

中世における「三種神器」論の一端

二 藤 京

A Taste of the Argument about “Three kinds of JINGI” in Middle Ages

Nito Miyako

1. はじめに

「三種神器」神話は、平安時代において、天皇即位の儀式と降臨神話を結びつけるところに生まれ、体系化されたものである¹。中世において、天皇の正統性を保証するものとして、「三種神器」説が流伝していた。その言説は、さまざまな説話・縁起物語の中で、ぞくぞくと創出され、「中世日本紀」の主題をなしている²。諸説の完全な類型化は不可能に近い³が、次のようにまとめることは可能であろう。

まず、神道系の「神器」説を見ると、伊勢神道のテキストは、『先代旧事本紀』にいう、八坂瓊曲玉・八咫鏡・草薙剣の三種を「天璽」とする。一方、仏教系神道は、神仏習合の立場から仏法を王法と結びつけるかたちで、諸々の「神器」の言説を作り出した。その中で、天台系の説は、慈悲＝観音＝アマテラスとする中で、「三種神器（「深義」と称する）をその象徴とし、本朝の系図（または指図）・法剣・内侍所を「神器」たるものとする⁴。真言系の説は、大日如来＝アマテラスとし、アマテラスと第六天の魔王との盟約の物語を展開する中で、魔王の印を「神璽」とする⁵。もう一方、天皇の正統性を主張することに力を注いだ『神皇正統記』は、「神器」を、天台・真言の説いた仏教的な象徴ではなく、中国の思想を基に、王の徳目の象徴として、天皇の立場から「神器」説の体系を打ち出した⁶。

また、説話・縁起物語を見ると、『平家物語』や『太平記』などは、安徳天皇が「神器」をもって海底に投身する話を少しずつ変形しながら、「神器」物語を展開していた⁷。

それらの「神器」説は、広く伝えられ、中世一般のものとなる。しかし、それらと異なるもう一つ「神器」説——一条兼良（1402-81）の「神器」論——もある。彼の「神器」論は、『日本書紀』の注釈書である『日本書紀纂疏』（1455-57成立、以下、『纂疏』と略称）⁸の中に示されているが、

その中には、中世一般の「神器」説とは異質なものが見られる。それは、だだの少数派なのか、それとも何か意味があるものなのであろうか。本稿では、兼良「神器」論を解明し、それが中世において、どのような意味を持っていたのかを考えてゆきたい。

後述するとおり、兼良「神器」論は、北畠親房『神皇正統記』の影響を受けるところもある。そのため、兼良「神器」論を考察する際、『正統記』を視野に入れることが必要となる。したがって、本稿は、『正統記』との比較をしながら、兼良「神器」論を解くことにする。

一 「三種神器」神話による『日本書紀』の再生

兼良「神器」論は、「三種神器」神話の『日本書紀』への内在化作業から幕上げしたのである。彼は、『纂疏』の中で、『日本書紀』第九段「本書」冒頭にある天孫の名前「火瓊瓊杵^{ほにぎ}」（以下、「ニニギ」と称する）に対して、

火瓊々杵者、称_二其性徳_一、如_レ火之明、如_レ瓊之美、如_レ杵之堅也、三徳則三器之本、鏡玉劔、如_レ次可_レ配、今举_レ本而略_レ末、故正説之中、不_レ出_二三器之名_一、有_二作者之微意_一耳（一〇七頁）

と注する。ニニギの当て字にある「火・瓊・杵」を分解して、火を「明」、瓊を「美」、杵を「堅」と、それぞれに「性徳」を付与し、これを「三種神器」の「本」としたものである。つまり、ニニギに内在する「三徳」が「本」、それを表象する「三種神器」が「末」、ということである。そうすることによって、「神器」の本質が新たに、ニニギの名から作り出された。

「三種神器」については、『日本書紀』第九段の「本書」に記されることはない。兼良は、存在しないものを、「今举本而略末、故正説之中、不出三器之名、有作者之微意耳」と捉える。つまり、『日本書紀』「本書」の中に「三種神器」の物体名が存在しないのは、撰者がその名を「末」として意識的に出さなかったからだ、と見なすのである。このように、ニニギの名から「神器」の「本質」を引き出すことによって、「三種神器」の神話が『日本書紀』の中に移植された。兼良は、それを前提に、自らの「神器」論を展開したのである。

二 兼良「神器」論の構造

「三種神器」の本質は「正説」に語られているのだとすれば、「末」なる物体名は、そうでない「一書」に語られることになろう。兼良は、『日本書紀』第九段第一の「一書」にある、

故天照大神乃賜_二天津彦彦火瓊瓊杵尊、八坂瓊曲玉及八咫鏡・草薙劔、三種宝物_一一句を「授神器」とする。しかも、語句注釈をつうじて説明するのではなく、以下のように、無条件に、このくだりを「神器」授与の物語として、みずからの「神器」説を展開したのである。

a 三種神器者、神書之肝心、王法之枢機也、何謂王法、蓋儒仏二教、一致之道理、除_二此之外_一、

豈有_二異道_一哉、一致之理、亦在_二于一心_一、心外無_レ法、法外無_レ心、心即是神、法即是道、一而三、三而一、故三器則一心之標識也、

b 三器次第、玉一、鏡二、劍三、此則出生之次如此、見_二上卷_一、又三器之為_レ物、如_二伊字之三點、摩醯之三目_一、又三種在_二天下_一、猶_二三光麗_一天、鏡日、玉月、劍星也、鑑之円規、則日之象、其照_レ物亦然、故名、曰_二日像_一矣、珠生_二於水_一、月亦陰精、玉名_二夜光_一、月亦照_レ夜、明月之珠、夜光之璧、同是玉也、劍者星也、星者、金之散氣、豐城之光、射斗牛間、神劍所_レ在、常有_二雲氣_一、劍星同_レ氣、可_レ見矣。故以有_二三光_一而為_レ天、以伝_二三器_一而為_二天子_一、

c 又三器、儒仏二教之宗詮也、孔丘之言曰、仁者不_レ憂、智者不_レ惑、勇者不_レ懼、子思中庸之書、謂_二之三達德_一、聖人之道雖_レ大、而博究而言之、不過_二此三者_一、鏡照_二妍賁_一、則智之用也、玉含_二溫潤_一、則仁之德也、劍能_二剛利_一、則勇之義也、仏教謂_二三因仏性_一者、法身也、般若也、解脫也、法身、即真如德、正因性開発、報身、即般若德、了因性開発、応身、即解脫德、縁因性開発、如此三身、発_二得本有之德_一、鏡之能照、般若也、玉之能潔、法身也、劍之能断、解脫也、儒宗三德本_二於天性_一、仏教三因、具_二於本有_一、統而言之、不_レ離_二一心_一、一心者、衆生之心、

d 天孫以_二三器_一隨_二吾身_一、而降_二於下土_一者、顯而王法、隱而仏法、使_二一切群生_一、普悟_レ有_二此秘_一而已（一二四～一二五頁）

以上の説に即して図式化すると、「図1」のとおりとなる。それでは、その「神器」説の構造を見よう。このように、注解を経由せずに、このくだりを「授神器」としたのは、中世当時、「三種神器」の存在があまりにも自明なこととされていたからであろう。上記の言説も、『先代旧事本紀』から始まり、『日本書紀』第一の「一書」の三種宝物を「天璽」とするような「三種神器」説の継承であることはいうまでもない。しかし、この中から、そうした流れとは異質のものがうかがえないだろうか。

まずaを見よう。その中の「神書」とは、『日本書紀』「神代卷」⁹、「王法」とは、帝王による世界支配の制度を指す。つまり、「三種神器」が「神代卷」物語の核心であり、また、それに含まれる儒仏の道理

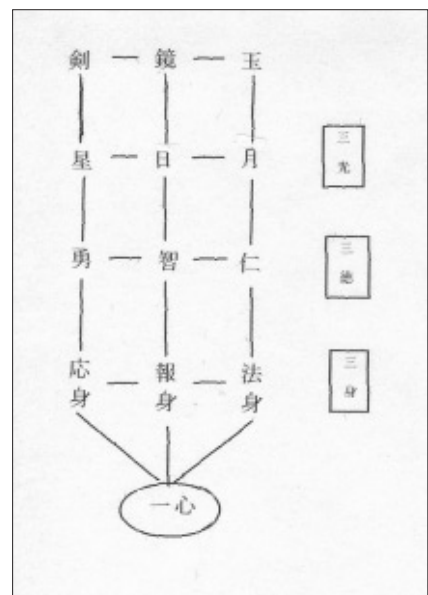


図1

が天皇制原理の中核ということになる。言い換えれば、「三種神器」に含まれる儒仏の道理が、現実の天皇の正統性を保証する理論的根拠となる。兼良「神器」論の機軸はここにある。見たとおり、これを支えているのは、三教一致思想であった。それは、中世日本に広く浸透していた三国的世界

観から生まれたもの¹⁰である。兼良は、その三教一致思想を「三種神器」に結びつけるキー・コンセプトとして、「一心」を用いている。

兼良「神器」論の中では、「一心」について、説明を加えていないが、しかし、その説明は、「日本書紀神代」という題名にある「神」字に対する注釈にすでに用意されていた。すなわち、

- i) 夫一心者、混沌之宮、神明之舎也、此書曰、天地未_レ剖、陰陽不_レ分、混沌如_二鷄子_一、蓋天地陰陽、是氣之名、未剖不分、是理之表、理氣混融、合一不測、謂_二之混沌_一、理者、寂然不_レ動、即心之体、氣者、感而遂通、即心之用、寂出_レ感、体起_レ用耳
- ii) 且就_二出世教_一論之則、本覺真性、是万法所_レ依之体也、不覺一念動者、是妄情之異名、由_二此一念_一、無明心起、即有能、有所、(中略)
- iii) 蓋心与混沌、其体全一、又名曰神、故尚書洪範五行伝曰、心藏_レ神也、夫天地人物之理氣、蘊在_二混沌中_一、譬猶本覺真心、含_二一切真俗境界_一也、及其開闢、而為天、為地、為人、為物、為有情、為無情、皆一氣之分、神理之變也(後略)(一四一一五)

これを、兼良「一心」論と名づけておこう。まず、その「一心」論の全体を概観して、「(一)心」と「神」の関係に対する兼良の捉え方を見よう。i)にいう「一心者、混沌之宮、神明之舎也」とは、「心」の中には「混沌」または「神明」があることを意味する。その論拠は、iii)の中に引く『尚書洪範五行伝』にある。また、iii)にいう「心与混沌、其体全一、又名曰神」とは、「心」＝「神」ということである。つまり、兼良にとっては、「心」と「神」は、一種の「同心円的關係」にあるのだ。

次に、兼良「一心」論の根幹となる、「心」と「理」、「氣」、「体」、「用」との関係を検討しよう。儒教の典籍を見渡せば、上述した諸概念を体系化したのは宋学であろう。宋学者は、まず、「心」について、

心一也、有_二指_レ体而言_一者、寂然不動是也、有_二指_レ用而言_一者、感而遂通_二天下_一之故是也(『二程粹言』卷上、『朱子語類』卷第六十二)¹¹

という。つまり、「心」は、「体」と「用」の合一である。その中の「寂然不動」とは、はたらきかけないことであり、それが「体」のあり方とされ、「感而遂通_二天下_一」とは、はたらきかけることであり、それが「用」のあり方とされている。

宋学においては、「心」は「理」と同じカテゴリーに属する。例えば、「心即理，理即心」(『朱子語類』卷第十八)というのがそれである。

「理」については、『朱子語類』卷第一の中には、次のような議論がある。

問、太極不_レ是_下未有_二天地之先_一有_中箇渾成之物_上、是_二天地万物之理総名_一否。曰、太極只是天地万物之理、在_二天地_一言、則天地中有_二太極_一、在_二万物_一言、則万物中各有_二太極_一、未有_二天地_一之先、必竟是先有_二此理_一、動而生_レ陽、亦只是理、靜而生_レ陰亦只是理。(中略)

この議論は、「理」に対する朱子学の基本的立場を示している。その内容は、すでに、山田慶児氏によって説明されている¹²。端的に言えば、「理」とは、天地万物を包括する法則、または原理

である。ついで、「理」と「氣」の関係については、

天下未_レ有_二無_レ理之氣_一、亦未_レ有_二無_レ氣之理_一 一氣以成形體（『朱子語類』卷第一）

とある。つまり、「理」と「氣」は、時間と空間を共有するものであり、「氣」は、かたちとなるものであり、「理」はそのかたちに賦する法則である。兼良のいう「及其開闢、而為天、為地、為人、為物、為有情、為無情、皆一氣之分、神理之變也」は、これに依拠していると考えられよう。こうして見れば、宋学における「理」と「氣」は、二元論的存在ではあるが、「理」はまた、すべての事物・事象を包括する根源的な存在でもある。したがって、この「理」と「氣」の二元論は、前述の「心」の二元論と同一の論理構造を呈する¹³。

兼良のいう「理者、寂然不_レ動、即心之体、氣者、感而遂通、即心之用」は、明らかにこのような議論をもとにしたものである。つまり、彼の「一心」論は、宋学の「理氣」説を踏まえたものにほかならない¹⁴。

その上で、兼良は、それをさらに仏教の「一心」説に結びつける。それは、ii) にいう「且就_二出世教_一論之、則本覚真性、是万法所_レ依之体也、」から読み取れる。

仏教の中で、「心」（如来蔵）を問題にし、宋学に大きな影響を与えた經典の1つとして、『大乘起信論』（5-6世紀成立）が挙げられる¹⁵。その中で、「心」について、

所_レ言法者、謂_二衆生心_一、是心則攝_二一切世間出世間法_一、依_二於此心_一、顯_二示摩訶衍義_一。¹⁶

という。『大乘起信論』の「心」＝「衆生心」の捉え方は、cにいう「一心者、衆生之心」の依拠するところであろう。また、文中の「是心則攝_二一切世間出世間法_一」とは、「心」が世俗的に価値あるもの（儒教の規範）と世俗を超越した価値あるもの（仏法）を包摂することを意味する。つまり、「心」こそが宇宙の全般を包摂するものだということになる。これは、aの中でいう「心外無_レ法、法外無_レ心」の源流であろう。兼良は、このように、仏典の説を援用して、「一心」を根源的存在として最上位に置いた。

そうした「一心」論を用意した上で、兼良は、「三器則一心之標識也」といい、「三種神器」が根源（「本」）のあらわれだとする。換言すれば、兼良は、儒教と仏教における「心」の説を取り入れた上で、「一心」が「三種神器」の根源的存在であることを主張した。それについての具体的論証は、cの中に見られるが、ここに示された「三種神器」と「一心」の本末関係こそが、『纂疏』の「神器」への総体的把握なのである。

bとcは、aを支える具体像である。「図1」のとおり、それらは整然と構成され、縦横に配置されている。まず、横に「三光」「三徳」「三身」が置かれている。それは、指摘にあるとおり、『神皇正統記』からの継承ではある¹⁷が、内容は、換骨脱胎されていることに留意したい。『神皇正統記』の「三種神器」説は、阿部泰郎氏の図式のとおりである（「図2」）¹⁸。

『正統記』は、三器の中、内侍所を太神宮の正体＝日の体とし、ほかの2つを王の身に添うもの、熱田の正体とする。つまり、「正直」ということが強調され、三器の一体という意識はなかった。これに比して、兼良はどうであろうか。

bを見よう。その中の「又三器之為レ物、如_レ伊字之三点、摩醯之三目_一」は、『大般涅槃經』における「涅槃」についての説明によるものであろう。すなわち、

猶如_レ伊字三点_一、若並則不_レ成_レ伊、縦亦不_レ成、如_レ摩醯首羅面上三目_一、乃得_レ成_レ伊、三点若別亦不_レ得_レ成、我亦如_レ是、解脱之法亦非_レ涅槃_一、如来之身亦非_レ涅槃_一、摩訶般若亦非_レ涅槃_一、三法各異亦非_レ涅槃_一、我今安_レ住如_レ是三法_一、為_レ衆生_一、故入_レ涅槃如_レ世伊字_一¹⁹

以上は、涅槃とは解脱・如来身・般若の三位一体であることを、「伊」という梵字の字形をもって説くものである。解脱・如来身・般若とは、後述するように、それぞれ、仏教にいう応身・法身・報身という三身のことである。兼良は、これが「三種神器」のそれぞれに包含されているものと捉え、三器の一体を強調する。その上で、それを「三光」と結び付ける²⁰。

「三光」において注目したいのは、『正統記』のいう「鏡＝日の体」が「鏡＝日の像」に書き換えられた点である。この設定は、縦の排列の先頭となり、構造の全体に関わって行く。そして、cへの伏線も、これによって整備される。

cにおける「三徳」については、『正統記』は、かつて、『尚書』にいう「剛柔直」の三徳にあてはめて²¹、「三器」を「智恵の本源」「慈悲の本源」「正直の本源」の象徴としていた。それに比して、『纂疏』は、『中庸』にいう「仁智勇」の「三達徳」にもとづき、玉を仁²²、鏡を智、劍を勇にあてはめる。両者とも「神器」を儒教的思想に対応させたのであるが、その違いは「三種神器」と「三徳」の本末関係にある。『正統記』が、「三徳」の本源を「神器」そのものと捉える。すなわち、「本」を「神器」、「末」を「三徳」とする。これに対し、兼良は、「三徳」を「本」、「神器」を「末」とする。つまり、兼良のいう「鏡照_レ妍賁_一、則智之用也、玉含_レ温潤_一、則仁之徳也、劍能_レ剛利_一、則勇之義也」とは、鏡の「妍賁」を照らす「用」は、「智」という「体」のはたらきであり、玉のもつ「温潤」の特徴は、仁という本質のあらわれ、劍のもつ「剛利」の特性は、勇という本質のあらわれなのである。

「三身」についていえば、『正統記』は、鏡を太神宮の正体、玉を王の身に添うもの、劍を熱田の正体とするが、それを「三徳」と見合わせると、劍と鏡はそれぞれ熱田の正体、太神宮の正体と対応するものの、同じ「本源」であるはずの玉は「正体」ではなく、「王の身に添う」ものにすぎない、ということに気付く。つまり、『正統記』の「三身」説は一体性を欠いている。それに対して、兼良は、「三身」を仏教にいう法身・報身・応身に対応させ、その三位一体を実現させた。こ

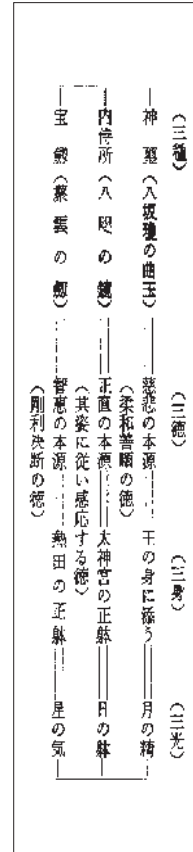


図2 『神皇正統記』における三種神器説の体系

れにより、『正統記』の「三身」説に見られる不揃いが解消された。

それでは、縦を見た場合はどうであろうか。『正統記』においては、たとえば、「月の精」、「王の身に添うもの」、「慈悲の本源」の3者が互いに関係を持たないのと同様、「三光」「三徳」「三身」もまた、それぞれの連携が見られない。これに対して、『纂疏』は、「三光」のそれぞれを、儒教の「三徳」と仏教の「三身」説に結び付けている。

玉については、bにおいては、それを三光の月と関連付ける。また、「月の陰精」、「明月之珠」といい、その上で、cにおいて、玉（珠）の「温潤」という性質を儒教にいう「仁」、また、その「潔」の特性を持って、仏教にいう「真如徳」、すなわち、「法身」結びつけたのである²³。

鏡については、bにおいて、それを「日」に関連付けた。その上で、cにおいては、その「妍賁」を照らすことを、儒教にいう「智」の「用」（はたらき）とし、同時に、仏陀の「般若徳」、すなわち、「報身」とした。

剣については、まず、bにおいて、星と関連付けた。「金の気」といい、それを星に関連付ける。その上で、cにおいては、「勇」とする。「勇」とは、『古今韻会挙要』には、「説文、気也、一云健也、（中略）勇者用也、其用之謂勇、広韻、猛也、増韻、鋭也、果敢也、又決也、（後略）」²⁴とある。中国の書物にいう「勇」の「剛利」という側面を剣にあてはめるのである。また、剣の「断」という性質をもって、仏教にいう「解脱」、すなわち、「応身」に結びつけた。この段階で、兼良「神器」論は、整然とした網状体系に仕上がったのである。

最後に、dを見よう。dは、天孫ニニギと「神器」の関係についてである。そこで、ニニギが「三種神器」を「吾身」に「随」えて降臨するのは、「顕而王法、隠而仏法、使一切群生、普悟有此秘而已」という。これは、「三種神器」に関する結語である。つまり、天孫なるニニギは、そもそも「三種神器」の本質をもっており、「三種神器」はまた、地上世界を治めるために必要とされる儒教と仏法の本質をあらわしている。そうなると、ニニギは、実際に「神器」が授与されることによって、「一切群生」を論ず、つまり、地上世界を支配する立場に立つことになる。その論理から見れば、「三種神器」の所有者こそが現実世界の正統な統治者たりうることになる。

以上が兼良「神器」論の構造である。それは、儒仏二教をまたがる「一心」という概念のもとに、玉・鏡・剣の「本質」を、それぞれ「三光」「三徳」「三身」に対応させる試みであった。これを「本書」におけるニニギの名に対する注と合わせることによって、ニニギの「性徳」と「神器」という物体は、「如_レ火之明」＝「三光」の日＝「三徳」の智＝「三身」の報身→鏡、「如_レ瓊之美」＝「三光」の月＝「三徳」の仁＝「三身」の法身→玉、「如_レ杵之堅」＝「三光」の星＝「三徳」の勇＝「三身」の応身→剣、という対応関係に置かれた。

三 「神器」における鏡の定義

このように、兼良は、すでに流伝されている「三種神器」の言説を、『日本書紀』の中に見出し、それを体系的に再構築した。その反面、彼は、「神器」間の優劣を問うにあたり、本来の『日本書紀』から離れたところで、その序列を定めざるをえなくなったと考えられる。本節では、この問題を考察してみたい。

『日本書紀』第九段第二の「一書」における、

是時、天照大神、手持_レ宝鏡_一、授_二天忍穗耳尊_一、而祝之曰、視_二此宝鏡_一、当_レ猶_レ視_レ吾。可
与_二同_レ床共_レ殿、以為_二齋_一

とあるのを、『纂疏』は、「付授宝鏡」として、個別の語句に注釈をつけながら自論を展開した。すなわち、

A 三器之為_レ物、雖_レ無_二優劣_一、原_二夫出生次第_一、鏡在_二第二時_一、又掛_二真坂木之中枝_一、神明以_二中道_一為_レ宗故也、又鏡為_レ日、而星月皆資_二其光於太陽_一、故_レ拳_レ鏡、則_レ劔玉在_二其中_一矣、

B 視_二此宝鏡_一、当_レ猶_レ視_レ吾、八字囑語者、神道之宗趣也、一切諸教、以_レ鏡為_レ喻、以_二法相宗_一即本_レ識為_レ鏡、楞伽經云、譬如_二明鏡_一、現_二衆色像_一、現_レ識現亦復如是、現識即第八識、以_二法性宗_一、即如来藏為_レ鏡、如_二起信論_一云、復次覺体相者、有_二四種大義_一、与_二虚空_一等、猶_二如淨鏡_一、(具体的な四種大義の引用は省く)、今依_二此等義_一、可知_二神明之正体、即衆生之心性、諸仏之本原_一也、視吾之言、直以_レ鏡為_二心体_一、不_レ止_レ為_二喻_一已、

C 同床共殿、謂_二神皇無_二也_一、

D 易曰、洗_レ心曰_レ齋、謂_二磨_二一拭心垢_一、顯_二鏡之用_一也 (一三二～一三三頁)

Aにおいて、「三器之為物、雖無_二優劣_一」と言いながらも、もっとも重要な意味を鏡のみに与えている。

まず、「在第二時、又掛真坂木之中枝」ということを論拠にして、「神明以中道為宗故也」と言い、鏡に「中道」という意味を見出した。「第二時」とは、鏡が「三器」の中で2番目に出現したことを指し、「又掛真坂木之中枝」は、『日本書紀』第七段「本書」にある「中枝懸八咫鏡」を指す。しかし、第七段「本書」の内容は、この第九段第二の「一書」物語と関連性を持たないし、その中にある「八咫鏡」も、第九段の「本書」に出現せず、「神器」として機能することはありえなかった。しかし、兼良は、別々のプロットを紡ぎ合わせ、鏡を「神器」とし、これに「中道」の意味を付与した。

次に、「又鏡為日、而星月皆資其光於太陽、故拳鏡、則劔玉在其中矣」といい、鏡に「三器」を包摂するような意味を与えた。

兼良の鏡を重んじる点においては、『正統記』にいう「(三種神器の) 中にも鏡を本とし、宗廟の

正体とあふがれ給。鏡は明をかたちとせり。心性あきらかなれば、慈悲決断は其中にあり」に通じるものがある。ただし、論証法においては、『正統記』と異なり、兼良は、まず、当然ではあるが、テキスト注釈の形を取り、『日本書紀』第九段第二の「一書」にあるアマテラスの言葉を取り上げたのである。また、鏡への意味づけにおいては、両者は対照的である。

まず、兼良のテキスト注釈を見よう。Bの中に見られるように、兼良は、アマテラスがオシホミミに対して言った「視_レ此宝鏡_一、当_レ猶_レ視_レ吾_一」の8文字に対し、「八字囑語者、神道之宗趣也」と注した。アマテラスの言葉を「神道之宗趣」とすることは、「神道」が日神アマテラスを中心とするものということに等しい。そうであれば、鏡がその「宗趣」の象徴になる。

その補説として、兼良は、仏教經典のうち、鏡を重んずる諸説を選り出した。所引仏教の典籍の中から、鏡を「識」のたとえとするものと如来像のたとえとするものの2種が分類される。「識」とは、外界の対象を写し取るようなものであり、如来蔵とは、真如、つまり、兼良のいう「一心」である。

その上で、「視吾之言、直以鏡為心体、不止為喻已」という。「視吾之言」とは、第九段第二の「一書」にある「視_レ此宝鏡_一、当_レ猶_レ視_レ吾_一」というアマテラスの言葉を指すが、その意味は、この鏡を見ることは、アマテラスを見ることと同様であることとなる。つまり、仏教においては、鏡は多様なものの譬えとされているのに対し、ここでは、鏡が唯一アマテラスを象徴するものとなっている。そうであれば、兼良のいう「心体」もアマテラスに他ならない。ここで、「心」に対する彼の捉え方を想起しよう。「心」とは神であり、仏教にいう本覚、または衆生心であり、すべてを内含する根源的・本質的存在である。したがって、アマテラスこそがそのような存在ということになる。

Cにいう「謂_レ神皇無二_一也」は、第九段第二の「一書」にある「同床共殿」に対する注である。つまり、人皇が神なるアマテラスを源流としていることを示している。ここに、人皇（現実の天皇）とアマテラスとの接点が明らかにされた。

Dにおいて、『纂疏』は、第九段第二の「一書」にいう「齋鏡（いはひかがみ）」を、「易曰、洗_レ心曰_レ齋、謂_レ磨_レ一拭心垢_一、顯_レ鏡之用_一也」と注する。つまり、「齋」字の「潔」という訓詁²⁵を以って、鏡が「心」の汚れをとるはたらきをもつことを説明したのである。繰り返し述べたように、兼良のいう「心」とは神、本覚、すべてを内含する根源的・本質的存在である。そうであれば、「心」の汚れを払うことは、「心」をつねに清浄な状態、仏教でいえば、「自性清浄心」が汚染されていない状態を保つことである。彼は、それを「顯鏡之用也」とする。つまり、鏡のはたらきは、「心」＝アマテラスの本質を顕現することである。兼良は、このようにして、まったく新しい観点から『正統記』の鏡最重視を照らし出したのである。

次に、そのような視点から、鏡の扱いに関する『纂疏』と『正統記』の立場を見ていこう。『正統記』は、鏡を「体」、もしくは「性」ととらえ、「心性あきらかなれば、慈悲決断は其中にあり」という。それに対して、『纂疏』は、鏡を「用」ととらえる。ここから読み取れることは、『纂疏』

が「神器」のいずれをも『正統記』にいう「体」としては捉えていないということである。その捉え方はまた、「三種神器」が「体」をよりよく顕わすはたらきを持つものではあるが、「体」そのものではない、ということに繋がる。前節に述べたように、兼良は、「神器」の性質について、「統而言之、不_レ離_一一心_一、一心者、衆生之心」という。つまり、「一心」は「本」、「神器」は「末」、それは、兼良「神器」論と他の「神器」説との本質的な相違点と言わねばならない。

ところで、元来、第九段第二の「一書」における鏡は、「視此宝鏡、当猶視吾、可与同_レ床共_レ殿、以為_一齋鏡_一」という言葉のとおり、祭る対象であった。鏡を祭ることは、古代天皇の正統性を支えることに繋がっており²⁶、それを皇位のしるしとしての「神器」と見なすこと自体が、神話の再構成ということになる。先に見た兼良の鏡重視は、その「神器」説のさらなる論理的精緻化であることがうかがえる。

以上のように、兼良は、『日本書紀』第九段「本書」に登場するニニギの名から、「三種神器」の「本質」を見つけ出した。また、第九段第一の「一書」におけるアマテラスがニニギに三種の宝物を授与するくだりに対する注釈において自論を展開し、「神器」における本末逆転の形で、その「神器」論を網状構造に仕上げた。こうして「神器」の「本質」なるものが『日本書紀』に見いだされた。さらに、第九段第二の「一書」におけるアマテラスのオシホミミに対する言葉から、鏡が「三種神器」の中でもっとも重要な位置におき、「三種神器」に対する位置づけを行ったのである。こうして、兼良は、3つの異なる物語をつむぎ合わせて、新たな「三種神器」の神話を創り出した。以上のような『纂疏』の論議展開によって、『日本書紀』の中に「神器」の神話が存在する、という中世の常識は、確乎たるものとなったと言えよう。

結 語

中世における「三種神器」説は、形而下的に議論を展開するのが一般的であった。「三種神器」を仏教や中国思想に関連付けるものも枚挙に遑がないが、その多くは、「三種神器」を、仏教世界、または中国思想の中に現れる名称との結び付けたものにすぎなかった。もう一例を挙げれば、慈円『夢想記』は、神璽を后妃身・大日仏眼・胎藏界とする²⁷のもその類である。しかも、派別によって、名称はそれぞれ違い、「神器」論における統一性が見られない。

また、「三種神器」の性質をニニギ一身に集約して「神器」の権威を高めるような表現は、『神皇実録』『神皇系図』『天口事書』にも見られる。たとえば、『神皇実録』²⁸には、

天皇孫尊如_一八坂瓊之勾_一、以_一曲妙治天下_一。且如_一白銅鏡_一、以_一分明_一看_一行山川海原_一。乃提_一靈劍_一、平_一天下_一矣。

とあるように、「三種神器」をニニギと関連づけようとしている。ただし、その場合、「三種神器」とニニギとの関係を見れば、「三種神器」という物体が本質的なものであり、ニニギは、その中の八坂瓊と白銅鏡の性質に似ているにすぎず、また、靈劍をたよりにしてはじめて天下を平定するこ

とができるような従属的な存在であった。

さらに、説話の一例を挙げると、『平家物語』巻第十一の「先帝身投」²⁹の中で、

神璽をわきにはさみ、宝剣を腰にさし、主上（安徳天皇）をいだきたてまって、「わが身は女なりとも、かたきの手にはかかまじ。君の御ともに参る也。御心ざし思ひまいらせ給はん人々は、急ぎつづき給へ」とて、ふなばたへあゆみ出でられけり。

とある。これは、壇ノ浦の合戦で源氏の兵に追われる安徳天皇が、敵に屈せず、自らの身を犠牲にした物語であるが、「三種神器」は、その中のエピソードとして語られたにすぎない。

これらの「三種神器」説は、当然、「神器」を授与された者が正統性を有することを確認しようとしていた。しかし、物語性には富むが、当時普遍的な意味を持つ三国的世界観に通用する理論的な根拠に欠けるような「神器」説は、天皇正統性の保証として有力だったとは言えまい。そうなる、さまざまな「神器」説を整理し、三教一致思想の基で理論体系を構成することが必要とされよう。その意味では、『正統記』の「神器」説は、その需要に応じるものと言えよう。ただし、それには、理論的統一性を持たないきらいがまだ残っている。それを補ったのは、兼良「神器」論ではないか。

兼良は、「神器」を形而上的に再解釈し、仏教や中国思想の理論の諸概念を「体」と「用」の関係のもとで再構成し、「体」の部分を「三種神器」の本質とした。そうすることによって、王権の象徴（「用」としての「三種神器」に、理論的な根拠が与えられたのである。これは、王権の正統性を確証するための最強の理論的根拠に相違ない。それについては、『纂疏』につづく「神器」説を見渡せば、より明白になろう。

吉田神道の祖と言われる吉田兼俱（1435-1511）の「神器」論も、儒仏の理論を用いる傾向がある。

鏡ハ日之象也、玉ハ月ノ象也、剣ハ星ノ精也、三種宝ハ象于三光也、月ト星トノ光ハ、日ヨリ起ホトニ、拳一鏡具二宝也、(中略)、心ノ一法ハ、此宝鏡也、人々可扨拭自己心境也、故対此鏡、側与日神同床共殿居スルト同事ソ、宝鏡之外無日神、日神之外無宝鏡也、³⁰

鏡・玉・剣の日・月・星への結びつけ方に関しては、兼良からの影響が明らかである。また、鏡を「心」に譬えることにおいては、仏説を用いる兼良説を土台にしたものだと考えられる。ただし、兼俱の「神器」論には、兼良のような理論構成が見られず、従来のような形而下的な要素が色濃く残留している。例えば、「カガミハナイシトコロ也、事ニアラワルレハ靈宝也、玉ノ曲ナルヤウナル御心也」³¹というのは、以前の形而下的解釈法の変形にすぎない、と言ってよい。

そのような自家説を補うために、後継者の清原宣賢（1475-1550）は、『日本書紀神代卷抄』³²の中で、自家流の解釈を示す傍ら、兼良の「三種神器」説も忠実に引用している。ただし、彼も、兼良以上の理論展開は見せていなかった。それは、兼俱も宣賢も、高度な理論を以って「三種神器」の権威性を保証することの必要性に気付いてはいるものの、自らの手で、より強力な新理論を打ち出すことができなかつたからであろう。

兼俱や宣賢以降、ニニギが「三種神器」の「三徳」を具備しているとする兼良説は、江戸時代成立の『神代巻・神武卷藻塩草』（1739年刊行）、『日本書紀通証』（1762年刊行）に継承されていた³³。

こうして見れば、中世における「三種神器」論の一端をとして、兼良が築いた「神器」論は、少数派ではあるが、理論構成において、群を抜いたものと言ってよかろう。なぜなら、「三種神器」神話を、当時もっとも普遍的な世界観のもとで、仏教と中国思想の諸概念を用いて形而上的に構築したものは、兼良以外には、誰ひとりとしていなかったからである。したがって、中世王権の正統性の確証に最有力な根拠づけになったところに、兼良「神器」論の意味がある、と言えるのではないか。

(にとう みやこ・本学非常勤講師)

注

- 1 参照、①神野志隆光『古代天皇神話論』（若草書房 1999年、272～283頁。初出、「『古語拾遺』の評価」『国文学』39-6、1994年）、および、②阿部泰郎「中世王権と中世日本紀」——即位法と三種神器説をめぐりて——（『日本文学』34-5、1985年）。
- 2 参照、阿部泰郎「日本紀と説話」（『説話の場—唱導・注釈—』説話の講座 第3巻 勉誠社 1993年）、同、注（1）前掲論文②。
- 3 伊藤聡が指摘したとおり、両部神道説が一般には真言宗の神道説として理解されるが、その中には天台系の要素が認められる。参照、伊藤聡「『法華経』と中世神祇書——特に鎌倉期両部神道書における梵天王説を巡って——」（『国文学 解釈と鑑賞』62-3 1997年）、また、大日・観音の一体説については、『日本紀三輪流』（真福寺善本叢刊七『中世日本紀集』による）の中に散見することはその一例である。参照、伊藤聡「中世神道説における天照大神——特に十一面観音との同体説を巡って」（斎藤英喜編『アマテラス神話の変身譜』森話社 1996年）。つまり、中世神道が、大概にいくつかの系統に分けられるが、その系統同士がまた相互に影響を与え、かならずしも、閉鎖的な存在ではなかったのである。
- 4 参照、阿部泰郎「慈童説話の成立（下）——天台即位法の成立をめぐりて——」（『国語国文』1984年9月）。なお、アマテラス・観音同体説については、参照、久保田取「伊勢神宮の本地」（久保田取『神道史の研究』皇學館大學出版 1973年）、および、伊藤聡「中世神道説における天照大神——特に十一面観音との同体説を巡って」（斎藤英喜編『アマテラス神話の変身譜』森話社 1996年）。
- 5 その言説の展開に関しては、金澤英之『宣長と『三大考』』（笠間書院、2005年）第二部第一章、初出、「中世におけるアマテラス——世界観の組みかえと神話の変容——」（『国語国文』67-5 1998年5月）の中で詳しく論じられている。
- 6 参照、注（1）の②前掲論文、および、伊藤聡「第六天魔王説の成立——特に『中臣祓訓解』の所説を中心として——」（『日本文学』44-7 1995年）。
- 7 参照、注（1）②前掲論文。
- 8 引用は、天理図書館善本叢書『日本書紀纂疏 日本書紀抄』による。訓点を加え、末尾にページ数を示す。必要に応じて、記号をつける。
- 9 『纂疏』は、「書紀」二字に対して、
今按神代上下為_レ書、言_三陰陽不測之理著_二之竹帛_一、神武至持統為_レ紀、言_レ以_二帝皇_一為_二治事_一係_レ之以_二年月_一也、合而言_レ之、則通_二一書_一、爾分而言_レ之、則猶_レ曰_二神書皇紀_一也（一三頁）と注する。つまり、「書紀」とは、神代上下の「神書」と、神武以降の「皇紀」の合したものの、ということである。
- 10 参照、拙稿「『日本書紀纂疏』の〈日本書紀〉——「八洲起源」「万物造化」から見る世界像の再構築」（『国語と国文学』78-6 2001年6月）。
- 11 『二程粹言』『朱子語類』の引用は、すべて文淵閣四庫全書による。
- 12 山田慶児『朱子の自然学』（岩波書店 1978年）。
- 13 参照、島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書 1967年）92-93頁、および、韓東育『日本近世新法家

- 研究』（中華書局 2003年）86頁。
- 14 『纂疏』の宋学受容については、参照、住吉朋彦「日本書紀纂疏——宋学受容の一面」（『国文学解釈と鑑賞』64-3 1999年）。
- 15 参照、注（13）島田前掲書。
- 16 平川彰『大乘起信論』（大蔵出版 2004年）56頁。
- 17 『纂疏』の三種神器説が北畠親房の思想を受けていることについては、久保田収「一条兼良の神道」（久保田収『中世神道の研究』神道史学会 1957年）に指摘されている。
- 18 注（2）前掲論文42頁。
- 19 『大正新脩大蔵経』12-6-6中。
- 20 天の三光を摩醯の三目と結びつける先行の説は、『神祇秘抄』（南北朝の成立と推定）が、アマテラスと春日大明神との合体を、「天之三光、面上之三目」（真福寺善本叢刊七 『中世日本紀集』臨川書店 1999年 394頁）という、また、「神之天上天下事」にいう「或人曰、彼日月星者、伊（原本は梵字表記）字三点、天三光、面上三目」というところにある。そういう説は、三光と三目の一体を主張するものであった。
- 21 参照、桜井好郎「中世国家神話の形成——『神皇正統記』の表現構造のなかで——」（『中世日本文化の形成——神話と歴史叙述——』東京大学出版会 1981年）。
- 22 『礼記』「聘儀」に、「夫昔者、君子比徳於玉焉、温潤而澤、仁也」（中華書局影印版『十三經注疏附校勘記』1691頁中段）とあるように、「仁」は「潤」に通じる。
- 23 これも、「心」の問題に関わる。仏教にいう「心」は、「法身」とも「自性清浄心」ともいう。例えば、『大乘止観法門』は、「心」を「此心即是自性清浄心、又名_二真如_一、亦名_二佛性_一、復名_二法身_一、又称_二如来藏_一、亦号_二法界_一、復名_二法性_一」と概括する。つまり、「心」と「法身」（ないし報身・応身）は同心円的關係にある。その性質を表す語としての「自性清浄心」、または「真如」などは、天然無垢の心とも言い換えられよう。玉の「潔」も天然無垢の性質をもつ。
- 24 大化書局版『古今韻会挙要』による。中世における『古今韻会挙要』の利用について、参照、拙稿「『日本書紀纂疏』の「日本」——「東の貴国」から「日神の本」へ——」（『国語と国文学』83-4 2006年4月）50頁注（4）。
- 25 『周易』の中では、「洗心為齊」とあるが、「齊」は「齋」に通じるということが、『古今韻会挙要』の中で示されたとおりである。
- 26 参照、注（1）の①前掲書。
- 27 参照、注（1）の②前掲論文。
- 28 神道大系論説編『天台神道』（上）（神道大系編纂会 1991年）160頁。
- 29 引用は、新日本古典文学体系『平家物語』（岩波書店）による。
- 30 『兼俱本・宣賢本 日本書紀神代卷抄』（続群書類従完成会）220頁。
- 31 同、207頁
- 32 同、409-410頁。
- 33 『神代卷・神武卷藻塩草』（東京大学図書館蔵元文四年刊本）は、兼良説を要約する形をとり、『日本書紀通証』（臨川書店）は、兼良説をそのまま引用している。