストは最終的に教育論として完結しており、「教えずに伝える」という独特の教育論を展開していた。大きく俯瞰してみると、古猫が他の猫や勝軒に技術論を説くなど、この説話の内容全体が教育の書であるともいえる。
- ・この教育論には禅思想の影響が顕著に認められた。

最後に、この書は平和な時代の剣術論であり、平和な時代における心のあり方を説く教育論を展開していることに注意すべきである。もはや技の向上に終始することなく、心に何のわだかまりも蓄えない「無物」になることを目指した自己追及に意識が向いている。武道（芸）における心の問題については全く異なる二つの精神性があることを中林信二をはじめとする先学が指摘している。一つは、寒川恒夫が「相手をいかに上手に斬り殺すかという世界での心³⁷⁴」と述べるように敵と対した際の心の問題にはじまり、術や芸の鍛錬、修行、あるいは習熟それ自体に関連してくるもので、中林はこれを芸道的・求道的精神性といった。これに対してもう一つは、直接技と関係なくあるべき人間像を志向する倫理・道徳的精神性である³⁷⁵。「猫の妙術」が説く心の問題は、中林が言う芸道的・求道的精神性ではあるが、意識は敵ではなく自己の内に向いており、究極の境地はもはや技の問題を離れつつある。これがひいては人間形成の道となるであろうことは容易に予想ができる。本論で取り上げてきた「猫の妙術」は、本来戦いの術であった武道が、現代社会において人間教育の材として位置づけられていることの経緯と理由を示唆するものであると考えられる。

この辺りに、日本武道のオリジナリティーの一端を見出すことが出来る。

³⁷³ 本書を座右の書とした山岡鉄舟は、自ら会得した真理を「自己アレバ敵アリ、自己ナケレバ敵ナシ」と表現している。（『山岡鐵太郎先生遺存剣法書』第一、乾の巻）

³⁷⁴ 酒井利信・前林清和・寒川恒夫他：第1回 BAMIS 国際フォーラム武道セッションシンポジウム「武道に身心統合科学の可能性を探る～嘉納治五郎の事績にならい、今をかんがえる」武道学研究，44-1，p.56，2011

³⁷⁵ 中林信二『武道論考』中林信二先生遺作集刊行会，pp.77-84，pp.200-213，1988

＜高橋進先生メモ＞

○ 中国思想に出てくる「対」は、「対立」だけでなく「相_テ待つ」相待という意味が同時にあり、その世界観は「对待」の論理に基づく「相待観的世界観」とでもいえるものであった。（恩師の、原富男博士の用語で多数の著書・論文あり）

○ 一般に、上と下、前と後、難と易、緩と急、陰と陽・・・などのように、対立する概念または事態・事象は、前があるから後があり、後は前があるから、難しいは易しいがあつてのこと、陰陽も陰だけ、陽だけでは成立せず、陰と陽が互いに「あい待ち合つて」陰と陽になる、という論理があり、これは中国的なものの見方・考え方に共通するものとされている。これを「易_{エキ}的論理」ともいう。これに注目しておくことが必要。

○ 対立というが、その実態は、対立しながらあい待ち合っている、ということで、その「待ち合っていること、待ち合っているところ、を「道」とした。道を形而上的とすれば、陰陽、緩急、前後などは、形而下的である。中国的思想では、形而上的と形而下的とは、相即し、離れない。西洋の思想、とくにキリスト的思想における「超越」は、transzendent＝超越的、transzendental＝先験的、超越性＝Transzendenz、などにかかわる。したがって、「道」の概念と「超越性一的」とは異なる。『易＝周易』の「繫辞伝」における「一陰一陽之謂道」（一陰一陽これを道という）は、「現実の世界の事物・事象は、すべて或いは陰となり、或いは陽となり、互いに対立しながら、相い待ち合つて、変化・交替＝生成消滅している、そのことを道という」という意味。また、「形而上者謂道、形而下者謂器」（形よりして上なるもの、これを道といい、形よりして下なるもの、これを器という）ともいう。（同上）

東洋の道と物（陰陽、盛衰、消長、強弱、建設と破壊、戦争と平和など）の関係は、西洋の「聖」と「俗」のように上下に乖離、隔絶しているのではない。キリスト教の「神」と「人」は、離れている。人はどのようにしても「神」ではない。最も優れた人でさえ、「神の似姿_{ニスガタ}」である。だから、カントの倫理学でも、そういう人間のもつ「弱さ」とか「傾向性」からして、「・・・すべし」という倫理的命題（kategorischer Imperativ カテゴリー・イムペラティブ＝無上命法または定言命法）を立てざるを得なかった。この命法は、純粹理性の「声」なのだが、実際は「神」の声であつた。だから、詩人のハイネは『ドイツ古典哲学の本質』の中で、カントを批判し「彼は理性の批判をして、人間は神の命令で行為するのでなく、自己自身の理性によって倫理的行為をするのだ、といったのに、『実践理性批判』では、表門から神を排除しながら、裏門から神を引き入れた」という意味のことをいっている。

先にいった中国的思想は、インドの仏教の根本思想とも一致する。すなわち、仏教における「諸法実相」は、「此あれば彼あり、彼あれば此あり」という関係性において事物・世界は成立しているのであつて、その因果の道理以外に、別に「何かそうさせている、根本原理（アトマン）があつてのことではない、という。

法は、真理といわれるが、それは「事実がそうになっている、ということの関係性をいったものである。易_{エキ}的論理も、事物・事象の対立は、ひっくるめて、陰陽の変化交替であり、陰陽の対立し相対していること、それ自体を道といったのだ。それ故、陰陽（形而下的）

と道（形而上的）とは、隔絶・乖離しているのではなく、相即（くっついて、離れない）しているのだ、ということ。したがって、「道徳」というときも、徳（形而下的な人間の行動力、力、はたらき）は、「道」を離れてはあり得ない。「徳」は「道」を自得し、自己の自得した力、はたらき、行為において、「道」を「証示」（あかし、示す）している一するのだ、という論理になる。

*本稿は、筆者が博士論文執筆中に故高橋進先生よりご指導いただいた際のメモの一部である。（平成13年6月16日）

東欧における武道の教育力に関する研究
: ユーゴスラビア紛争時における元兵士の事例を中心に

(武道学研究第 64 巻第 2 号掲載)

酒井 利信(筑波大学)

Research into the educational power of budo in Eastern Europe

: A focus on a former soldier from the Yugoslavia Conflict

Toshinobu SAKAI (Faculty of Health and Sport Sciences, University of Tsukuba)

Tetsushi ABE (Faculty of Physical Education, International Budo University)

Kyoko NINOMIYA (Faculty of Health and Sport Sciences, University of Tsukuba)

Takashi HORIKAWA (Faculty of Health and Sport Sciences, University of Tsukuba)

In contemporary budo studies, budo education that aims for personal development presupposes the theory of the mind-body relationship with a holistic view of both dimensions. A characteristic of this method is the emphasis placed on the physical body with a “body → mind” vector in which the body changes the mind. The educational objective of psychological influences is to deepen and enhance the mind. The mind is defined as having two kinds of spirituality: “artistic and seeking of a Way” and “ethical and moral”. It is generally accepted in Japan that the educational power of budo is based on this logic.

The purpose of this research is to examine whether the logic of budo identified here is applicable outside Japan. In other words, the question “Can the educational power of budo work overseas?” will be examined using specific and extreme international examples.

Not much time has passed in Eastern Europe since the regime change in 1989 and the outbreak of the Yugoslavia Conflict in 1991. There is a man who has experienced walking the line between life and death, but who is still young and in good health. He has been practising budo for a long time as a means of spiritual nourishment. The subject of this research is Soldier-A, a former combatant in the Yugoslavia Conflict.

In this research, transcripts of an interview conducted for a Hungarian radio programme, memoirs written voluntarily by the subject, a transcript of a ZOOM interview, and email interviews were analysed.

A qualitative analysis of the aforementioned text was conducted in the conventional philological method, and the thought process of the subject was clarified.

Soldier-A, formerly a combatant in the Yugoslavia Conflict, started budo mainly due to his poor family environment. He then served as a sniper during the conflict. Soldier-A has experienced killing enemy combatants in mortal combat, and this ultimately led to a sense of alienation after the conflict, and suffering from sleep disorders and nightmares, mental problems and suicide attempts. It became clear that budo helped Soldier-A overcome these problems.

This paper confirmed that extreme mental disorders developed through wartime experience that required therapy can be helped through the practice of budo. Soldier-A’s example shows that budo training can lead to the restoration of humanity

in a manner similar that which has already been proposed by earlier scholars in Japan.

Thus, in this case study from Eastern Europe, we were able to confirm that the logic of budo education as touted in budo studies in Japan is applicable outside Japan as well. In other words, “The educational power of budo works overseas.”

Furthermore, it is possible to develop through budo in Christian cultures. Japanese martial arts philosophy also functions in the Cartesian world of mind-body dualism. As practice progresses, it becomes apparent that “artistic and seeking of a Way” was followed by “ethical and moral,” and likewise that the content of “artistic and seeking spirituality” deepened and evolved as the practice progressed.

I. はじめに

日本で発祥し歴史の変遷過程で様々な文化と交流を持ちながら固有の運動文化として発展してきた武道は、競技としての隆盛もさることながら文化性、特に教育的側面が強調されつつ現代社会の中に位置づけられている。このことは中学校において武道が必修科目として取り扱われていることから理解できる。つまり現代日本において武道の教育力は自明のことと考えて大過ない。諸説が指摘するように教育の目的が人間形成であることはいうまでもないが¹⁾、武道教育の目的も多くの場合に人間形成を謳っている。このことは日本武道協議会が平成 20 年に制定した武道の理念が「武道は、一中略一人間形成の道である」^{注1)}と明文化していることから理解できる。

しかし、この我われが自明のことと思っている事柄が、世界の常識とはならないのが現実である。武道が世界的に普及して久しいが、国際的視座から俯瞰した時、そもそも戦いの術であった武道がなぜ教育として位置づけられるのか不思議に思うのも当然であるし、また実際に海外において武道を指導する現場で武道による人間形成が理解されなかった事例が報告されている²⁾。特に欧米はキリスト教に代表される巨大宗教が人間形成を担ってきた文化的土壌があり、基本的にこういった世界で武道による人間形成が受け入れられないことは容易に理解できる。それは、世界に出てはじめて実感する現実である。

しかし一方で、2007 年にハンガリー共和国（現ハンガリー）において地方自治開発省スポーツ局が武道を青少年の道德教育に活用しようとするプロジェクトを展開し筆者らもこれに係わった^{注2)}。結局、政局が変わり当プロジェクトは頓挫したが、この事例からは海外における武道の教育力に対する理解の萌芽が認められる。また 2020 年の日本武道学会第 53 回大会における上村春樹講道館長の特別講演において、海外の修行者が柔道（武道）を‘Education’と認識しているという報告があるなど³⁾、現在は、武道の世界的展開に伴いその教育力を許容しはじめている段階とも考えられる。

上記現状に鑑み、“日本武道の教育力が海外で通用するか？”というのが本研究の核心をなす学術的な問いである。

II. 問題の所在と本論の目的

1. 武道の教育力に関する先学におけるロジック

最初に、武道に限らず、「教育」についてその概念を把握・確認しておきたい。

先ず教育学における「教育」の概念を辞書的に解釈すると、「広義には、人間形成に作用するすべての精神的影響をいうが、狭義の固有の意味では、意識的に人間形成に働きかける過程または社会的機能をいう⁴⁾」とされている。又、広田照幸は「教育とは、誰かが意図的に、他者の学習を組織化しようとすることである⁵⁾」と述べている。

次に、体育学における「教育」概念を佐藤臣彦の論に依拠して解釈すると、「教育」とは、設定された目的・目標（purpose）の条件下で『働きかけるもの（a）』と『働きかけられるもの（b）』と『媒体（文化財=c）』との間に設定される関係様態である⁶⁾」ということである。更に佐藤は、目的と目標について、目的はあくまでも観念的な形態として抽象のレベルに留まり、下位の位相における目標を統括する機能を果たすとしている⁷⁾。これを先の教育学における定義に照らして解釈すると、より高次の人間形成は目的であり、具体的な成果として獲得すべき精神的影響は目標と解して大過ないであろう。

以上から本論においては、「教育」を「人間形成を目的としつつ精神的影響を目標とし、誰かが他者に何らかの文化財を媒介として働きかける過程あるいは社会的機能」として考えておきたい^{注3)}。

この解釈は本論のテーマにおいて非常に示唆的であり武道における教育もこれに準じて理解できるのであるが、当然、教育の媒介である文化財としての武道に特有の要素もあり、これを踏まえて以下武道について論を展開する。

武道の教育力については諸書にこのフレーズが確認され⁸⁾、学会において自明のことと捉えられているが、問題はこういった思想構造の教育力が成立しているのかということである。武道の教育面に関する先行研究は多いが、その中で注目すべきものを以下にあげ、これまでに学会においてオーソライズされている武道による人間形成のロジックについてまずは把握しておきたい。

武道を教育の面から学問的に論じたものの嚆矢として源了圓の『文化と人間形成』がある。武道の中でも特に剣道を取り上げて、これを教育の問題として捉え、心法の問題、心・技・体のとらえ方、教育の型について論じている⁹⁾。また武道学のパイオニア的存在である中林信二は、武道の特性として人間教育をあげ、身心一如の教育、自他同根の教育、子弟同行の教育について論じている¹⁰⁾。ここでは、集団指導が主流の現代武道ではあまり強調して述べられることが少なくなってきたように感じるが、「師弟同行」を武道教育の一つの特徴としてあげていることに注目しておきたい。特筆すべきは、源、中林いずれも、武道を人間形成を目的とした人間教育として捉えているということである。

人間形成を目的とした武道教育は、中林が「教育は肉体的な人間を対象とするものでも、精神的な人間を対象とするものでもなく、肉体と精神を不離として持つ行為の人間を対象とするものである¹¹⁾」と述べるように、「身心一如（身心一如）」を特徴としていることに注目すべきである。これは肉体と精神を別の物として捉える西洋の心身二元論的思考^{注4)}とは全く異なるものである。

湯浅泰雄は、心と身体が分かれず一つになったような状態、つまり禅でいうところの「身心一如」の考え方が、武道の場合にもそのまま当てはまることを指摘する¹²⁾。また「武道の本来の目的は、身体能力の訓練を通じて心（精神）の能力を発達させていくところにあります¹³⁾」と述べ、身体を通して心を変える「身体→心」の方向性を指摘している。ここには身体と心の区別は認められるが、湯浅は、これを心身が分離した西洋的な二元論（心身分離の二元論）ではなく、精神と身体の上に密接な相関関係を認めるような「心身相関的二元論」であるとしている¹⁴⁾。

また、前林清和は、武道の特徴を身体性の問題にあるとし、そのホリスティック（全体論的）な身体観を指摘した上で、武道思想に多大な影響を与えた禅宗のうち臨済宗の栄西が説いた「身心一如」および曹洞宗の道元が説いた「身心脱落」を取り上げ、武道の心身関係論における身体性重視の思想を明示している¹⁵⁾。前林が主張する身体性の重視とは「身体的訓練を通じて精神の深化をはかろうとする」ものであり、湯浅同様にその根底に「身体→心」の図式がある。そもそも武道においては、心の問題の解決を喫緊の課題としてきた。しかし「心法」^{注5)}としては、心に直接アプローチするのではなく、身体を通して心を「平常心」といわれるような理想的な心へと深化させる方向性をとっていったということである。これ

は神仏に頼るという次元を超えた克己による解決法であることも指摘している¹⁶⁾ 注6)。

心の問題つまり精神性にフォーカスすると、寒川恒夫は、江戸期の武道が取り扱う心の問題は二つに分けられることを指摘している¹⁷⁾。一つ目に相手をいかに上手に斬り殺すかという世界での心をあげ、これを禅的な心法の世界であるとしている。二つ目にこれとは別に、武道をすると礼儀正しくなるといったような、社会の現実を前提にした人間関係にかかわる儒教的な倫理の問題としての心をあげている。以上二つの心は、全く異なる性質のものである。このことは、少しも心を乱すことなく冷静に敵を斬ることが出来る者が、必ずしも人として立派であるとは限らないことを考えても明らかである。武道の精神性（心）が二つに大別されることを最も早く指摘したのは恐らく中林信二である¹⁸⁾。中林は、前者を芸道的・求道的精神性といい、武道の術や鍛練、修行、あるいは習熟それ自体に関連してくるもので、寒川同様にこれを禅的であるとしている。特にこれを敵に対峙した際の心の問題から更に深化させた芸道における求道的な考え方にまで言及している点に注目すべきである。後者について中林は、倫理・道徳的精神性として、これを寒川同様に儒教的精神性とし、直接技や芸の修練に結びつかないものであることを指摘している。

ここまで確認してきた先学が提示するロジックを整理すると、現在の武道学においては、人間形成を目的とする武道教育において、「心身一如（身心一如）」に表徴されるような心と身体をホリスティックに捉える心身関係論（心身相関的二元論）が前提として存在し、方法としては身体性の重視を特徴としつつ、身体を通して心を変えろという「身体→心」のベクトルをもつものであり、教育目標である精神的影響として深化し高められる心には二つの精神性（芸道的・求道的精神性／倫理・道徳的精神性）があるということである。更に武道的特徴として、伝統的な教育形態である師弟同行の思想や克己性にも注意しておきたい。

日本国内においては、以上のロジックにもとづく人間形成を目的とする武道の教育力は自明のこととして存在すると考えてよい。

2. 国際的視座からの先行研究と問題の所在

では次に目を世界に向けて、武道教育について国際的視座からアプローチした先行研究について把握しておく。この問題に関する研究・議論はいくつもなされているが¹⁹⁾、ここでは以下の注目すべき知見をあげておく。

文献学的アプローチをしたものとして、中澤雄飛は、上述の源、中林、湯浅、前林らの知見を援用しつつ武道における教育の問題を論じ、身体的実践の重視や「身体から心へ」のベクトルを指摘している。以上のロジック自体にオリジナリティーは認められないが、国際的視座から東西文化の異同について触れつつ論じている点で新規性が窺われる。しかし、具体的な事例にあたっての理論構築はほとんどなされていない²⁰⁾。

鍋山・酒井らの海外武道実践者の意識に関する調査研究においては、欧州において精神面と技術面について同時に高い興味をもっており「心と体の関係」への高い関心があることを明らかにしている。これは欧州において支配的であった心身二元論的思考とは大きく異なった傾向であることも指摘している²¹⁾。

これらの先行研究は国際的視点を提示した点で評価されるが、武道の教育について具体的な事例にあたっての検証はなされておらず、本論のテーマに接近しうるものではない。この辺りが本研究における問題の所在である。

以上に鑑み、本研究は、ここで確認した武道教育のロジックが海外においても有効に機能しているか、つまり“日本武道の教育力が海外で通用するか？”ということについて、海外における具体的な事例をもって検証することを目的とする。

Ⅲ. 本研究の背景と研究対象

1. 研究の背景

世界の中でも特に欧米は武道文化に興味があり²²⁾、ジャパノロジー（日本学・日本研究）の対象ともなっている。武道の文化性の中でも中核をなすものは精神性であることに間違いはない。それ故に、武道は上述のような教育力をもつのであるが、筆者らのこれまでの欧州との交流プロジェクトの中で^{注7)}、特に東欧^{注8)}において非常に興味深い事柄に気付かされる。それは、現在の日本の平和な時代における武道とは異なる、敵と命のやり取りをする場面と近い立ち位置からの武道精神の理解である。現在の日本社会において、戦いで生死を決するようなことはないし、あつてはならない。しかし、東欧において多くの流血を見た革命・体制転換は1989年から90年にかけてであり、最も近い時代でいうと凄惨な記憶がよみがえるユーゴスラビア紛争^{注9)}は1991年からの数年間と、わずか20～30年前のことである。東欧にはまさに生死の境を経験した人間が今なお若くして健在であり、しかも長きにわたり武道を心の糧として実践している例がある。

今回は筆者らの東欧におけるネットワークにより、こういった事例の情報を積極的に開示・提供してくれる研究対象者の協力を得た。より具体的には、本研究においては、ユーゴスラビア紛争時における元兵士の事例を研究対象として取り上げる。

2. 研究対象

本論における具体的な研究対象者の詳細は、以下の通りである。

なお、本研究で開示する情報は、本人に直接確認をして承諾を得た事項のみである。

研究対象者：A

1969年生れ 51歳（2020年9月現在）

クロアチア、カルロヴァツ在住

ユーゴスラビア紛争時におけるクロアチアの兵士

クロアチア特殊警察部隊（Special police force）のスナイパーとして従軍

戦前戦後を通して、空手、剣道、居合道（四段）を実践

研究対象者Aの略経歴：

- ・‘I lived in a damaged family’ と語るように、劣悪な家庭環境に育つ
- ・1983年、14歳で空手を始める
- ・1988年、高校卒業後に徴兵制度でユーゴスラビア人民軍の陸軍士官学校に入校
- ・1991年9月17日、クロアチアの特種警察部隊（Special police force）に入隊
スナイパーとしての訓練を受け、ユーゴスラビア紛争に参戦。
- ・1991年10月4日、カルロヴァツ（Karlovac）郊外での戦闘に従軍
- ・1992年冬、ヴェレビット山脈（Velebit mountain massif）での戦闘に従軍
- ・1992年春、ゴスピッチ（Gospić）丘陵地帯での戦闘に従軍
- ・1994年、クロアチアの特種警察部隊を除隊
- ・1994-2000年、少年空手のコーチ

- ・2000年から約7年, 剣道の稽古
- ・2002年, 師であるBとの邂逅 居合道を開始
- ・現在に至る

IV. 研究方法

本研究においては, 2020年8月に共同研究者である阿部および研究協力者Bを通して研究対象者Aにコンタクトをとり, 研究概要を説明の上で協力の快諾を得た. ハンガリーのラジオ放送番組のために行われたインタビューの録音音声データを入手し, 本人が本研究のために自発的に記述した回顧録を受理, 更に内容確認のためのZoomインタビューを2回(1回目: 2021年4月25日 日本時間16:00-17:30/2回目: 2021年7月18日 日本時間16:00-18:00), メールインタビューを3回(1回目: 2021年4月23日/2回目: 2021年7月8日/3回目: 2021年7月16日)行った. 音声・画像データについては文字データ化し逐語録を作成した. 本論においては, 上記により入手し整理した以下の文字テキストを分析対象とする.

① 回顧録

研究対象者Aが2020年9月より2カ月以上かけて回顧しつつ記述し, 自発的に提出されたもの(英語).

② ラジオ放送用対談記録

2006年10月23日にハンガリーのラジオ放送(Civil Rádió 文明ラジオ)における番組(Emberi harcok - harcok emberek! 人間の戦いー闘う人々)のために研究対象者Aが居合道の師にあたるBと対談をした際の音声記録(英語)がAより提出され, これを逐語録としてトランスクリプション(テープ起こし)したもの.

③ インタビュー記録

研究代表者が, 2回にわたり武道経験のある東欧在住の通訳担当研究協力者ならびにトランスクリプション担当の共同研究者と共にオンライン(Zoom)によるインタビューをした逐語録(日本語・英語). 更に3回にわたるメールインタビューによる補足質問と回答の記録(英語).

本研究においては, ①回顧録を主たる分析対象とするが, 上記複数データを併用することにより論拠を厚くし更に未解明な部分を明らかにしようとするものである. また, 上記のデータについて, A本人ならびに武道に精通した研究協力者B, 武道学領域における東欧在住の共同研究者である阿部の協力を得て内容の検討を行い修正を加えた.

尚, 本来Aが当時を回顧する際には, 戦時中の同朋などに確認をとりながら客観性を担保すべきであるが, 当初予定していた同じ部隊の友人がこの間に亡くなり, 更にこの回顧録を記述するために当時を思い出すことが非常に苦痛を伴うものであったことからこの問題に同朋を巻き込みたくないというAの強い意向があり, この作業はしていない. 従って以上のテキストから歴史的な事実を正確に読み取ろうとするのではなく, 主に回顧したその時点(2006年と2020年以降)でのAの思想構造を明らかにするものとする.

研究方法としては, 先ず上記のテキストを従来の文献学的手法に質的データ分析方法を援用しつつ分析し, 対象者の思想構造を明らかにする.

具体的な分析の手順は以下の通りである^{注10)}.

先ず上記の文字データを圧縮する手続きとしてコーディング（小見出しを付ける作業²³⁾）を行い、これをコード別に整理・分類し、Aの経歴を3期（青少年期、戦争体験、戦後）に分けて、特に戦後における精神障害の克服に焦点化してその思想構造を明らかにする。更に、II-1で明示した武道学における武道の教育力に関する先学のロジックに照らして考察を行う。

V. 結 果

1. 青少年期

(1) 劣悪な家庭環境 (damaged family)

至ってプライベートな問題であるが、Aの生い立ちが本論の課題と大きく係わるためあえて記述しておく。

Aが5歳の時、両親が離婚し、そのフラストレーションが原因で母親から暴力を振るわれるようになる。母親は再婚するが再婚相手からのDVによりうまくいかず、このことが原因でAに対する母の暴力は更に激化する。暴力を受けた際、母からは絶対泣くことを許されず、感情を抑制することを課され、この時に心の平静を身につけたという。

(2) 武道の開始

Aはアート関係の本を読むことが好きであったが、安定した職業に就かせたいと願う母の思いとの相違からよく本を捨てられ、それを見るにつけ心が痛んでいた。また14歳の時、親戚から生死にかかわるような暴力を受けるなど依然としてネガティブな環境で生活していたこともあり、この状況を解決するためにエネルギーを注げる何らかのスポーツの必要性を感じていた。体操やフットボールをしたがこれらのスポーツから自分自身を見出すことはできず、たまたまカルロヴァツの町に上地流空手の道場があったため空手の稽古を始めた。1983年14歳の時であり、生活の中の「駆け込み寺」(sanctuary)を見つけたと述懐している。

ここでは劣悪な家庭環境において、武道（空手）による精神の癒しが認められる。

(3) 徴 兵

1988年に高校を卒業し、徴兵制度のためユーゴスラビア人民軍 (Yugoslav People's Army) の陸軍士官学校に入校し、1年間の訓練を受けて中尉の階級を取得した。入隊中に許されてザグレブの大学の入学試験を受け、徴兵が終了した後に1989年からこの大学でファッション・デザインの勉強をした。

2. 戦争体験

(1) 戦争への参戦 (A door to war)

1991年に旧ユーゴスラビアが分裂し紛争が勃発すると、Aは22歳を間近にして自発的に戦争に行くことになる。1991年9月17日にバスでザグレブに行き、クロアチア特殊警察部隊 (special police forces) に入隊する。当時独立しようとして間もないクロアチアには正式な軍隊はなく、格闘技経験者らを集めて特殊警察部隊が結成された。Aは既に徴兵により軍事スキルを持っており、更に91年の段階で約8年の武道経験があったため、この特殊警察部隊に入隊した。入隊後、ザグレブの駐屯地で厳しい訓練を受けた。この訓練は2週間で60名いた隊員が30名しか残らないという苛烈なものであったが、Aはここでスナイパーとしての素養を見出され狙撃訓練を受けて優秀なスナイパーとして戦場の部隊に送られる。ス

ナイパーとして必要な感情を抑制する才能は、劣悪な家庭環境下で子どもの頃に身につけた心の平静であり、これが戦争で役に立ったと述懐している。

ここでは青少年時代の劣悪な家庭環境に起因して始めた武道が戦争への参戦につながり、更にその環境で身につけた心の持ち様が、Aがスナイパーとして抜擢される要因であったことが確認できる。

(2) 戦闘における狙撃

Aは、カルロヴァツ郊外での戦闘およびヴェレビット山脈での戦闘における狙撃について詳述している。

初めての狙撃はカルロヴァツ郊外での戦闘の際であり、敵と目が合った時には反応して銃の引き金を引いていた。次の瞬間に敵の足が空中に舞うのが見えたという。その後嫌な気分になり、数日後に倒した敵の撃たないように懇願する眼差しの映像が心の中に去来し、苦悩した様子が回顧されている。

ヴェレビット山脈での戦闘では3人のセルビア兵士を狙撃し、倒した敵の惨状を詳述している。

1回目の狙撃は無意識・自動的になされ、まだ誰かの命を奪うという自覚がなかったが、2回目以降はその結果がどういうことかわかっているだけに罪悪感があり、躊躇するものの戦いを続けなくてはならず、義務を遂行するために感情を押し殺す必要があった。このことにより他人へ共感（empathy）する能力を失ったと述べている。

(3) 生死の境

Aは、この紛争中に何度も生死の境を体験しており、以下のように述懐している。

カルロヴァツ郊外における戦闘では、砲撃を受けて家屋の中に避難していた際、直前まで自分の居た場所に臥せていた同朋が被弾した。

ヴェレビット山脈での戦闘では、激しい砲撃を受けて別の地点に移動しようとした際、恐怖で膝が震えて走ることが出来なかった。恐怖のあまり思うに耐えられない身体に憤りを感じたことを述懐している。又、この戦闘では、負傷した同胞を間に合せて作った担架に乗せ、4人の仲間で協力して、左手で担架を持ち右手でライフルを撃ちながら丘を越えて救助している。

ゴスピッチ丘陵地帯での戦闘では、2回にわたり地雷原に入り込んでしまったが、何かがおかしいと感じ危うく助かっている。

この他にも多くの生死の境を体験した場面や、同胞の惨事について回顧している。

3. 戦 後

(1) 精神障害

1) 睡眠障害

1993年末、戦争がほぼ終息すると、睡眠障害に襲われるようになる。今後、残りの人生も人を撃ち、陣地を守り、山の中を走り回ると考えると眠ることができなかった。戦争での爆発、負傷者、自分が狙撃した敵のイメージが心の中に浮かび不眠に悩まされ、疲弊していたことを回想している。

2) 悪 夢

現実とは何のかかわりもない悪夢を見続けた。いつも同じ夢であったという。夢の中で焼け焦げた木が同じ方向に倒れている。そういった森の中を、吠えながら迫る犬に追われて逃げ

まどい、油に浸されたようなツルツルで登ることの到底できない高い壁の際に追い詰められ、そこで目が覚めるというものであった。こういった悪夢を 3 ヶ月にわたり見続けたという。

3) 自殺未遂

祖国のために戦い、祖国のために人の命を奪っているのだと教えられていたが、いずれにしても人を殺すことは良くないことであり、その罪悪感からクロアチアでは戦後多くの人々が自殺した。

一般市民の生活が少しずつ正常になるのを目にし、その世界の中に入っていきたいという願望はあったが、自分はその社会に順応することはできず居場所がないことは分かっていたと述べている。社会性の欠如を自覚しており、一般社会からの疎外感に悩んでいた。

上記の苦悩に誘発されて A も他の同朋と同様に、1993 年末、拳銃を取り出しそれを口にくわえて自殺を試みる。その時、自分が自殺した後の始末をする母親の映像が心に浮かび、思いとどまる。

翌朝、特殊警察を辞める決意をし、何カ月にもわたる特殊警察当局との交渉の末、1994 年に除隊が叶ったという。

(2) 武道による精神の癒し

1) 武道実践

A は、既に見てきたように戦争により自殺未遂に追い込まれるほどの重い精神的な障害を受け、これを武道実践により克服している。A はこれを、「武道による精神の癒し」(Budo for healing my soul) という言葉で表現している。

彼は既に青少年時代、劣悪な家庭環境から空手による精神の癒しを経験しているが、A の武道経験の遍歴を整理すると、以下ようになる。

- ・空 手：1983 年～1999 年
- ・剣 道：2000 年～2007 年
- ・居合道：2002 年～現在

A は、戦争中における殺人への罪悪感からクロアチアでは戦後多くの人々が自殺するような状況の中、これを忘れるために 1994 年から空手を再開し、1999 年まで空手のコーチとして子どもを教えている。ここからは、戦争による精神的な障害を武道により解決しようとする意図が窺える。このことは、家庭環境から苦悩した青少年時代に武道（空手）の稽古に「駆け込み寺」(sanctuary) を見つけたと述懐した経験と無関係ではないはずである。

2000 年に A の町で剣道の活動が始まり、A も真剣に剣道の稽古に取り組んだ。

2002 年にハンガリー剣道連盟の使節団がザグレブにやってきた際、B が居合道のデモンストレーションを行った。B の演武はクロアチア剣道連盟のメンバーに深い感動を与えた。その後、クロアチアでは B を招聘して 3 日間のセミナーを開催した。これがクロアチアにおける居合道の始まりであり、A もこれを機に居合道の稽古を始める。ずっと探していたものを見つけたと述懐しており、居合道の稽古に没頭することになる。居合道は、自らの戦争による問題の精神療法 (therapy) であり、私を助けてくれたと述べている。ここから、武道による精神の癒しを実感していることが確認できる。

2) スポーツとの区別

A は青少年時代、体操やフットボールといったスポーツをしたが自己解決は得られず空

手を始めたことは既に述べたが、戦後もスポーツについて、例えばランニングを1〜2時間すれば最初は様々な問題解決にはなったが、2・3年たって十分に走れるようになるとそれは特別なものではなく、もはや何の変化ももたらさなくなったと述べている。つまりスポーツによる精神的な自己解決の限界を自覚しているということである。その後、Aは武道実践に取り組む。

しかしAは、競技化・スポーツ化された武道を批判的に捉えるようになる。

Aはスポーツ空手が始まったために空手を辞めた。投げや首絞め、体の全ての部分に対する突きなど危険を伴う様々な技を子どもに教えていたが、スポーツ空手においてはこういった技は制限され、競技のために安全な技のみを習うことを必要とする生徒には受け入れられなかった。Aはこういった近代空手を、単なるスポーツあるいはサーカスに近いものであるとして酷評し、失望したと述べている。

又、剣道についても、クロアチアの剣道は専らスポーツとして行われており、レクリエーションのレベルであるとして、数年で稽古を辞めてしまっている。

その後、居合道に取り組むが、現在では競技や段審査のためだけの稽古に終始しているクロアチアの居合道の現状を嘆いており、連盟からは脱退しているという。

Aは明らかに武道をスポーツと区別し、スポーツにはないものを求めていることがわかる。

3) 武道の特異性

ではAが求めるスポーツにはない武道に特異なものとは何か。本人は回顧録の中で‘depth’という言葉を使っているが、武道に何らかの「深み」を感じている。

Aは、近代空手に対する失望を述べる件で、自分の前にいる男がいかに関心より大きく、力強く、早く動いても、自分が死力を尽くせば彼を殺すことが出来ると述べている。

又、クロアチアの剣道についても、何かが欠けていると感じており、何が欠けているのかという問いに対して、殺傷性(killing)と答えている。

以上二つの言説からは、多分にスポーツにはない実戦性(殺傷性)を武道に見ているということが明らかである。重要なことは、これらの言説はいずれも2006年の段階のラジオ放送用対談における発言であることに注意しておきたい。

更にAが武道にどういった「深み」を感じているのかを2020年以降の記録から窺ってみたい。

武道は楽しみではなく常に「生き方」(way of life)の問題であることを理解している。スポーツはトロフィーを勝ち取るため、競技者や観客を楽しませるものであり、パーティーの後には皆が生きて家に帰る。しかし武道は、勝者のみが生き残る。武道は自身や他人の命を守るあるいは攻撃するための軍事的な技術や知識に基づいていると言い、変わらず武道に実戦性を強く意識しているものの、2006年の段階では見ることのできなかつた「生き方」ということを言うようになる。

続けて、スポーツ・戦争・武道を並列に論じ、スポーツによる戦いは他人に勝つためであり、戦争での戦いは他人を倒すためであり、武道の戦いは人間性を高めることであると述べている。ここからは、人間形成への意識が明確に見て取れる。

又、Aは「礼」について強調して述べている。礼法はあらゆるものをコントロールできる稽古の一つであり、謙虚さを教えてくれる。稽古着を整えて正面に礼をした時、居合道の海

の中で自分がいかに小さく取るに足らない存在であるのかをいつも感じるという。ここでは居合道の深さを海に例えている。更に、礼式は戦争という非常に暴力的な状況の中で失ってしまった他人への共感を取り戻してくれたとも述べている。

更に関係して道場についても思いを述べている。道場は、武道家が平和と真実を見出す場であり、それ故に道場に入る時と出る時に礼をする。稽古後、少し成長した人間 (a little better person) が道場から出てくることになる。道場は上座に座る師範に導かれる学びの場であると述べている。

礼や道場という場に武道の深さを感じ、人間としての成長の契機として捉えていることがわかる。

以上は武道の何に「深み」つまり価値を感じているかというAの武道観に関わることである。ここでは特に、時間の経過に伴ってAの武道観に変化がみられることに注目しておきたい。

4) 修練の方法

AはBとの邂逅の後、彼を師事し、月に1～2回程度クロアチアのカルロヴァツからBの住むハンガリーのブダペストまで、片道約450キロの道程をバスと電車を乗り継ぎながらおよそ10時間かけて稽古に通っている。ブダペストでの稽古は、時に一対一の個人的な指導稽古もお願いしていたようである。Bはあまり多くを詳細に教えすぎるタイプではなく、日本武道に特有の技を見せて真似させるような教授方法であったという。

又、Bも同様に修行中であり、2回にわたりBに随行して来日し、Bの師にあたる古流居合の師範であるCの稽古にも参加している。本場の道場におけるエネルギー・雰囲気之感銘を受けたことをAが回想している。

いずれにせよC師範はもとより直接の師であるBからも常時指導を受けられる環境ではなく、必然的に独り稽古が主となる。

Aの武道修練の方法として特筆すべきは、徹底した反復練習に没頭するその鍛練主義である。

Aは、長い時間をかけて技を何回も繰り返し稽古したことを随所で語っている。正月を道場で迎える年越し稽古を何回か実施しており、その際、全日本剣道連盟居合の一本目「前」を1000本抜いたという。こういった反復練習を、日本刀を作製する際の鍛練のイメージに重ねて述べている部分もある。まさしく宮本武蔵『五輪書』水之巻で述べる「千日の稽古を鍛とし、万日の稽古を練とす²⁴⁾」に表徴される日本武道の鍛練主義を体現しているといえる。

Aは、私の精神は戦争のイメージに苦しみ、これから逃れるために闘っていたが、これを取り除く一つの方法が身体的な激しい稽古であったと述べている。又、こういった永続的な不屈の稽古は心の中に答えが現れるといい、彼が実践した鍛練は、武道の稽古による心へのアプローチの仕方であった。

5) 精神的影響

2006年の段階で武道に実戦性（殺傷性）を求めていたことは既に述べたが、2020年以降は、武道において敵は外部ではなく自分自身にあると述べ、武道実践の目的意識が内面に向いていることがわかる。Aの武道実践における大きな特徴は、前述の通り徹底した反復練習にみられる鍛練主義であり、これによる精神面へのアプローチである。ここでは居合道の稽古によりもたらされた精神的な影響についてみていきたい。

Aは、大切なことは決して到達することのない境地を追求することであると言い、もはや実戦性からは離れて修行の過程そのものに意味を見出している。又、3時間にわたる「切り下ろし」の稽古をした時、心身が整ったことを自覚したと述べている。これはいわば心身一如の感覚である。これももはや技の殺傷性は念頭になく、鍛練による心身関係の変化に興味が向いている。Aは、稽古の目的は他人を倒すことではなく、反復練習により、自らの内にある稽古の中止を促し集中を妨げる邪念（Aはこれを‘ego’と表現している）を減らすことだといひ、至って求道的な方法により獲得した精神的影響について言及している。これらは、武道の場面における個人の修行過程やそれにより得られた境地に関することである。

更にAは、こういった鍛練主義的な稽古によって、容易に諦めることがなくなり、これは実生活に適用できるものだと述べている。前例と同様に個人的な事柄の範疇であるが、ここからは武道実践による精神的影響を日常化できるものとして捉えていることが確認できる。

又、Aは、武道は自らを高めるシステムであると述べる。そして最も重要なことは良い人間（good person, better person）になることだという。具体的には、これまで自分が学んできた全ての環境と人々を敬うことだとも言う。当然これは、彼の中で稽古により得られる境地として位置づけられている。こういった発言は 2006 年のラジオ放送用対談では見られない。Aはこの間の自らの変化・進化を自覚しており、自らの武道に対する認識は、初めは本当の武道の知識に乏しかったために他人のことに鈍感であり、ただ技術や演武の仕方のみを考えていたが、修行を積み、今は倫理性や道徳性を高めていくことが武道の意味だと分かったと述べている。これらは、稽古により得られた境地として位置づけられているが、この精神性は直接技術と係わってはこない。つまりこの境地・精神性により技術が上達するといったものではなく、他人との人間関係に係わる至って社会性を有した認識であるといえる。

VI. 考 察

ここまでユーゴスラビア紛争時の元兵士であるAについて、劣悪な家庭環境が少なからず影響して始めた武道が紛争への参戦の契機となり、スナイパーとして闘った戦時中の狙撃による殺人や生死の境を経験したことに加え戦後の一般社会からの疎外感等から、睡眠障害や悪夢ひいては自殺未遂にいたる精神障害を引き起こし、これを武道により克服した過程を明らかにしてきた。

本論の主題は、戦後の精神障害の克服、つまり武道による精神の癒しにあるが、これを武道学のロジックに照らして考察を深めていきたい。

Aが武道に精神の癒しを求めたのには、武道を明確にスポーツと区別し、そこに何らかの「深み」を感じていたからである。その「深み」の正体は、実戦性（殺傷性）から礼や道場という場が大いに関係しつつ実現する人間形成へと、時間の経過に伴いその認識が変化してきた。つまり何故、武道を選んで実践したかという武道観が進化したということである。

Aの武道実践つまり修練方法の特徴は、何といっても鍛練主義的な反復練習であり、この方法によって心にアプローチする。ここには明らかに武道学でいうところの身体性重視の思想が見て取れ、更に身体を通して心を変える「身体→心」のベクトルが確認できる。これは武道教育の根幹をなすロジックである。

更に先学が指摘する武道教育の特徴について目を向けると、Aは師であるBに対する感謝の気持ちを随所で語っているが、Bもまた同じく修行者でありAを伴って日本在住のC

師範のもとに通っており、ここには「師弟同行」の姿勢が見て取れる。

又、Bの指導は既に見てきたように、見せて真似させ多くを教えないという伝統的な日本武道の教授法である。更に稽古環境や地理的条件もあって、長時間「切り下ろし」を黙々と行うような独り稽古が主であり、師の導きに頼ることはできず、必然的に自らの気づきによる「克己性」が強かったといえる。

次に精神的影響について考察すると、大きく二つに大別できる。一つは、Aが稽古の目的は反復練習により自らの邪念を滅ぼすことだと述べているような、武道の場面における個人の修行過程やそれにより得られた境地に関する精神のことで、武道学のロジックでいう「芸道的・求道的精神性」にあたる。二つ目は、Aが最終的には倫理性や道徳性を高めていくことが武道の意味だと述べているような、直接技術と係わらない他人との人間関係つまり社会性を有する精神で、武道学のロジックでいう「倫理・道徳的精神性」にあたる。

以上、正常な状態ではなく戦争体験による精神障害という至ってマイナスの状況下で、精神的影響つまり癒しを強く必要とした本事例においても、日本において先学が提示した学説に近い形で、武道実践により人間性を回復していたことが確認された。

本論の問題設定に対する答えとしては、東欧における本事例においては、武道学における武道教育のロジックは海外においても有効に機能している、つまり“日本武道の教育力は海外で通用する”ことが明らかとなった。

更に今回の研究により明らかにされたことを述べると、先ずは、海外において人間形成を担ってきたキリスト教の文化圏においてさえ、武道による人間形成が可能であることが明らかとなった。Aもキリスト教信者であるが、このような非常に困難な状況下においてさえ、ここに癒しを求めることはせず、最終的に武道により問題を解決している。

次に、Aの鍛練主義的な稽古による心へのアプローチは、明らかにその前提として「心身一如」に表徴される「心身相関的二元論」の思考形態があり、デカルト以来の心身二元論の世界においても、この武道思想が機能していたことが明らかとなった。

更に、精神的影響としての「芸道的・求道的精神性」と「倫理・道徳的精神性」についてであるが、我われの場合、つまり現代の日本社会においてはこれが既定のものとして同時に存在する。しかしAの場合、2006年の段階で「倫理・道徳的精神性」の意識はなく、修行が進んだ段階（2020年以降）でこれが顕現化していた。又「芸道的・求道的精神性」について具体的内容を再度見直すと、2006年の段階では至って実戦性（殺傷性）に係わるものとしての認識であったが、武道修練が進んだ段階ではこれが内面化され、修行の過程そのものに意味を見出すようになり、心身関係を自覚し、心へのアプローチ効果を認識している。更にはこの精神的効果を日常化さえしている。ここには時間の経過に伴い、敵と命のやり取りをする場面での心から、次第に生死の問題を離れた芸道的・求道的な心への移行がみられる。以上のように修行が進むにつれ「芸道的・求道的精神性」について「倫理・道徳的精神性」が顕現化する、あるいは「芸道的・求道的精神性」の内容が深まり進化する様子は、そもそも日本において戦国乱世から治世に移行する近世期に我われ日本人が経験してきたことであると考えられる。従来の武道学では、このことにあまり注目してきてはいない。Aの事例は、敵と命のやり取りをした場面と時間的に近い立ち位置で、この過程・順序を追体験しているとも解される。ここには武道が、そもそも殺傷性を目的とした戦いの術であったものが、人間形成を目的とする教育へと深化していく過程が凝縮されていると言える。

本研究は、戦争体験と関係する事例を対象とした質的研究である。あくまでもこの事例において武道の教育力が海外において通用することを論証したものであり、これを広く一般に通用するものとして論じるものではない。今後は更に事例を増やし、かつ今回のような戦争体験をめぐるケースだけではなく平常時の一般人を対象とした研究も展開していく必要がある。この辺りを今後の課題として本論の締めくくりとする。

本研究は、JSPS 科研費 JP 20K20809 の助成を受けたものである。

尚、本研究は、筑波大学体育系研究倫理審査において承認されたものである。（課題番号第体020-154号）

「注」

注1) 以下、日本武道協議会制定「武道の理念」の全文。

武道は、武士道の伝統に由来する我が国で体系化された武技の修練による心技一如の運動文化で、柔道、剣道、弓道、相撲、空手道、合気道、少林寺拳法、なぎなた、銃剣道を修練して心技体を一体として鍛え、人格を磨き、道徳心を高め、礼節を尊重する態度を養う、国家、社会の平和と繁栄に寄与する人間形成の道である。

注2) HKM NISR Project（格闘技研究 NISR プロジェクト）というハンガリー共和国（2012年1月に国名を「ハンガリー」に変更）の国家企画で、研究代表者である酒井利信が理事を務め共同研究者である阿部哲史が代表である NPO 団体 Budó Kulturális Fórum（武道文化フォーラム）が委託され、Nemzeti Sport Indikátor Rendszer javaslat（国家スポーツインディケーターシステムへの提案）という最終報告書をハンガリー政府の地方自治開発省スポーツ局に提出している。

<https://drive.google.com/file/d/17XNlWhlXJpoVjqxpek1dkBpHw0KvF-qS/view?usp=sharing>

注3) 教育には知識の伝授という機能もあるが、本論においては人格への働きかけに焦点化して論を構築する。

注4) 西洋ではルネ・デカルトに代表される心身二元論が広く浸透しているとされ、心と身体の上は切り離して考えられる傾向にある。

注5) 「心法」とは源了圓によれば、現在の心のありようをあるべきありようへと高め、あるいは深め、あるいは純化していく心の工夫のことを言う。

源了圓：文化と人間形成，第一法規出版，90，1982。

注6) 前林等が指摘する克己の思想は、禅の影響を多分に受けつつ近世期以降顕著になるものであるが、酒井利信は身体的苦行を前提とする中世室町期以来の神道的な神授の思想を指摘している。

酒井利信：武道史における神授の思想について，武道学研究，49(1)，1-14，2016。

注7) 武道ワールド・プロジェクト <https://budo-world.taiiku.tsukuba.ac.jp/>（代表：酒井利信）

東欧における武道文化拠点の形成—ユーロ武道アカデミーの構築—：科学研究費助成事業（挑戦的萌芽研究）2012 - 2014，（研究代表者：酒井利信）

日欧連携による教育としての武道に関する国際研究：科学研究費助成事業（基盤研究(B)）2016 - 2018，（研究代表者：酒井利信）

注8) 第二次世界大戦後、西欧資本主義国家群と対立関係にあったヨーロッパ東部のかつての社会主義国家群をさし、具体的にはポーランド・チェコ・スロバキア・ハンガリー・ルーマニア・ブルガリア・クロアチア（旧ユーゴスラビア）・アルバニアなどが含まれる。

新村出編：広辞苑第七版，岩波書店，2044，2018，参照。

松村明編：大辞林第四版，三省堂 1911，2019，参照。

注 9) 旧ユーゴスラビアは非常に複雑な歴史を持っており理解しにくい，東欧在住の共同研究者である阿部哲史が，ハンガリー国立デブレツェン大学において歴史学を専攻した研究協力者シャンドール・スタンコー・ヨーージェフ（Sándor Sztankó József）氏の協力を得て整理した。

以下，ユーゴスラビア紛争の概略である。

日本では通常ユーゴスラビア紛争といわれているが，ヨーロッパでは一般的に南スラブ戦争という。南スラブ戦争は，バルカン半島にあるユーゴスラビア連邦共和国内のセルビア，クロアチア，スロベニア，ボスニアヘルツェゴビナ，モンテネグロ，コソボという 6 つの共和国の間で起きた 10 年間の戦闘のことである。

同戦争の全貌は一般的に以下の 3 つに分けて整理されている。

1. 1991－1995 年 ⇒ スロベニア・クロアチア・ボスニアヘルツェゴビナとセルビアの対立（スロベニアの 10 日間戦争 91，クロアチア戦争 91，ボスニアヘルツェゴビナ紛争 92）
2. 1995－1999 年 ⇒ コソボ・アルバニアとセルビアの対立（コソボ戦争 96－99）
3. 1999－2006 年 ⇒ NATO とセルビアの対立

南スラブ戦争勃発の背景で重要なことは，以下の 2 点である。

1) 1953 年にユーゴスラビアの大統領となったヨシップ・ブロズ・チトーは，前世紀から続くバルカン半島の民族間紛争を抑え込んできた。しかし，1980 年に死去したことで各共和国内でナショナリズムが激化した（当時はユーゴスラビア社会主義連邦共和国）。

2) セルビアのスロボダン・ミロシェビッチはユーゴスラビアの主導権把握を試みるが，他の民族はそれを拒否した。その背景には，旧連邦内で経済力を保持していたスロベニアとクロアチアが他の貧しい共和国の経済サポートを避けるために旧連邦からの強く独立を望んだ。

チトー死去後の 10 年間は紛争が起きていないが，1991 年から各共和国間の対立が段階的に激しくなり，そのことで旧ユーゴスラビアが段階的に解体されていく。その過程が南スラブ戦争である。

1991－1992 年，スロベニアが独立を宣言して 10 日間戦争を起こす。その後，同様に独立を目指すクロアチアに対してセルビアが西部領土を占領し，セルビア共和国の州を設置。1995 年にクロアチア軍がこの地域を奪還するが，このクロアチア戦争で国内にいたハンガリー系住民に深刻な被害を及ぼし，その多くが海外に避難した。ボスニアでの紛争とも絡み，もっとも激しい戦闘が行われた時期である。

1995－1999 年には，いわゆるコソボ戦争が激化した。旧ユーゴスラビア内において特別地域として属していたアルバニアが独立を望んだため，阻止を企むセルビアとの間で虐殺や戦闘が始まる。コソボを支援するために NATO と UN の軍が介入したため戦況が複雑化した。

1999－2006 年になると，NATO 軍がセルビアへの空爆を開始するが，2000 年 10 月にはセルビアを指揮するミロシェビッチに対抗する勢力が大規模なデモを行うなど事態の收拾がつかなくなる。しかし，2006 年にミロシェビッチが死去したことで戦争状態がおさまる。

最終的には，1991 年にスロベニア共和国，クロアチア共和国（公式には 95 年），北マケドニア。1995 年にボスニア・ヘルツェゴビナ。そして 2006 年にモンテネグロ，2008 年にコソボとそれぞれが共和国として独立した。旧ユーゴスラビア社会主義連邦共和国は 1990 年にユーゴスラビア連邦共和国ならびにセルビア共和国と改変されるが，2006 年のモンテネグロ共和国の独立をもって完全に解体された。

参考文献は，以下の通りである。

JUHÁSZ József, MÁRKUSZ László, TÁLAS Péter, VALKI László: *Kinek a békéje? Háború és béke a volt Jugoszláviában*. Zrínyi Kiadó, Budapest, 2003.

（ヨージョエフ・ユハース（József JUHÁSZ），ラスロー・マルクス（László MÁRKUSZ），ピーテル・タラーシュ（Péter TÁLAS），ラスロー・バラキ（László VALKI）：『誰のための平

和か、旧ユーゴスラビアにおける戦争と平和』ズリィーニ・パブリッシュ・ハウス、ブダペスト、2003年)

KATONA Péter: *"A koszovói konfliktus történeti háttére. Adalékok egy etnikai konfliktus okainak megértéséhez"* In: ÁRVAY Viktor; BODNÁR Erzsébet, DEMETER Gábor (szerk.): *A Balkán és a keleti kérdés a nagyhatalmi politikában*. Hungarovox Kiadó, Budapest, 2005.

(カトナ・ピーテル (Péter KATONA) 『コソボ紛争の歴史的背景, 民族紛争の原因を理解するための添加物』 編集: ヴィクトール・アールヴァーニ (Viktor ÁRVAY), エルジーベット・ボドナール (Erzsébet BODNÁR), ガーボール・デメテル (Gábor DEMETER) 列強政治におけるバルカン半島と東欧の問題 フンガロボックス・パブリッシング・ハウス, ブダペスト, 2005年)

注 10) 分析対象の文字データは、通常いわゆる質的データないしは定性データと呼ばれるものであり、この種のデータを扱う際には帰納的アプローチを主張する立場もあるようであるが、本研究においては既に述べてきたように先学において武道学領域でオーソライズされたロジックが確立されているため、演繹的アプローチも併用して論を進め、本研究において設定された未解決問題を解明しようとするものである。

佐藤郁哉: 質的データ分析法, 新曜社, 17, 94, 2020, 参照。

「文献」

- 1) 天城勲他編: 現代教育用語辞典, 第一法規出版, 103, 1989, 参照。
中林信二: 武道のすすめ, 中林信二先生遺作集刊行会, 153, 1987, 参照。
- 2) 阿部哲史他: ニッポン剣道, 世界へ, スキージャーナル, 98, 2007。
阿部哲史: 武道における文化摩擦, 山田奨治・アレキサンダーベネット編, 日本の教育に“武道”を, 明治図書, 210, 2005。
- 3) 上村春樹: ピンチをチャンスに変える武道の心, 武道学研究, 53(2), 108, 2021。
- 4) 天城勲他編: 現代教育用語辞典, 第一法規出版, 103, 1989。
- 5) 広田照幸: ヒューマニティーズ教育学, 岩波書店, 9, 2021。
- 6) 佐藤臣彦: 身体教育を哲学するー体育哲学叙説ー, 北樹出版, 99, 1993。
- 7) 同前, 262-263, 参照。
- 8) 志々田文明: 武道の教育力, 日本図書センター, 2005。
田中守: 武道 過去・現在・未来, 日本武道館, 233-265, 2007。
菅野純: 武道の教育力, 日本武道協議会設立 30 周年記念 日本の武道, 日本武道館, 58-61, 2007。
- 9) 源了圓: 文化と人間形成, 第一法規出版, 90-119, 1982。
- 10) 中林信二: 武道のすすめ, 中林信二先生遺作集刊行会, 152-161, 1987。
- 11) 同前, 154, 1987。
- 12) 湯浅泰雄: 気・修行・身体, 平河出版社, 44-57, 1988。
- 13) 同前, 58, 1988。
- 14) 同前, 62-70, 1988。
- 15) 前林清和: 武道における身体と心, 日本武道館, 9-18, 2007。
- 16) 同前, 41, 2007。
- 17) 酒井利信他: 武道に心身統合科学の可能性を探るー嘉納治五郎の事績にならい, 今をかんがえるー, 武道学研究, 44(1), 56, 2011。
- 18) 中林信二: 武道論考, 中林信二先生遺作集刊行会, 78-80, 204-205, 1988, 参照。
- 19) 日本武道学会創立 40 周年記念大会シンポジウム「武道の国際化に関する諸問題」, 武道学研究, 40(3), 17-66, 2008。

日本武道学会第 40 回大会学会フォーラム「学会企画: 武道の国際化ーその光と影ー」,

武道学研究, 40(3), 67-82, 2008.

20) 中澤雄飛: 武道の稽古論ー身体教育の可能性ー, 体育・スポーツ哲学研究, 34(2), 93-105, 2012.

21) 鍋山隆弘・酒井利信・木塚朝博・吉田雄大: 武道文化に対する海外剣道実践者の意識に関する研究, 身体運動文化研究, 16, 47-55, 2010.

22) 阿部哲史: 武道における文化摩擦, 山田奨治・アレキサンダー ベネット編, 日本の教育に“武道”を, 明治図書出版, 199, 2005.

23) 佐藤郁哉: 質的データ分析法, 新曜社, 33, 2020.

24) 宮本武蔵著・渡辺一郎校注: 五輪書, 岩波書店, 75, 1985.

Research into the educational power of budo in Eastern Europe

: A focus on a former soldier from the Yugoslavia Conflict

(Research Journal of Physical Arts, 28-1)

Toshinobu SAKAI (Institute of Health and Sport Sciences, University of Tsukuba)

Tetsushi ABE (Faculty of Physical Education, International Budo University)

Kyoko NINOMIYA (Institute of Health and Sport Sciences, University of Tsukuba)

Takashi HORIKAWA (Institute of Health and Sport Sciences, University of Tsukuba)

* This is an English translation of a paper originally published in Japanese in the Research Journal of Budo, Vol. 54, No. 2.

I. Introduction

Originating in Japan, budo has undergone many changes over history. Through interaction with other cultures, budo has developed into a unique form of athletic culture in its own right. As well as its popularity as an athletic pursuit, budo is highly regarded in contemporary society with its emphasis on cultural and educational aspects in particular. This can be understood by its adoption as a compulsory subject in the junior high school curriculum. In other words, in modern Japan the educational power or potential of budo is self-evident and widely accepted. Many theories point out that the purpose of education is the formation of human beings or the nurturing of personal character¹⁾; in many cases the purpose of budo can be said to be the same as confirmed by the Japanese Budo Association which defined the “Philosophy of Budo” in 2008. It is stated, “The Budo arts serve as a path to self-perfection.”ⁱ⁾

In reality, however, what is considered evident in Japan may not be thought of as the same in other parts of the world. Budo started spreading throughout the world many years ago. Nevertheless, when considering budo from an international perspective, it is a natural question why budo, which originated as combat systems, is now considered a vehicle for education. Moreover, in some countries where budo is taught, there are instances of failure to understand the importance of human development through its study.²⁾ The cultural foundation of human development in the West can be found in religion represented by Christianity. It is easy to see why the notion of human development through budo could be fundamentally unacceptable according to a Christian worldview. This becomes evident when viewing the state of budo from outside Japan.

In 2007 in the Republic of Hungary (now Hungary), the Sports Department of the Ministry of Local Government and Development instigated a project to utilise budo in the moral education of young people. The authors of this paper were also involved in this undertaking.ⁱⁱ⁾ However, the project came to a standstill as the political situation changed. Nevertheless, this still shows that there are early signs overseas of an acceptance of the educational power of budo. Furthermore, in a special lecture by Uemura Haruki, president of the Kodokan, at the 53rd Japanese Academy of Budo Conference in 2020, it was reported that overseas practitioners see judo (budo) as “education”.³⁾ At the present time, it seems apparent that the educational power of budo has reached a stage where it is becoming accepted globally.

Taking this into account, the question at the core of this research is: “Can the educational power of Japanese budo be applied outside Japan?”

II. Problem Area and Purpose of this Paper

1. Logic in Previous Studies on the Educational Power of Budo

First, we will identify the general notions of education not limited to budo. Lexically, in pedagogical terms the general perception of education can be interpreted as follows: “In a broad sense, it refers to the mental effects in all areas that affect human development; but in a narrow sense its inherent meaning refers to the process or social function of consciously influencing human development.”⁴⁾ Furthermore, Hirota Teruyuki states that, “Education is the deliberate attempt by someone to organise the learning of others.”⁵⁾

Next, in physical education, the concept of education can be interpreted in accordance with the theory of Satō Tomohiko. He declares that education represents “the relationship of set objectives and goals between ‘what works (a)’, ‘what is worked on (b)’, and a ‘medium (cultural asset = c)’.”⁶⁾ In addition, Satō states that, with regard to purpose and goals, as a conceptual form purpose just remains at an abstract level and has the function of overseeing the goals in the lower phases.⁷⁾ If we interpret this in light of the definition of pedagogy, it could be said that higher human development is the goal of education, and the mental/spiritual influences obtained as a concrete result is the objective.

In this paper, we consider education as: “With personal development as the goal and spiritual influence as the objective, a process or social function in which a person(s) acts on another through some cultural medium.”ⁱⁱⁱ⁾

This interpretation of education is indicative of the theme of this paper and can be understood in the same way as the educational process seen in budo. Naturally, however, there are also elements specific to budo as a cultural asset in education, which will be discussed below.

The “educational power of budo” has already been discussed in various books⁸⁾ and is well established in academia. The question, however, is what kind of ideological structure has been established in its educational power? There are many studies on the educational aspects of budo, but first we will establish the logic of personal development already authorised in academia.

An early academic investigation of budo from an educational perspective was Minamoto Ryōen's *Bunka to ningen keisei* (Culture and Human Development). Of the budo arts, kendo in particular is focussed on as the subject of education in Minamoto's work which investigates issues of spirit and notions of mind, the way of perceiving the fusion of mind-technique-body, and the forms (*kata*) of education.⁹⁾ Also, Nakabayashi Shinji, a pioneer in budo studies, contends that education is an important trait of budo. He discusses education of mind-body as one, education of the self and others, and education together with pupil.¹⁰⁾ It should be noted that notion of *shitei-dōgyō* (instructor and pupil training together) is mentioned as one of the characteristics of budo education, although it seems to be less emphasised in modern budo where group instruction is typical. It should also be noted that both Minamoto and Nakabayashi see budo as a form of human education with the aim of personal development.

A characteristic of budo education for the purpose of personal development is mind-body unity. Nakabayashi states, “Education is not for the purpose of nurturing people with separate physical or spiritual attributes. Instead, it is for nurturing active people in which the body and mind are inseparable.”¹¹⁾ This is different from the Western mind-body dualism^{iv)} which sees the body and mind as separate entities.

Yuasa Yasuo points out that the mind and body are not separated, but are united. In other words, the mind-body unity way of thinking in Zen is also applicable to budo.¹²⁾ He also states, “The original purpose of budo is to develop the mind's (spirit) capacity through training physical ability.”¹³⁾ He points out that the mind changes through the body in the direction of “body→mind”. Here, the body and mind are recognised as being distinct, but Yuasa does not regard this as a Western dualism in which mind and body are separated (mind-body dualism). Instead, it is a “mind-body

related dualism” that recognises a close correlation between the mind and body.¹⁴⁾

Furthermore, after stating that a characteristic of budo is the issue of physicality that alludes to a holistic view of the body, Maebayashi Kiyokazu points out that of the Zen sects that have greatly influenced budo ideology, Eisai of the Rinzai sect taught body-mind unity, and Dōgen of the Sōtō sect taught body-mind detachment. This indicates the importance of the body in the theory of mind-body relations in budo.¹⁵⁾ Maebayashi’s emphasis on physicality is “an attempt to deepen the mind through physical training.” And, like Yuasa, is based on the “body→mind” paradigm. Spiritual issues are a pressing issue in budo. However, the “mind method” (*shinpō*)^{v)} does not approach the mind directly, but rather from the direction of deepening the mind through the body to reach an ideal state of mind known as *heijōshin* (calm presence of mind). He also points out that the solution to overcome one’s self goes beyond relying on God and Buddha.^{16) vi)}

Focusing on spiritual or psychological questions, Sōgawa Tsuneo points out that there are two categories dealt with in budo of the Edo period.¹⁷⁾ The first is the mind in the act of skilfully dispatching an opponent. This, he points out, is a Zen-like mind method. Secondly, he mentions the mind in Confucian ethics. That is the mind concerned with human relations based on social realities such as the notion that budo makes one adhere to protocols of etiquette and politeness. These two minds are completely different in nature. It can be demonstrated by the fact that a person who can calmly dispatch an enemy without being even slightly psychologically perturbed is not necessarily a good person. Nakabayashi Shinji was probably the earliest to point out that the budo mind can be split into two broad categories.¹⁸⁾ Nakabayashi refers to the former as “artistic, seeking of a Way (*kyūdōshin*)”. This is related to budo techniques, training, practice, or mastery itself. Like Sōgawa, he considers this to be Zen-like. It is particularly noteworthy that he refers to this as “seeking a Way” in an art, which is deeper than the state of mind when confronting an opponent. Regarding the latter, Nakabayashi, like Sōgawa, refers to it as a Confucian ethical and moral spirituality, and points out that it is not directly related to the training of skills and arts.

To summarise the logic presented by the previous studies, the current martial arts education for the purpose of human development is premised on the theory of the mind-body relationship (mind-body correlative dualism), which holistically views the mind and body as expressed in the phrase “mind-body unity” (*shinshin ichinyo*). The goal of education is to deepen and enhance the mind as a spiritual influence, by the “body→mind” logic, which is characterized by an emphasis on physicality and changing the mind through the body, while there are two types of spirituality (artistic, seeking of the Way spirituality / ethical and moral spirituality). In addition, it is important to note the traditional educational form of budo, the idea of teacher-disciple collaboration and self-discipline.

Based on the above logic, the educational power of budo for the purpose of human development is self-evident in Japan.

2. Previous Studies from an International Perspective and Problem Areas

Next, let us turn our attention outward and look at previous studies that have approached budo education from an international perspective. Although there have been a number of studies and discussions regarding this issue¹⁹⁾, the following are noteworthy findings.

Taking a philological approach, Nakazawa Yuhi discusses education in budo drawing on the afore-mentioned findings of Minamoto, Nakabayashi, Yuasa, and Maebayashi, and points to the emphasis on physical practice and the “from body to mind” vector. The above finding itself cannot be recognised as original, but its novelty can be seen in the fact that it discusses the differences between Eastern and Western cultures from an international perspective. However, little theoretical work on specific cases is offered.²⁰⁾

In their research into the attitudes of overseas budo practitioners, Nabeyama, Sakai, et al. found that in Europe there is a high interest in both the psychological and technical aspects of budo, and significant interest in the mind-body relationship. Their research also shows that this is a very different trend from the thinking of the dominant mind-body dualism line of thought in Europe.²¹⁾

These previous studies are useful in that they present an international perspective. However, concrete examples cannot be verified regarding budo education, and do not approach the theme of this paper. This is where the problem in this study is found.

In view of the above, this research aims to verify, with specific examples, whether the logic of budo education stated here is functioning effectively overseas. In other words, “Can the educational power of Japanese budo function outside Japan?”

III. Background and Subject of Study

1. Research Background

Throughout the world, particularly in the West, there is a keen interest in budo culture²²⁾, and it is also seen as a subject of Japanology (Japanese studies/research). There is no doubt that spirituality is at the core of the cultural nature of budo. As such, although budo possesses educational power as described above, we have noticed some matters of great interest through previous exchanges in Europe^{vii)}, especially Eastern Europe^{viii)}. Namely, there is a different understanding of budo with regards to the martial spirit found in a life-or-death encounter, to that prevalent in today’s peaceful Japan. In Japan today, there are no life-or-death battles, and nor should there be. Eastern Europe has seen a lot of bloodshed due to revolution and regime change from 1989 to 1990, with the closest conflict being in Yugoslavia^{ix)} for several years from 1991. This happened 30 years ago, and the terrible memories are still fresh. There are people in Eastern Europe who survived mortal combat. They are still relatively young and have practised budo for many years as a form of spiritual nourishment.

In this paper, the authors’ network in Eastern Europe has enabled the cooperation of subjects willing to disclose and provide information related to wartime experiences. This study will focus on the experiences of a former combatant in the Yugoslavia conflict.

2. Research Subject

The details of the specific research subject in this paper are as follows. The only information disclosed in this study is direct confirmed with the person concerned who has given their consent.

Research subject: Soldier-A

- Born in 1969

- Age 51 (in September 2020)
- Living in Karlovac, Croatia
- Croatian soldier during the Yugoslavia conflict
- Served as a sniper in the Croatia Special Police Force
- Practised karate, kendo, iaido (4-dan) in the pre- and post- war periods

Brief biography of Soldier-A

- As he said, “I lived in a damaged family,” he grew up in a poor family environment.
- Started karate in 1983 at age 14.
- Entered the Military Academy of the Yugoslav People’s Army as a conscript after graduating high school in 1988.
- September 17, 1991, entered the Croatia Special Police Force as a sniper for training and participated in the Yugoslavia conflict.
- October 4, 1991, served in combat in the outskirts of Karlovac.
- Winter 1992, served in combat in the Velebit mountains.
- Spring 1992, served in combat in the Gospić hills.
- 1994, discharged from the Croatia Special Police Force
- 1994–2000, youth karate coach.
- From 2000 for about seven years, practiced kendo.
- 2002, meets Teacher-B and starts iaido.
- To the present.

IV. Research Methodology

For this study, co-researcher Abe and Research Collaborator Teacher-B contacted the research subject Soldier-A in August 2020 and confirmed his willingness to cooperate after explaining the outline of the study. We obtained data in the form of audio recordings from an interview conducted with a Hungarian radio station. We also received memoirs written voluntarily by the subject for this research and conducted two Zoom interviews (1: April 25, 2021, 16:00–17:30 JST / 2: July 18, 2021, 16:00–18:00 JST) and three email interviews (1: April 23, 2021 / 2: July 8, 2021 / 3: July 16, 2021). The audio and image data were converted into text and a verbatim transcript prepared. The text data obtained and organised as described above was analysed as follows:

① Memoirs

Written in English retrospectively by Soldier-A over a period of more than two months from September 2020, and submitted voluntarily.

② Radio Broadcast Transcript

Soldier-A participated in a radio interview with Teacher-B, who teaches iaido, on October 23, 2006, for the “*Emberi harcok - harcok emberek!*” (Human Fights – Fighting People) program on Hungarian Civil Rádió in English. Soldier-A submitted an audio recording of the interview which was then transcribed verbatim.

③ Interview Transcript

Online interviews were conducted via Zoom on two occasions by the lead researcher with an Eastern European-based interpreter who has budo experience, and a co-researcher responsible for transcription (in Japanese and English). In addition, there is a transcript of supplementary questions and answers from three email interviews (in English).

In this study, the ① Memoirs are the main object of analysis. By using the various above-mentioned data in combination, however, we aim to clarify our arguments and further elucidate unexplained sections of the story. The above data has been reviewed and revised through the cooperation of Soldier-A himself, research collaborator Teacher-B, who is experienced in martial arts, and Mr. Abe, who is a collaborator in the field of martial arts studies and lives in Eastern Europe.

When looking back on his experiences, Soldier-A wanted to check the details with his compatriots with whom he served in order to ensure objectivity. However, because a friend from the same unit he originally planned to consult with died while writing the memoir, it became painful to recall his experiences and write them down. Soldier-A had a strong desire not to involve his compatriots, so did not undertake this work any further. Therefore, we do not attempt to precisely read historical fact from the above text. Rather, we set out to clarify the structure of Soldier-A's thoughts at the time of his recollections (2006 and after 2020).

The research method employed is to first analyse the above-mentioned texts using a conventional philological data methodology while incorporating data analysis to clarify the thought structure of the subject.

The specific analysis procedure is as follows.^{x)}

First, to compress the text data, coding was carried out (subtitles) which was then organised and classified by code and Soldier-A's life divided into three parts – adolescence, war experience, and post-war. This was to clarify his thought structure with particular focus on overcoming psychological disorders in the post-war period.

Furthermore, we considered findings in light of previous studies concerning the educational power of budo in budo studies stated in section II-1 above.

V. Results

1. Adolescence

(1) Damaged Family Environment

This is a private matter, but it will be described here because Soldier-A's background is greatly related to the issue of this paper.

Soldier-A parents divorced when he was five years old. His mother became physically abusive towards him through frustration. Soldier-A's mother remarried, but because of occurrences of domestic violence from her new spouse, life was not easy. This made her increasingly violent towards Soldier-A. When Soldier-A was physically abused by his mother, he was not allowed to cry and was forced to suppress his emotions. It was at this time that he learned to acquire a peace of

mind.

(2) Starting Budo

Soldier-A liked to read books about art. Because of his mother's desire for him to get a stable job, she often threw these books away, an act that caused him distress. At age 14 he was still living in a negative environment. This included being on the receiving end of life-threatening violence from a relative. He felt the need to participate in some kind of sport to channel his energies and somehow relieve this toxic situation. Soldier-A practised gymnastics and played football but was unable to find himself through these sports. As there was a Uechi-ryu dojo in Karlovac, he decided to start karate. In 1983 at age 14, Soldier-A said that he found some sanctuary in his life through karate. Being in a poor family environment it seems that he found some spiritual solace through budo (karate).

(3) Conscription

After graduating high school in 1988, Soldier-A entered the Military Academy of the Yugoslav People's Army as a conscript. After one year of training, he obtained the rank of lieutenant. While enlisted, he was allowed to sit the University of Zagreb entrance exam and began studying fashion design there from 1989 after his military service ended.

2. War Experience

(1) A Door to War

When the former Yugoslavia broke up and conflict erupted in 1991, Soldier-A voluntarily went to war when he was nearly 22. On September 17, 1991, he travelled by bus to Zagreb and joined the Croatian Special Police Force. At that time, Croatia had no formal army having only recently gained independence. A special police force was formed by people who had experience in martial arts. Soldier-A joined this special police force because he already had military skills from his time as a conscript. In addition, as of 1991 he already had about eight years of budo experience. After enlisting, he underwent rigorous training at a garrison in Zagreb. The training was intense. After two weeks, only 30 people remained out of 60 original members. Here, Soldier-A was found to have the attributes necessary to be a sniper, and after training, he was sent to a battlefield unit as an elite sniper. He recalls that the ability to suppress emotion necessary for a sniper, is the calmness of mind that he acquired as a child in his toxic family environment, and that this helped him greatly in the war.

It was confirmed that taking up the study of budo due his poor family environment as a youth, led to Soldier-A's participation in the war. The mindset he acquired in that environment was a factor in being selected as a sniper.

(2) Being a Sniper in Battle

Soldier-A recounts being a sniper in battles in the outskirts of Karlovac and the Velebit mountains.

His first shot as a sniper was during a battle on the outskirts of Karlovac. When his eyes met an enemy combatant, he reacted and pulled the trigger. The next moment, he saw the enemy's feet

flying into the air. He recalls feeling bad afterwards, and a few days later being tormented by recurring images in his mind of the enemy he shot begging him not to fire.

In the battle in the Velebit mountains, he shot three Serbian soldiers and described the terrible scene.

Soldier-A's first shot as a sniper was made unconsciously and automatically, and he was not yet aware that he was taking someone's life. However, from the second time onwards, he felt a sense of guilt because he understood the consequences. Although he was hesitant, he had to continue fighting and suppress his emotions in order to carry out his duty. He states that this made him lose the ability to empathise with others.

(3) The Line Between Life or Death

Soldier-A experienced the line between life or death many times during this conflict, which he explains below.

While taking shelter in a house when being shelled in the battle around the outskirts of Karlovac, one of his compatriots was hit while lying in the same place he had been just moments before.

During the battle in the Velebit mountains he tried to run to another location while under heavy fire. He found that he was unable to because his knees were trembling through fear. He recalls feeling resentful of freezing and his inability to do what it was supposed to do. In the same battle, Soldier-A and four of his team worked together to rescue a wounded compatriot by carrying him over a hill on a makeshift stretcher. He held the stretcher with his left hand and fired his rifle with the right.

In the battle in the Gospić hills, on two occasions he entered a minefield but was able to sense something was wrong and managed to get out unscathed.

He also recounts many other life or death experiences and the tragedies experienced by his compatriots.

3. After the War

(1) Psychological Disorders

1) Sleep Disorders

At the end of 1993, when the war was almost over, Soldier-A began to have trouble sleeping. He could not sleep as he thought of spending the rest of his life shooting people, defending positions, and running around in the mountains. He recalls how images of explosions, wounded soldiers, and enemy soldiers he had shot in the war kept running through his mind. This resulted in insomnia and exhaustion.

2) Nightmares

Soldier-A kept having nightmares that had nothing to do with reality and said it was always the same dream. In the dream, burnt trees would always fall down in the same direction. He would run through this forest chased by a barking dog, and end up cornered at a high wall that was so slippery it looked as if it had been soaked in oil and was impossible to climb. He would then wake up at this point. These nightmares continued for three months.

3) Suicide Attempts

The Croatians were taught that they were fighting and taking lives for their country. Even still, it was not good to kill people, and because of this feeling of guilt, many people committed suicide after the war.

Soldier-A stated that he started to see life for ordinary people gradually returning to normal, and that he desired to be part of that world. However, he knew that he could not adapt easily, and thought that he did not belong there. Soldier-A was aware of his lack of social skills and suffered from a sense of alienation.

Triggered by these distresses, Soldier-A, like some of his compatriots, attempted suicide at the end of 1993. He put a pistol in his mouth, but at that instant he imagined his mother cleaning up after his suicide and decided against it.

The next morning, Soldier-A quit the Special Police Force, and after months of negotiations was discharged in 1994.

(2) Spiritual Healing through Budo

1) Budo Practice

As we have seen, Soldier-A suffered from severe psychological disorders that led him to contemplate suicide. He was able to overcome this through the practice of budo. Soldier-A expresses this in the phrase “Budo for healing my soul”.

As a youth in a toxic family environment, Soldier-A experienced spiritual healing through karate. Soldier-A’s budo experience is detailed below:

- Karate: 1983–1999
- Kendo: 2000–2007
- Iaido: 2002–present

Soldier-A started karate again in 1994 and coached children until 1999. This was to help him forget about the situation in Croatia where many people committed suicide through guilt over killing people. From this, it can be seen that his intention was, through budo, to resolve the psychological disorders caused by the war. This is not unrelated to his experience of finding a “sanctuary” in budo (karate) when he was young.

In 2000, kendo activities started in Soldier-A’s town and he took kendo training seriously.

In 2002, a Hungarian Kendo Federation delegation visited Zagreb. Teacher-B gave a demonstration of iaido, which greatly impressed the members of the Croatian Kendo Federation. Afterwards, Croatia invited Teacher-B to hold a three-day seminar. This was the beginning of iaido in Croatia, and Soldier-A started practising iaido on this occasion. Soldier-A said that he had found what he had been looking for all his life, and he immersed himself in iaido practice. He states that iaido was a form of therapy for problems that arose from the war, and that it helped him. From this account it can be confirmed that he experienced spiritual healing through the practice of budo.

2) Distinction from Sport

As already stated, Soldier-A played sports such as gymnastics and football in his youth but did not

find them useful in placating his mind. This is why he took up karate. Even after the war, with regard to sports, for example, running for an hour or two at first helped him mentally. After two or three years when he was able to run with more ease, it was no longer special to him, and did not bring any positive change. It seems that he was aware of the limitations of mental self-help through sport. Soldier-A then became more engaged in practising budo.

However, Soldier-A has come to view budo, which has become competitive and sporting, critically.

Soldier-A quit karate because of the commencement of “sports karate”. A variety of dangerous techniques were taught to children, such as throwing and choking techniques, as well as thrusts against all parts of the body, but these were restricted in sports karate and were not accepted for reasons of safety. Soldier-A said he was disappointed with the way modern karate had evolved and criticised it as simply sport or something akin to a circus.

Furthermore, kendo in Croatia is practised exclusively as a sport and considered to be on the level of recreation. Soldier-A quit practising kendo after a few years for this reason.

He later became involved in iaido, but now laments the current state of iaido in Croatia where it is practised mainly for competitions and *dan* examinations. He has withdrawn from the federation.

Soldier-A makes a clear distinction between budo and sport, and is searching for something that cannot be found in sports.

3) The Peculiarities of Budo

So, what is it that Soldier-A is looking for that is unique to budo but not found in sports? In his memoir, he used the word “depth”. He feels that there is some “depth” in budo.

In expressing his disappointment with modern karate, Soldier-A stated that no matter how much bigger, stronger, and faster the man in front of him can move, he could kill the adversary if he exerted himself to the point of death.

He also felt that something was lacking in Croatian kendo. When asked what was missing, he answered “killing”.

From the above two remarks, it is clear that Soldier-A sees budo as possessing a real combativeness (killing) that is perhaps not found in sports. It is important to note that both these remarks were made in a conversation on a radio broadcast in 2006.

We sought to ascertain what kind of “depth” Soldier-A feels budo possesses from records after 2020.

Soldier-A understands budo as a “way of life”, not fun. Sport is about winning trophies and entertaining competitors and spectators. Everyone goes home alive after the party. In budo, however, only the winners survive. Budo disciplines are based on military skills and knowledge for defending or attacking. Although he has a strong awareness of the combat practicality of budo, he now sees it as way of life, something that he did not identify in 2006.

He goes on to discuss sport, war and martial arts in parallel, stating that competing in sport is about winning against other people, fighting in war is about suppressing others, and fighting in budo is about developing human nature. From this we can clearly see an awareness of personal

development in budo.

Soldier-A also emphasises the importance of *rei* (etiquette). *Rei* is a practice that can control everything during *keiko* and teaches humility. He says that he always feels how small and insignificant he is in the “sea of iaido” when he puts on his training clothes and bows to the *shōmen* at the front of the dojo. Here, he compares the depth of iaido with the ocean. Furthermore, he says that *rei* has brought back his empathy for others, which he lost because of the extremely violent conditions he experienced in the war.

He also expresses his thoughts regarding the dojo. The dojo is a place where martial artists find peace and truth, which is why they bow when entering and leaving the dojo. After training, “a little better person” leaves the dojo. He states that the dojo is a place of learning guided by the *shihan* (master) who sits in the *kamiza* (top seat) position in the dojo.

The depth of budo can be felt in *rei* and in the dojo, and it can be understood as an opportunity to grow as a person.

The above is related to Soldier-A’s view of budo in terms of what he feels is “depth” or value in the martial arts. It is important to note here that Soldier-A’s view of budo has changed over time.

4) Training Methods

After meeting Teacher-B, Soldier-A studied under him and travelled from Karlovac, Croatia, to Budapest, Hungary, where Teacher-B lived, once or twice a month. This is a distance of approximately 450km each way and took about 10 hours by bus and train. The lessons in Budapest seem to have been a request for one-on-one lessons. Teacher-B was not the type of instructor who taught in too much detail. Rather he would show budo techniques for Soldier-A to imitate.

Teacher-B was also undertaking his own training. For that purpose, Soldier-A accompanied him to Japan on two occasions and participated in training sessions given by Teacher-B’s teacher, Teacher-C, who is a *kōryū iai* master. Soldier-A recalls that he was impressed by the energy and atmosphere in the authentic dojo.

It was not an environment where Soldier-A could receive constant attention from Teacher-C or even from Teacher-B, his direct teacher, and it inevitably ended up becoming solo practice.

Regarding Soldier-A’s method of budo training, his discipline in which he immerses himself in thorough and repeated practice is particularly notable.

Soldier-A talks about how he practised the techniques over and over for a long time. He says that he took part in several New Year’s Eve practice sessions at the dojo, during which he performed 1,000 *ippon-me mae* techniques, the first form of the All Japan Kendo Federation Iai *kata*. In some parts, he describes this kind of repetitive practice as being superimposed on the image of the forging of a Japanese sword. This is precisely what Miyamoto Musashi said in the “Sui-no-maki” (Water Scroll) in *Gorin-no-sho* (The Book of Five Rings): “A thousand days of practice is forging, and ten thousand days of practice is training.”²⁴⁾ This embodies the principle of training in Japanese budo.

Soldier-A stated that he was suffering with images of war in his mind from which he was fighting to escape. One way to try and rid these images from his mind was by engaging in intense physical practice. He said that this type of persistent and unyielding training revealed answers in the mind,

and his training method was a way of approaching the mind of budo.

5) Psychological Effects

As mentioned above, in 2006 Soldier-A was looking for actual “combativeness” (killing) in budo. However, after 2020, he stated that in budo, the enemy is not outside of the self. The purpose of practising, he states, is to focus one’s attention inwards. The major characteristic of Soldier-A’s budo practice is his discipline. This can be seen in his meticulous, repetitive training, and his approach to the mental aspects through such training. Here, we would like to look at the psychological effects of iaido practice.

Soldier-A says that the important thing is to pursue a state of mind that can never be reached. He has moved away from the combative aspect of budo and finds meaning in the training process itself. He also states that, after three hours of “*kiri-oroshi*” (downward cutting) practice, he became aware that his mind and body were in harmony. This is a sense of mind-body unity as it were. Already, the lethality of the techniques was not in his mind. He had moved towards an interest in changes in the relationship between the mind and body through training. Soldier-A said that the purpose of training is not to defeat others. Through repetitive practice, one needs to overcome thoughts that urge you to stop training and prevent concentration (Soldier-A calls this “ego”), and talked of a psychological state akin to that attained through a religious pursuit. This is referring to the training process of the individual in budo, and the realm that is ultimately attained as a result of that training.

Furthermore, Soldier-A states that this kind of disciplined practice prevents him from giving up easily and that it can be applied to his daily life. As in the previous case, this is very much a personal matter, but it confirms that the spiritual impact of budo practice is something that can be made routine in one’s daily life.

Soldier-A also states that budo is a system of self-improvement. The most important thing is to become a good person, a better person. Specifically, he says that to him, it is about respecting the environment and all the people he has learnt from. Naturally, he sees this as a state of mind that can be achieved through practice. These statements are not found in the 2006 radio broadcast. Soldier-A is aware of his own changes and evolution during this period. Regarding his understanding of budo, at the beginning he was insensitive to others because of his lack of real budo knowledge, and he only thought about techniques and how to perform them effectively. However, he stated that after accumulating experience, he came to realise that the meaning of budo is to raise one’s ethics and morals. He posits this as a state of mind obtained through training, but it is not directly related to technique. In other words, it is not that this realm of attainment or spirituality does not necessarily lead to technical improvement, but is recognised socially as being a perception of relationships with others.

VI. Discussion

Soldier-A, a former soldier in the Yugoslavia conflict, started budo due to his family environment. This then led to his participation in the conflict. As a sniper, he experienced killing enemy combatants in life-or-death situations. After the war, he felt alienated from society, and experienced

mental issues such as sleep disorders, nightmares, and even contemplated suicide. We have managed to clarify that overcoming these disorders was achieved through the practice of budo.

The subject of this paper is the overcoming of post-war psychological disorders. In other words, the healing of the spirit through budo. It will be discussed in the light of the logic of budo studies.

Soldier-A sought mental healing through budo. He clearly distinguishes budo from sports, and feels that there is some kind of “depth” in budo. His perception of this “depth” has changed over time, from actual combativeness (killing) to personal development. This is achieved through the important relationship between *rei* and the dojo. In other words, his view of budo has evolved in terms of why he chooses to practise it.

Soldier-A’s budo practice or training method is characterised by disciplined and repetitive training as a way to approach the mind. Here we can clearly see the emphasis on physicality in budo studies, and furthermore we can confirm the “body →mind” vector, which changes the mind through the body. This is the logic that forms the basis of budo education.

Furthermore, when looking at the characteristics of budo education identified previously by scholars, Soldier-A expresses his gratitude to Teacher-B on many occasions; and Teacher-B, who is also a practitioner, accompanies Soldier-A to *shihan* Teacher-C in Japan. Here we see the budo approach of *shitei-dōgyō* where the teacher is also a student.

As already established, Teacher-B’s teaching method follows the traditional Japanese budo pedagogical approach of showing technique and making the student imitate without excessive teaching. Furthermore, due to the training environment and geographical conditions, Soldier-A mainly practised by himself by doing cutting exercises such as *kiri-oroshi* for long periods of time. He could not rely on guidance from his teacher, which inevitably led to a strong emphasis on and sense of self-discipline.

Next, psychological effects can be divided into two main categories. First, Soldier-A stated that the purpose of training was to overcome the bad thoughts. In a budo setting, one’s training process and the mental state at which one arrives, according to budo studies logic, is called “artistic, seeking a Way”. Second, Soldier-A states that the meaning of budo is ultimately to develop ethics and morality, a mind that is not directly related to technique, but to relations with others, i.e. a social nature, which corresponds to the “ethical and moral spirituality” logic of budo studies.

This paper confirmed that psychological disorders developed through wartime experience in need of therapy can be helped through budo training. Soldier-A’s example shows that budo can lead to the restoration of one’s humanity in a manner similar to that which has already been proposed by scholars in Japan.

Thus, in this case study from Eastern Europe, we were able to confirm that the logic of budo education as touted in budo studies in Japan is applicable outside Japan as well. In other words, “The educational power of budo works overseas.”

Furthermore, this study shows that even in countries outside Japan, where personal development has been influenced by the cultural sphere of Christianity, it is still possible for budo to serve as a vehicle for self-cultivation. Soldier-A is also a Christian, but even under very difficult circumstances he does not seek placcation in his religion: he ultimately solves problems through his experience in

budo.

Also, it is clear that Soldier-A's approach to the mind through disciplined training is based on the premise of "mind-body related dualism" as expressed in "mind-body unity" (*shinshin ichinyo*), and that this budo philosophy functions in the Cartesian world of mind-body dualism.

Furthermore, with regards to the psychological effects of "artistic, seeking of a Way" and "ethical and moral spirituality", in our case, i.e., in contemporary Japanese society, these elements exist by default at the same time. In the case of Soldier-A, however, there was no awareness of "ethical and moral" as of 2006, but it manifested at the stage of advanced training (after 2020). When we look again at the specifics of "artistic, seeking of a Way", we find that in 2006 this notion was recognised as something related to actual combat (killing). It became internalised through continued budo training. The process of training itself began to find meaning, and Soldier-A became aware of the mind-body relationship and the effectiveness of this approach to the mind. Furthermore, this mental effectiveness became part of his daily routine.

As time passes, there is a gradual shift from the mind of a mortal encounter with an enemy to an "artistic, seeking of a Way" mindset that is detached from issues of life and death. As training progresses "ethical and moral spirituality" considerations follow the onset of "artistic, seeking of a Way" understanding. This is something Japanese experienced in the transition from the early-modern period when Japan moved from a period of war to one of peace, and is something that existing budo studies have not paid much attention to. The example of Soldier-A could be interpreted as a retelling of this process and sequence of events following closer in time to the experience of combat with an enemy. It can be said that it is a condensation of the process of budo's transformation from a fighting art aiming to kill to a form of education aiming for personal development.

This is a qualitative case study related to war experiences, and it is intended to demonstrate that the educational power of budo is applicable overseas, not to argue that it is applicable to a wide range of people in general. In the future, it will be necessary to increase the number of cases studied and to conduct research not only on war experiences such as this one, but also on ordinary people in normal times. This paper concludes as a discussion for future areas of study.

This research was supported by JSPS Grant-in-Aid (JP 20K20809).

This research was approved by the University of Tsukuba Physical Education Research Ethics Review (Project No. 020-154).

Notes

- i) "The Philosophy of Budō" by the Japanese Budō Association

Budō, the martial ways of Japan, have their origins in the traditions of bushidō—the way of the warrior. Budō is a time-honoured form of physical culture comprising of jūdō, kendō, kyūdō, sumō, karatedō, aikidō, shōrinji kempō, naginata and jūkendō. Practitioners study the skills while striving to unify mind, technique and body; develop his or her character; enhance their sense of morality; and to cultivate a respectful and courteous demeanour. Practised steadfastly,

these admirable traits become intrinsic to the character of the practitioner. The Budō arts serve as a path to self-perfection. This elevation of the human spirit will contribute to social prosperity and harmony, and ultimately, benefit the people of the world.

- ii) The HKM NISR Project (Martial Arts Research NISR Project), a national project of the Republic of Hungary (renamed “Hungary” in January 2012), commissioned by the non-profit organisation Budó Kulturális Fórum (Budo Culture Forum), of which the principal researcher Sakai Toshinobu is a director, and co-researcher Abe Tetsushi is a representative, produced the Nemzeti Sport Indikátor Rendszer javaslat (Proposal for a National Sports Indicator System) report. The final report was submitted to the Sports Department of the Ministry of Local Government and Development of the Hungarian Government.
<https://drive.google.com/file/d/17XNIWhlXJpoVjqxpek1dkBpHw0KvF-qS/view?usp=sharing>
- iii) Education also has the function of imparting knowledge, but in this paper the focus will be on how it influences character.
- iv) In the West, the mind-body dualism typified by René Descartes is considered to be widely pervasive, and the improvement of mind and body tend to be considered separately.
- v) According to Minamoto Ryōen, “mind method” refers to a mental device to enhance, deepen, or purify the present state of mind to the ideal state of mind.
 Minamoto Ryōen: *Bunka to ningen keisei* (Culture and Human Development), Dai-ichi Hoki Shuppan, 1982. p.90
- vi) The idea of overcoming oneself, as pointed out by Maebayashi and others, became prominent from the early modern period onwards, influenced to a large extent by Zen. However, Sakai Toshinobu points to the Shintō idea of a divine gift, which has been prevalent since the Muromachi period, and which is premised on physical hardship.
 Sakai Toshinobu: *Budōshi ni okeru shinju no shisō ni tsuite* (On the Idea of Divine Gifts in Budō History), Research Journal of Budo, 49(1), 2016. p.1-14
- vii) Budo World Project: <https://budo-world.taiiku.tsukuba.ac.jp/> (Rep: Sakai Toshinobu)
Tōō ni okeru budo bunka kyoten keisei yūro akademii no kōchiku (Creating a base of Budo culture in Eastern Europe - establishment of Euro Academy of Budo), Grant-in-Aid for Challenging Exploratory Research, 2012 – 2014. (Lead Researcher: Sakai Toshinobu)
Nichiō renkei ni yoru kyōiku toshite no budō ni kansuru kokusai kenkyū (International Research on Martial Arts as Education Through Japan-Europe Collaboration), Grant-in-Aid for Scientific Research (Basic Research (B)), 2016 - 2018, (Lead Researcher: Sakai Toshinobu)
- viii) The term refers to a group of former socialist states in eastern Europe, including Poland, the Czech Republic, Slovakia, Hungary, Romania, Bulgaria, Croatia (former Yugoslavia), and Albania that were in conflict with a group of western European capitalist states after World War II.
 Shinmura Izuru ed.: *Kōjien 7th Ed.*, Iwanami Shoten, 2018. p.2044
 Matsumura Akira ed.: *Daijirin 4th Ed.*, Sanseidō, 2019, p.1911
- ix) The former Yugoslavia has a very complex history that is difficult to understand, but this explanation was compiled by Abe Tetsushi, a research collaborator living in Eastern Europe,

with the help of his research associate Sándor Sztankó József, who studied history at the National University of Debrecen, Hungary.

This is an outline of the Yugoslavia conflict.

In Japan it is usually referred to as the Yugoslav War, but in Europe it is generally known as the South Slavic War. The South Slavic War was a decade of fighting between the six republics of Serbia, Croatia, Slovenia, Bosnia-Herzegovina, Montenegro and Kosovo in the Federal Republic of Yugoslavia in the Balkans.

The war is generally organized into the following three categories:

1. 1991-1995: Conflict between Slovenia, Croatia, Bosnia-Herzegovina and Serbia. (10-day war in Slovenia in 1991, Croatia War in 1991, and Bosnia-Herzegovina Conflict in 1992)
2. 1995-1999: Kosovo-Albania and Serbia Conflict. (Kosovo War 1996-1999)
3. 1999-2006: NATO and Serbia Conflict.

The following two points are important in the background of the outbreak of the South Slavic War.

1) Josip Broz Tito, who became President of Yugoslavia in 1953, had kept ethnic conflicts in the Balkans at bay in the previous century. However, his death in 1980 intensified nationalism within each republic (then the Socialist Federal Republic of Yugoslavia).

2) Slobodan Milosevic of Serbia tried to seize control of Yugoslavia, to which the other ethnic groups were opposed to. This is because Slovenia and Croatia, which held economic power within the former federation, strongly wanted independence to avoid economically supporting the other poorer republics.

The decade following Tito's death was conflict-free, but from 1991 the conflict between the republics became progressively more intense, which led to the gradual breaking up of the former Yugoslavia. This is the South Slavic War.

In 1991–1992, Slovenia declared independence and started the Ten-Day War. Later, Serbia occupied the western territories in conflict with Croatia, which was also seeking independence, and established the Republic of Serbia. In 1995, the Croatian army recaptured the region, but the Croatian War caused serious damage to the Hungarian population in the country, many of whom fled abroad. This was the period of the most intense fighting, which was also intertwined with the conflict in Bosnia.

From 1995–1999, the so-called Kosovo War intensified. Albania, a special region within the former Yugoslavia, wanted independence, leading to massacres and fighting with Serbia, which was trying to prevent it. The war was complicated by the intervention of NATO and UN forces in support of Kosovo.

In 1999–2006, NATO forces began bombing Serbia, but the situation became untenable in October 2000 when forces opposed to Milosevic's command in Serbia staged mass demonstrations. However, the state of war subsided after Milosevic's death in 2006.

Eventually, the Republic of Slovenia in 1991, the Republic of Croatia (officially in 1995), North Macedonia, Bosnia and Herzegovina in 1995, Montenegro in 2006, and Kosovo in 2008 became independent republics. In 1990 the former Socialist Federal Republic of Yugoslavia

was renamed the Federal Republic of Yugoslavia and the Republic of Serbia. It was completely dissolved with the independence of the Republic of Montenegro in 2006.

References:

JUHÁSZ József, MÁRKUSZ László, TÁLAS Péter, VALKI László: *Kinek a békéje? Háború és béke a volt Jugoszláviában* (Whose peace? War and peace in the former Yugoslavia). Zrínyi Kiadó, Budapest, 2003.

KATONA Péter: “A koszovói konfliktus történeti háttere. Adalékok egy etnikai konfliktus okainak megértéséhez” (The historical background of the Kosovo conflict. Additions to understanding the causes of an ethnic conflict), in: ÁRVAY Viktor; BODNÁR Erzsébet, DEMETER Gábor (ed.): *A Balkán és a keleti kérdés a nagyhatalmi politikában* (The Balkans and the Eastern question in great power politics), Hungarovox Kiadó, Budapest, 2005.

- x) The text data analysed are usually called qualitative or qualitative and some argue for an inductive approach when dealing with this type of data. However, in this study, as mentioned, above, an authorised logic has already been established in previous studies in the budo studies field, so a deductive approach is also used to advance the argument and attempt to clarify the unsolved problems set out in this study.

Satō Ikuya: *Shitsu-teki deeta bunseki hō*, Shin-yo-sha, 2020. p.17, p.94

References

- 1) Amagi Isao et al (eds.): *Gendai kyōiku yogo jiten*, Dai-ichi Hōki Shuppan, 1989. p.103
Nakabayashi Shinji: *Budō no susume*, Nakabayashi Shinji Sensei Isaku Shū Kankō-kai, 1987. p.153
- 2) Abe Tetsushi: *Nippon kendō, sekai he*, Ski Journal, 2007. p.98
Abe Tetsushi: “Budo ni okeru bunka masatsu” in Yamada Shoji, Alexander Bennett (eds.): *Nihon no kyōiku ni “budō” wo*, Meiji Tosho, 2005. p.210
- 3) Uemura Haruki: “Pinchi wo chansu ni kaeru budō no kokoro”, in *Budōgaku kenkyū* 53 (2), 2021. p.108
- 4) Amagi Isao et al (eds.): *Gendai kyōiku yogo jiten*, Dai-ichi Hōki Shuppan, 1989. p.103
- 5) Hirota Teruyuki: *Hyūmanithizu kyōiku gaku*, Iwanami Shoten, 2021. p.9
- 6) Satō Tomohiko: *Shintai kyōiku wo tetsugaku suru: taiiku tetsugaku josetsu*, Hokuju Shuppan, 1993. p.99
- 7) *ibid.*, p.262-263
- 8) Shishida Fumiaki: *Budō no kyōikuryoku, Nihon no Budo*, Nihon Tosho Center, 2005.
Tanaka Mamoru: *Budō kako-genzai-mirai, Nihon no Budo*, Nippon Budokan, 2007. p.233-265
Kanno Jun: *Budō no kyōikuryoku, nihon budō kyōgikai setsuritsu 30 shūnen kinen, Nihon no Budo*, Nippon Budokan, 2007. p.58-61
- 9) Minamoto Ryōen: *Bunka to ningen keisei*, Dai-ichi Hōki Shuppan, 1982. p.90-119
- 10) Nakabayashi Shinji: *Budō no susume*, Nakabayashi Shinji Sensei Isaku Shū Kankō-kai, 1987.

p.152-161

- 11) *ibid.*, 1987. p.154
- 12) Yuasa Yasuo: *Ki shugyō shintai*, Hirakawa Shuppan-sha, 1988. p.44-57
- 13) *ibid.*, 1988. p.58
- 14) *ibid.*, 1988. p.62–70
- 15) Maebayashi Kiyokazu: *Budō ni okeru shintai to kokoro*, Nippon Budokan, 2007. p.9-18
- 16) *ibid.*, 2007. p.41
- 17) Sakai Toshinobu et al.: “Budō ni shinshin tōgō kagaku no kanōsei wo saguru – kanō jigorō no jiseki ni narai, ima wo kangaeru he”, in *The Research Journal of Budo* 44 (1), 2011. p.56
- 18) Nakabayashi Shinji: *Budō ronkō*, Nakabayashi Shinji Sensei Isaku Shū Kankō-kai, 1988. p.78-80, 204-205
- 19) Nihon Budō Gakkai 40th Anniversary Symposium: “Budō no kokusaika ni kansuru shomondai”, in *The Research Journal of Budo* 40 (3), 2008. p.17-66
Nihon Budō Gakkai 40th Conference Academic Forum: “Gakkai kikaku: budo no kokusaika – sono hikari to kage”, in *The Research Journal of Budo* 40 (3), 2008. p.67-82
- 20) Nakazawa Yui: “Budō no keikoron – shintai no kyōiku kanōsei”, in *Journal of The Philosophy of Sport and physical Education* 34 (2), 2012. p.93-105
- 21) Nabeyama Takahiro, Sakai Toshinobu, Kizuka Tomohiro, Yoshida Yudai: “Budō bunka ni taisuru kaigai kendō jissensha no ishiki ni kansuru kenkyū”, in *Research Journal of Physical Arts*, 2010. p.16, 47-55
- 22) Abe Tetsushi: “*Budo ni okeru bunka masatsu*”, in Yamada Shoji, Alexander Bennett (eds.): *Nihon no kyōiku ni “budō” wo*, Meiji Tosho, 2005. p.199
- 23) Satō Ikuya: *Shitsuteki deeta bunseki hō*, Shin-yō-sha, 2020. p.33
- 24) Miyamoto Musashi (Watanabe Ichirō annot.): *Gorin no sho*, Iwanami Shoten, 2020. p.33