

「三種の神器」の象徴的意味の解釈をめぐって
—シンボルとしての鏡・剣・玉に備わる多義性について—

竹中 信介

キーワード：「三種の神器」・象徴的意味・精神性・シンボル・多義性

要旨

「三種の神器」とは、日本神話に登場し、日本皇室に伝わる三種の宝物(「八咫鏡」「草薙剣」「八尺瓊勾玉」)のことである。「三種の神器」を構成する「鏡」「剣」「玉」の象徴的意味は、皇位継承のシンボルとしての役割ほど広く一般的に認知されていない。わが国では、歴史上、「三種の神器」の解釈論はいくつか存在するが、その中で展開されたのは主として天皇論との関わりにおける解釈であったものの、その解釈には単なる皇位継承のシンボルというだけでなく、その解釈者の宗教的、思想的背景を反映して形而上学的な多様性が認められる。さらに、本論では神道以外の諸宗教(仏教・道教・キリスト教)や文明圏(遼河文明)にも目を向け、シンボルとしての「鏡」「剣」「玉」に備わる多義性にも注目し、「三種の神器」の象徴的意味を比較文明・文化的視点から検討する。

目次

1. はじめに
2. 歴史上における「三種の神器」解釈の変遷
3. 「三種の神器」解釈の比較文明的試み
4. むすび

1. はじめに —本研究の目的と意義—

本論では、日本皇室に伝わる「三種の神器」(さんしゅのじんぎ、さんしゅのしんき) —「八咫鏡」(やたのかがみ)、「草薙剣」(くさなぎのつるぎ)、「八尺瓊の曲玉」(やさかにのまがたま)⁽¹⁾に焦点を当て、その象徴的意味について考察することを目的とする。⁽²⁾

「三種の神器」とは日本神話に登場し、歴史上、紆余曲折を経て、現在まで受け継がれてきた皇室に伝わる三つの神宝のことである。これまで「三種の神器」の研究は、歴史学、宗教学、考古学など様々な観点から行われてきたが、多くの場合、モノとし

その「三種の神器」の起源や神器の辿った経緯を検討することに焦点が当てられてきた。また、「三種の神器」といえば「皇位継承のシンボル」「皇位の正統性を保証するシンボル」という点だけに矮小化されることが多かった。

「三種の神器」は皇室に伝わることから、その第一次的意味が「皇位継承のシンボル」「皇位の正統性を示すシンボル」という点に帰されることは理解できる。しかしながら、なぜ「三種の神器」を構成する「鏡」「剣」「玉」が「皇位継承のシンボル」に定められているのか。「鏡」「剣」「玉」は何を象徴するのか。実はこのような点に関しては、「皇位継承のシンボル」としての「三種の神器」の役割ほどには、一般に広く知られていないのである。

このような状況を踏まえ、「三種の神器」（「鏡」「剣」「玉」）の象徴的意味を明らかにすることが、本論の主目的である。そのため、モノとしての「三種の神器」の辿った神話的及び歴史的経緯に関する考察は、本論では最小限に留めてある。この点に関しては、古代史学や歴史学、考古学などの成果をもとに機会を改めて論じたい。まず、本論の立場を明確にしておく、本論では三種の神器の「象徴的意味」という場合、「鏡」「剣」「玉」という具体的事物によって間接的に表現される、直接的に知覚できない概念や意味や価値などを指し、その多義性に注目するものである。

以下、本論における研究方法を示しながら、全体像を概観する。

「2. 歴史上における『三種の神器』解釈の変遷」では、日本の歴史上「三種の神器」の象徴的意味がどのように解釈されてきたのかを検討する。神道・儒教・倫理学の観点に分けて、代表的人物を一人ずつ取り上げて考察する。神道の観点からは、鎌倉時代後期及び南北朝時代の政治家³⁾・北畠親房(1293～1354)を、儒教の観点からは、江戸時代の儒学者・熊沢蕃山(1619～1691)を、倫理学の観点からは、哲学者の和辻哲郎(1889～1960)に着目する。

「3. 『三種の神器』解釈の比較文明学的試み」では、より深く根源的に「三種の神器」の象徴的意味に迫るべく、シンボルとしての「鏡」「剣」「玉」の多義性に着目するため、仏教、道教、キリスト教、武士道等に登場する鏡と剣(刀)、さらには古代中国文明(遼河文明)に登場する玉を取り上げ、日本の「三種の神器」との比較検討を行う。

「三種の神器」を構成する「鏡」「剣」「玉」の象徴的意味に迫ることは、皇室や天皇だけでなく、日本や日本人とは何かを考える上でも重要になる。つまり、皇室や天皇の精神性の表現としてのみならず、日本や日本人の精神性の表現として「三種の神器」の解釈を見ることで、既存の「三種の神器」の神道的研究では見えてこなかった日本人の精神性の多面的側面が明らかになるということである。そして、「鏡」「剣」「玉」という具体的事物が他の宗教や文明圏にも存在することに注目し、これらの持つ象徴的意味を比較文明・文化の視点から考察することは、「三種の神器」の象徴的意味のより深い理解につながるものと考えられる。

2. 歴史上における「三種の神器」解釈の変遷

ここでは、日本神話に登場した「三種の神器」が歴史上、どのようなシンボルとして解釈されてきたのかを検討する。まず、神道の観点から北畠親房を例に、二番目は、儒教の観点から熊沢蕃山を例に、三番目は、倫理学の観点から和辻哲郎を例に考えてみたい。

2-1 北畠親房の「三種の神器」解釈 北畠親房は、南北朝時代に活躍した政治家である。親房は、その著書『神皇正統記』の中で「三種の神器」に言及しながら、いわゆる南朝側の立場から天皇論を展開している。では、具体的に「三種の神器」についてどのように言及されているか、以下に検討しよう。

三種の神器世に傳こと、日月星の天にあるにおなじ。鏡は日の體なり。玉は月の精なり。劍は星の氣なり。ふかき習あるべきにや。⁽⁴⁾

親房は、「三種の神器」は、空に日、月、星があるのと同じくらい当然に、世の中に伝わってきたと解釈している。鏡＝日、玉＝月、劍＝星とそれぞれ捉えている。鏡を日と見るのは、アマテラスの詔勅⁽⁵⁾を参考にしたことによると思われる。親房自身、この一節の前に、アマテラスの詔勅を引用している。玉と劍に関しては、月、星と解釈しているが、親房独自の見解であろう。

続いて、親房は天孫降臨に際して登場する「三種の神器」に関して、鏡・玉は天の岩戸神話に登場するもので、劍はスサノヲがアマテラスに献上したものと述べている。その後、「三種の神器」それぞれを解釈して、以下のように述べる。まず、鏡に関して、

鏡は一物をたくはへず。私の心なくして、萬象をてらすに是非善惡のすがたあらはれずといふことなし。そのすがたにしたがひて感應するを徳とす。これ正直の本源なり。⁽⁶⁾

と述べているように、偽りの心や私心がなく、鏡を「正直」の徳の本源であると解釈している。次に玉に関して「柔和善順を徳とす。慈悲の本源也」⁽⁷⁾と述べ、「慈悲」の徳の源であると見ている。そして劍に関して「剛利決斷を徳とす。智恵の本源也」⁽⁸⁾と述べ、「智恵」の徳の源であると解釈する。

さらに親房は、天皇が上記の三徳すなわち「正直」「慈悲」「智恵」をもって統治してこそ、天下が治まるということを強調している。彼はこの事が神勅と神器に表れていると考えている。彼は、鏡の中には慈悲（＝玉の徳）と決断（＝劍の徳）が含まれると考えているが、それは空に存在する「あきらかなる」ものとしての日と月の如くであると言う。⁽⁹⁾それほど、鏡、玉、劍が必須のものであると同様に、存在してい

当然であるということを論じていると言える。

2-2 熊沢蕃山の「三種の神器」解釈 ここでは、熊沢蕃山における「三種の神器」解釈について述べる。

熊沢蕃山は江戸時代の儒学者である。京都の人で、中江藤樹に陽明学を学び、岡山藩主・池田光政に仕えた。著書である『大学或問』が幕政批判とされ、古河城に幽閉されて没した。『集義和書』『集義外書』などを著した。

まず、蕃山の「三種の神器」解釈の前提となる、神道における「正直」「愛敬」「無事」と儒教における「知」「仁」「勇」という徳目の対応関係を検討する。以下の引用は、彼の著書『神道大義』からのものである。

夫神道は正直を以て体とし、愛敬を以て心とし、無事を以て行とす。正直とは天理自然の誠を本として、何事も有るべきやうなるをいふ。⁽¹⁰⁾

蕃山は神道の特色として、「正直」「愛敬」「無事」という点に着目している。「正直」に関しては、天理自然の誠を基本として、何事についても当てはまるという。続いて、「愛敬」に関して、蕃山は上の位の人と下の位の人との信頼関係により国が治まり、天下が平らかになると考え、それが「愛敬」の徳というものであると説いている。⁽¹¹⁾次に蕃山は、「無事」とは自然界の働きに支えられていることを意味し、人間はそれを「常の事」つまり当たり前のことと知っているため、有難い、かたじけないとは思っていないと言う。蕃山は、人が手足を動かし、話すことができるのは「神の妙用」に依ると考えている。⁽¹²⁾

このように「正直」「愛敬」「無事」を考察した上で、蕃山は次のように儒教的な立場から解釈している。

正直愛敬無事の教は四書五経の中何れにかかよひ侍る可きや。云、知仁勇の三にかよへり。正直は知なり、愛敬は仁なり、無事は勇なり。⁽¹³⁾

ここに「正直＝知」、「愛敬＝仁」、「無事＝勇」と定められ、「正直＝知」に関して、

正直の徳は知明らかにして鏡の美悪を照らすが如し。惑ふことなく隠くるゝ事なし。(中略)人々の心に天神一躰の神明ありて、善悪共にかくれなし、鏡に向ふが如し。此故に神道には内外明暗を以て心を二つにせず、正直を以て本体とするなり。⁽¹⁴⁾

と言明される。次いで「愛敬＝仁」について、

仁者富貴なる時は人を教育す、貧賤なる時は退て徳を養ふ、生を得ては行ひ、死を得ては休す、君子は入として自得せずと云ふ事なし。愛敬と云ふは情に發して行に顯るゝ所也。其未發の中は聲も無く臭も無し、至れり。⁽¹⁵⁾

と言及される。蕃山は、仁者は富貴の時は教育し、貧賤の時は徳を養うといい、愛敬とは情つまり感情や意思に發して、行つまり行為や行動に表れるとしている。

「無事=勇」に関しては、

勇は堪忍を尊ぶ、能く堪忍すれば無事なり。(中略) 惣じて昔より大勇の人は物咎めせず、常に怒れる事稀れなり。(中略) 勇の徳は無事にして國家天下治まる道理を知る可し。此れ勇の勇にはあらず、仁の勇なり。⁽¹⁶⁾

と述べて、その論拠を提示している。

以上が『神道大義』における「正直」「愛敬」「無事」と「知」「仁」「勇」の対応関係の概略である。次は、これを踏まえた上で、蕃山の「三種の神器」解釈を検討する。

ここでは、蕃山の『三種之象解』をもとに、彼の「三種の神器」解釈を検討する。「象」は「象る(かたどる)」という意味である。

よく萬事萬物をてらしきとして、わきまへずといふことなく、溥博淵泉にし時にこれを出すの徳をば、鏡を鑄させてこれにかたどり給へり。⁽¹⁷⁾

「三種の神器」のうち「鏡」は、万事万物を照らし悟して、物事を弁えるということ象徴する徳目を象って造られたと述べている。

次に「玉」について、「神明不測にして私なく、寛裕溫柔慈愛の徳をば、玉をみががせて、これにかたどり給へり」⁽¹⁸⁾と述べ、「寛裕」「溫柔」「慈愛」の徳を強調している。最後に「剣」に関して、次のように述べる。

人は萬物の長なれば、天下におそるべき物なし。堪忍の力つよくて、物をやぶらず。神武にして不殺の徳をば劍をうたせて是にかたどり給へり。⁽¹⁹⁾

「剣」に関しては、「堪忍」と「不殺」の徳を強調しているが、ここで蕃山が神武天皇に言及し、論を展開している点に着目してみよう。蕃山は「三種の神器」の「剣」を解釈する際に、論拠をヤマタノオロチ神話や天孫降臨神話に求めるのではなく、人代の初代天皇である神武天皇に焦点を当てている。ここから「三種の神器」の神話上の意義ではなく、実際の統治上における役割を検討していることが推察される。

そして蕃山は、まとめとして次の言葉を遺している。

唐こしの聖人はこれを知仁勇と名付給へるなり。天地の神道はからやまと同じと也。春夏秋冬の色のかはりなきにて知べし。人の心はなをたがふ事なし。もろこしの詩に作り、日本の哥によむところの心を葉にてもしられたり。我朝の神皇の象と、もろこしの聖人の言と、符節を合せたるがごとし。此をきとくと云べからず、心おなじく道一なるがゆへなり。故に神道に深き者は、儒道をからでも、心法明かに政教備れり。⁽²⁰⁾

これを解釈すると、神道と儒教は心と道を同じくし、日本の歌に詠まれた心と中国の詩に詠まれた心は同じであるということ、「三種の神器」に象られた意味と聖人の言が符節を合すること、つまり「鏡＝知」「玉＝仁」「剣＝勇」であるということ述べている。

北畠親房の論と比較すると、「知」と「正直」、「仁」と「慈悲」、「勇」と「知恵」というように徳目において違いが見られる。知と正直、勇と知恵の間には違いがあると思われるが、仁と慈悲の間には相通じるものがあるように思われる。どちらも「思いやり」や「いつくしみ」といった意味が含まれている。

このような「三種の神器」の儒教的解釈、特に「鏡」を「知」と捉える点に対し、和辻哲郎は、「知」という徳目には「正直」の意味が含まれないとし、厳しく批判している。次に和辻哲郎の「三種の神器」解釈を検討しよう。

2-3 和辻哲郎の「三種の神器」解釈 和辻哲郎は、1889年に生まれ、1960年に没した哲学（倫理学）者であり、日本倫理思想の研究者である。ここでは、和辻の主著の一つである『日本倫理思想史』に描かれた「三種の神器」解釈をもとに考察を深める。

(1) 和辻哲郎の日本倫理思想史における「三種の神器」の位置付け まず、具体的に和辻の解釈論を検討する前に、彼の研究における「三種の神器」の位置付けに関する視点を見ておこう。

(イ) 社会構造の変遷 和辻は日本における社会構造の変遷を、六段階に分けて検討している。和辻によると、「第一段階」⁽²¹⁾が学問的にたどれる最も古い時代における「国民的統一の成立」であり、「第二段階」が大化の改新やその後の法制の整備を絶頂とする「国家的組織の完成」であり、「第三段階」がそれまで土地国有の時代が続いていたが、その反動としての「私有肯定の法制化」であり、「第四段階」が建武の中興、南北朝の対立によって導き出された武士社会の組織の変化であり、「第五段階」が戦国時代の支配階級の実質的な入れ替わりであり、「第六段階」が開国に伴って引き起こされた明治維新であった。

(ロ) 「第一段階」における「三種の神器」の位置付け この六段階のうちで、和辻が「三種の神器」に触れているのは特に「第一段階」と「第四段階」においてである。まず、「第一段階」における「三種の神器」の位置付けを検討する。

和辻は古墳時代を取り上げて、西暦1～2世紀頃に始まったと考えられる高塚式古墳の遺物に注目している。その遺物に、銅銚や銅剣ではなく、鉄剣や鉄甲冑が見られること、さらに一層豊富に銅鏡、勾玉が見られることを強調し、その扱われ方から「鏡玉剣が聖なるものとしての意義を帯びることは一層明白である」⁽²²⁾と述べている。その根拠として和辻は次のように考える。この時代までは地方により出土品の様式に差異があったが、この時代からは差異がなくなり、畿内を中心に関東から九州まで同一様式が見られるという。このことは、すなわち「祭り事の統一」を示すという。さらに、このように広汎な祭儀的統一はトーテム的社会たる部族や氏族からは生じないとし、これを「精神的共同体としての国民的全体性の自覚」⁽²³⁾と評価している。

このあとも和辻は、この「祭り事の統一」を強調し論を展開している。その表徴としての鏡・玉・剣つまり「三種の神器」が、アマテラスを通じて天孫ニニギに与えられたのである。天孫降臨に際しアマテラスが「鏡に化した」といい、さらに「鏡と天照大御神とは本質的に同じなのである」⁽²⁴⁾という。

(ハ) 「第四段階」における「三種の神器」の位置付け 次に和辻の「第四段階」における「三種の神器」の位置付けを確認する。

和辻は室町時代を日本におけるルネッサンスの時代と位置づけている。それは、幕府の所在地が鎌倉から京都へ移っただけでなく、文化の中心が武家的なものから公家的なものに移ったことを捉えての指摘であった。その起点となったのが、建武の中興に他ならない。

また和辻は建武の中興に関与した政治家として、上でも取り上げた北畠親房を例に挙げ、彼の思想を考察対象としている。その中で、彼は『神皇正統記』が建武中興の思想的背景を最も端的に説明したものであると捉えている。

彼は親房の言を引用しながら、『神皇正統記』の意図は皇統が神代から正しく受け継がれてきた由来を説くことにあると述べる。このような親房の立場が著しく現れているのが、天孫降臨の神勅や「三種の神器」を語る箇所であるという。⁽²⁵⁾

(2) 和辻哲郎の「三種の神器」論 和辻は上記のように『神皇正統記』をもとに「三種の神器」の位置付けを検討した後、以下のような解釈を展開する。

(イ) 「三種の神器」と三元徳 和辻は、親房の「三種の神器」解釈を取り上げ、「三種の神器」が表現しているのは、「統治の道」としての正直、慈悲、智恵であると述べる。それは神皇正統のしるしとして皇位の神聖な源を示すのみでなく、天皇の統治の原理として「人倫的国家」の理想をも示しているという。その上で和辻は、先程取り上げた社会構造の変遷の六段階でいう「第一段階」と「第二段階」の倫理思想を親房が合わせて読み取ろうとしたという捉え方をしている。

そして、和辻は親房の取った「三種の神器」を三元徳つまり、正直、慈悲、智恵と捉えるような手法は、記紀神話や伝説には直接的に描かれたことはないとしている。しかし、ここに挙げた三元徳が神々や英雄たちに具現化されているということは、認めている。彼は神器について意味付けがなされているのは「鏡」くらいであろうと考えている。それは、天孫降臨の際のアマテラスの詔勅、つまり「鏡を見ること我を見る如くせよ」といった言葉である。

さらに、三元徳のうちの「正直」という解釈の出た理由は、伊勢神道に由来すると和辻は考えている。伊勢神道は清明心の伝統を受けた「正直」の概念をもってアマテラスの教義を作り上げたという。そして天皇の統治の原理として、神話文脈とは別に重要になった徳目が清明心、正直の心、慈悲、賢哲あるいは智恵であったという。このような徳目に照らし合わせて天皇の統治の原理が考えられたのが、日本の「第二段階」においてであったと和辻は考える。

このような流れの中では、「鏡」に「正直」の徳を当てはめると、「玉」と「剣」に「慈悲」と「智恵」を割り振るとするのはおのずから思いつくところであろうと、和辻は述べる。⁽²⁶⁾そして和辻は「そういう仕方で彼は、皇位の神話的伝統を表現する三種の神器に、人倫的国家的理想を結びつけたのである。そしてそこに武家執権のはじまる以前の日本の統治の伝統を見いだした」⁽²⁷⁾述べるに至り、ここから和辻が「第一段階」と「第二段階」の倫理思想が「第四段階」において表現されたと考えていると解釈できよう。

(ロ) 「三種の神器」の儒教的解釈への批判

和辻は親房の解釈を明瞭であるとし、先行研究の儒教的解釈つまり智仁勇を「三種の神器」に当てはめることに違和感をもって批判している。正直、慈悲、智恵の三徳と智仁勇の三徳が同じ考え方を示すものではないと指摘している。ここでの彼の主張は以下のとおりである。

鏡が善悪是非を如実に映すという説明は、いかにも智の働きをさしているかのごとくに見えるが、しかし如実に映すのは「一物をたくはへず、私の心なき」がゆえであって、思慮分別の智の働きによるのではない。親房はこの私心なき清明の姿を鏡の本質と解し、そこに正直の本源を見いだしたのであって、智仁勇三徳の中から鏡の意義を見つけ出そうなどとは、決してしていないのである。智仁勇の体系のなかには、正直などは場所を持っていない。⁽²⁸⁾

和辻は「智」と「正直」が相容れないものであると解しているようである。正直の本源は「私心」がない清明の姿に由来するとし、それが「鏡」の本質であるという。さらに、和辻は親房の思想の拠り所は儒教ではなく、伊勢神道であることを再び強調している。

続いて「玉」に「仁」を当てはめる解釈であるが、和辻は概ね賛成している。「慈悲」と「仁」はきわめて近いものであるという。親房自身も玉に関連して仁政を語るようだが、それでも儒教的な「仁」の概念を避けて仏教的な「慈悲」の概念を採用していると、和辻は分析する。

そして「剣」に「勇」の特を当てはめようとする解釈であるが、和辻はこれには反論を示す。「剣」には剛利決断を徳とすることによる「智恵」を当てはめるのが良いと考えている。このような「智恵」の概念は儒教のうちに求めることができないという。しかしながら、和辻自身も親房がどうして「剣」に剛利決断を徳とする「智恵」を当てはめたか断ずることはできないとしている。⁽²⁹⁾ 仏教哲学に由来するのか、日本人古来の考え方に由来するのか、断定できないながらも、「剣」と「剛利決断」に関して次のように解釈を展開する。

剛は剣の堅く強い感じから出た言葉であろうが、同時に私情に囚われない剛毅をも意味するであろう。利は剣の鋭利な切れ味をも示すとともに、迷乱に陥らない明快な判別を意味するであろう。決はキル、ワカツ、サク、タツなどを意味し、断もまたタツ、キリハナス、タチキルなどを意味する。是と非とを剛毅明快に分別することが剛利決断である。⁽³⁰⁾

「決」や「断」という文字の解釈からこのように述べていることがわかる。その上で、和辻は親房の政道に対する姿勢を検討している。その和辻の論によると、親房が正直慈悲を基本として決断の力があるべきだとしていることが分かる。⁽³¹⁾ 和辻はこの「決断」を実行するには勇気が必要であると述べながらも、「剣」＝「勇」とはせず、「是非を分かち働き」を強調し、その働きそのものは勇気ではないとしている。親房が重要視しているのはあくまで「是非を分かち働き」であり、これが先に立った時のみ勇気が気高い徳となってくると、「勇」の徳に関して和辻は補足的に述べるに留めている。⁽³²⁾

以上の見解を示しながら、和辻は正直、慈悲、智恵の三徳の考えと智仁勇の三徳の考えが異なることは明らかであると考えている。そして、まとめとして「鏡」、「玉」、「剣」に正直、慈悲、智恵の三徳を当てはめる典拠を以下のように考察している。

しいて典拠をあげるとすれば、正直の概念は日本の神話や神道の流れをうけ、慈悲の概念は仏教の流れを、智恵の概念は儒教の流れを、すなわち是非善悪の分別を核心とする流れを、受けているとも言えるであろう。⁽³³⁾

このように、神道、仏教、儒教に典拠を求めながらも、

しかしいずれの立場にも固着しているのではない。正直慈悲智恵を三にして一なる根本原理とすることは、親房が日本の歴史の考察から取り出した創見であると言ってよいのである。⁽³⁴⁾

と述べているように、どの立場にも囚われる事なく「三種の神器」に象徴された徳が三つにして一つの根本原理を示しているということを親房が読み取ったことを和辻は評価している。

3. 「三種の神器」解釈の比較文明的試み

ここでは仏教・道教、キリスト教などの諸宗教や西洋と中国（遼河文明）に登場する「鏡」「剣」「玉」を取り上げ、各々どのような象徴的意味があるのかを検討したい。

3-1 「鏡」のシンボル

(1) 仏教における「鏡」 仏教において鏡には、どのような象徴的意味があるのだろうか。ゴードィングは次のように述べる。

鏡の目的は、自分自身の姿を明確に見ることである。仏教では、鏡は空虚の象徴である。なぜならそれは万物を、その本質が空であるものとして見せるからである。鏡には、この世界のものが実体のないものとして映し出されるが、それが本質なのである。鏡は仏陀の真理としての体（法身）、ダルマ・カヤを象徴し、また八正道の2番目の要素、正思惟を表す。鏡は叡智の象徴である。⁽³⁵⁾

仏教の『般若心経』には、「色即是空、空即是色」という教えがある。これはおおよそ「現象界の物質には固定的実体がなく空であり（色即是空）、空であるからこそ、物質は姿形を変え成り立つことができる（空即是色）」という意味に解される。鏡の役割として、万物を映し出すという点に着目すると、写す物質がその時々によって変化していくため、確かに鏡そのものは「空虚」の象徴と捉えることができる。

また、鏡が「仏陀の真理としての体」を表すという点に着目し、日本神話（天孫降臨の条）における「鏡」と比較すると、鏡が同様の役割を果たしていることがわかる。つまり「鏡」の化身がアマテラスであるという点である。「鏡」を開祖（ブツダ）あるいは祖先神（アマテラス）と見る思想は、人々が「鏡」に神秘性や神聖性を感じることに由来するのかもしれない。古代人にとっての「鏡」は自らの姿を写してくれる貴重品であると同時に、「神聖」なものであったと、論者は解釈している。

最後に「鏡」と「叡智」を結びつける考え方であるが、日本における「鏡」の儒教的解釈は「知」であったため、一脈通ずるところがあると言える。⁽³⁶⁾

(2) 道教における「鏡」 続いて道教の場合はどうであろうか。道教研究の第一人者・福永光司(1918～2001)による「三種の神器」論がある。福永(1978)はなぜ鏡・剣が「二種の神器」⁽³⁷⁾あるいは鏡・剣・玉が「三種の神器」とされるようになったかという点について、道教の影響を見る。鏡と剣は唐代の道教における宇宙の最高神の権威・権力の象徴として理論づけられ、地上の帝王の権威・権力の象徴としても強調されるという。

そして、福永はこのような鏡と剣の「呪術的な威力」「宗教的な霊力」という側面は日本神話あるいは伝承にも表れているという。すなわち、天孫降臨の際のアマテラスのニニギへの詔勅⁽³⁸⁾や草薙剣の「神剣」としての役割⁽³⁹⁾にこのような点を見出している。福永によると、このような鏡の「物を写す役割」や剣の「人を斬る役割」といった実際的な用途以上に神秘的・宗教的な霊力を持つという考え方は、中国でも文献で確認できるだけでも紀元前4世紀までは遡れるという。⁽⁴⁰⁾さらに鏡や剣を帝王権力のシンボルとする考え方は紀元前2世紀の前漢の頃から顕著になるという。⁽⁴¹⁾

(3) 西洋における「鏡」 西洋において、「鏡」はやはり、自らの姿を写す物質として古代から尊重されてきた。その表れとして、キリスト教の七つの美德の一つ「賢慮(Prudence)」の寓意を表す絵画に「鏡」が描かれている。

しかし、西洋では時として「鏡」は「傲慢(Pride)」と共に描かれることがあり、必ずしもプラスのイメージで捉えられるわけではない。孔雀やライオン、ワシなどの自己顕示欲が強いと思われる動物を従えた人物の手に、手鏡やトランペットが描かれることが多い。⁽⁴²⁾

一方、西洋の占星術では、「金星」の表徴として「手鏡」が用いられる。これはローマの愛の女神であるヴィーナスの持ち物が手鏡であったことに由来しており、「金星」に「社会性」や「わがまま」といった女性的な性質が吹き込まれているという。⁽⁴³⁾

西洋の「鏡」には複雑な意味が含まれるようである。今取り上げただけでも、「賢慮」「傲慢」「金星」「女性的」という意味があることが分かる。多様な民族の入れ替わりの歴史がある西洋だけに、シンボルにも、より複雑で多様な意味が含まれているのであろう。

3-2 「剣」のシンボル

(1) 武士道における「刀」 まず、武士道における「刀」について考察してみよう。「刀」と「剣」は厳密には区別されるが、剣の定義は「諸刃の太刀」であるので、ここでは「刀」も考察の対象とする。「三種の神器」の一つ「草薙剣」は『古事記』のヤマタノオロチ神話において「草なぎの大刀」と表記されている。⁽⁴⁴⁾

新渡戸稲造(1862～1933)は『武士道』「第十三章 刀・武士の魂」の中で、以下のように述べている。

武士道は刀をその力と勇気の表徴となした。マホメットが「剣は天国と地獄との鍵である」と宣言した時、彼は日本人の感情を反響したに過ぎない。武士の少年は幼年の時からこれを用いることを学んだ。(中略) 武人に入る最初の儀式終わって後、彼はもはや彼の身分を示すこの徴を帯びずしては父の門をいでなかった。(中略) この兇器の所有そのものが、彼に自尊ならびに責任の感情と態度を賦与する。「刀は伊達にささぬ。」彼が帯に佩ぶるものは心に佩ぶるもの一忠義と名誉の象徴である。⁽⁴⁵⁾

刀を「力」と「勇気」の表徴とする点は、刀の表面的・実用的な用途を捉えての評価であろう。しかし、それ以上に武士にとって重要であったのが、刀が身分を表すということであった。それゆえ「刀」は所有者に「自尊」や「責任」の感情と態度をもたらす。そして、武士道において重視される徳目「忠義」「名誉」が刀に象徴されるのである。

ここで「所有者が何者であるのかを示すもの」としての「刀」という見方に注目すると、果して古代人⁽⁴⁶⁾にもこのような思想・思考があったのであろうか。この点は、武士道的な視点から「三種の神器」のうちの「草薙剣」を考えるにあたっての前提条件として考察しておかなければならない。これは武士道の淵源にも関わることで、新渡戸によると、日本の武士道は仏教・神道・孔孟の教えの影響を受けて成り立っているという。⁽⁴⁷⁾特に武士道は「仁」や「義」や「礼」といった儒教の徳目を重視する傾向にある。そう考えると、武士道には武士が登場する以前の日本あるいはインド・中国などの国の文明や文化の思想・思考が多分に反映されていると言えそうである。このように見ると、『武士道』で言及されたような、刀に所有者のアイデンティティを見る思想・思考があったとしても不思議ではない。その点で言えば、皇室に伝わる「草薙剣」も「皇位の正統性を示すシンボル」つまり「天皇の正統性を示すシンボル」という性格が強い。

ヤマタノオロチ神話において、スサノヲはクシナダヒメを守るため、命をかけてヤマタノオロチを剣（十拳劔）によって退治した。この時のスサノヲの心（劔）には、クシナダヒメやその両親、村人らへの「責任」感が宿っていたと言えよう。その大蛇を退治した時に尾から出てきたのが、「草薙剣」であった。スサノヲは地上世界（出雲）において大蛇退治によって「名誉」を得たといえるが、『古事記』によると、その功績の象徴とも考え得る「草薙剣（天叢雲の劔）」をアマテラスに献上したのであった。その理由に関しては、様々な解釈がある。大蛇の尾から出てきた劔を「地上」から「高天の原」に移動させて、神聖性を帯びさせたといった実際の・現実的な視点に基づく説や、出雲の勢力（スサノヲ）が大和の勢力（アマテラス）に征服されたという政治的な視点に基づく説、誓約神話・天の岩戸神話以来、仲違いしていたアマテラスとスサノヲの和解を象徴する神話と見る説などである。

論者も様々に思考を巡らせ、一つの明確な答えを見出せずにいるが、今はここに挙げた説をすべて統合した形での、より妥当と思われる解釈を考えている。つまり、合意によってか征服によってかは不明であるが、出雲の勢力がヤマトの勢力に統合されたという事実の反映と見る解釈である。このことがアマテラス（鏡）とスサノヲ（剣）に象徴されて語られているという論理である。

(2) 仏教における「剣」 ミランダ・ブルース=ミットフォード(Miranda Bruce-Mitford)によると、仏教において「剣」は、無知を切り裂く洞察力を意味する。⁽⁴⁸⁾例えば「剣」を持つ不動明王を例に、「剣」の果たす役割を検討してみよう。

『総合仏教大辞典』によると、不動明王は一種の山岳神のイメージを仏教が取り入れ、如来の使者としての性格が与えられたと考えられている。⁽⁴⁹⁾

また、『図説佛教語大辞典』（中村元編著、東京書籍、1988年）によると、不動明王は右手に「利剣」（りけん）を、左手に「羂索」（けんさく）を持つ。この「利剣」の働きについては「煩惱などの魔があれば利剣をもってその命を絶ち衆生の修行向上を助ける」⁽⁵⁰⁾とある。そして、不動明王の身から出る炎については「一切の衆生の無明煩惱を焼く」⁽⁵¹⁾とあり、人々の「無明」つまり真理に暗い面を断ち切る役割が、不動明王にあることが分かる。

「無知」や「無明」を断ち切るという精神的意味における「剣」の役割は、日本における「三種の神器」の神道的解釈である「剣」＝「決断」、儒教的解釈である「剣」＝「勇」に当てはめて考えることができよう。

(3) 西洋における「剣」

「剣」は攻撃の武器として用いられるため、「武力」の象徴となる。これは西洋に限ったことではない。剣は攻撃の武器であると同時に、防御の武器でもある。ゴードینگは「剣」に関して、

昔から、精巧に作られ、理想的な重さ、バランス、美しさを備えた魔剣と呼ばれる剣があり、畏怖されてきた。有名なものが、アーサー王が所持していたエクスカリバーである。剣は武勲の象徴であり、イギリスでは女王と国家に特別な貢献をした人々にナイトの称号を与えるときに使用される。⁽⁵²⁾

と述べ、西洋の剣に「魔剣」や「武勲」という側面を見出している。他にも西洋には「剣」に単なる物質の意味だけではなく精神的意味を見出す思想が存在するが、ここでは割愛する。

3-3 「玉」のシンボル 「勾玉(曲玉)」に限らず、広く「玉」全般のシンボル性を考察する。

(1) 勾玉」の起源 勾玉の起源と翡翠に関して考察し、「三種の神器」に数えられる

「八尺の勾璣」(記)「八尺瓊の曲玉」(紀)の起源に触れよう。

(イ)「勾玉文化圏」と翡翠 水野祐(1918~2000)によると、勾玉はエジプト出土の小型の同類の玉を除くと、朝鮮半島の新羅の古墳、慶州やその付近の出土品の中に見る以外はほとんどどこにも存在しない。水野はこれに従い、勾玉は日本特有の遺物と見ている。⁽⁵³⁾工藤隆も同様に、勾玉を「日本列島独自のもの」と見ている。⁽⁵⁴⁾

さて、このような前提の下、ここでは日本の勾玉に限って論を展開するが、勾玉の製造地として有名なのは出雲である。水野はこの出雲を中央とした「勾玉文化圏」を次のように描いている。

出雲を中央において、その西方に位置する北九州、出雲から東へ向かう若狭・能登、そして越の国へ連なるこれら三者は対馬暖流によって結び付けられる一つの文化圏と考えられる。

したがって、この文化圏は海を生活圏とする慣海漁労民の文化圏ということもできる。この海域は宗像系漁撈民の生活空間であった。

宗像の女神が玉の女神とすれば、出雲と越はこれとともに、一つの碧玉・翡翠の文化圏として把握することができる。⁽⁵⁵⁾

宗像の女神と玉に関しては、別に検討しなければならないが、その説が成立しうるならば、北九州・出雲・新潟の三地域は「玉」を媒介として結ばれることになる。続いて水野が、

出雲の玉の文化はじつに、北九州の宗像系の人々との接触によって、そこに独自の勾玉の文化が築かれたという考え方に導かれるのである。そして宗像から出雲へ移った玉の文化は、さらに対馬暖流にのって東に移り、高志国(越の国)一越前・越中・越後の三国を合わせた古代の日本海沿岸地域一に定着していく。そこはまた翡翠の産出地でもある。⁽⁵⁶⁾

と指摘しているように、越の国(新潟県)は翡翠の産地である。⁽⁵⁷⁾日本の翡翠産地は日本海側に多いようだが、出雲や宗像が翡翠の産地ではないという点は着目すべきである。⁽⁵⁸⁾また、考古学者の小林達雄が「ひすいのは原産地は新潟県糸魚川の唯一ヶ所に限られ、いつでも、どこでも入手するというわけにはいかない」⁽⁵⁹⁾や「縄文人が拘わるヒスイは糸魚川産だけであり、硬さ、色合い、見た目の外見がよく似た類品(十勝産、長崎産など)といえども見向きもしない頑固さがある」⁽⁶⁰⁾と指摘するところを見ると、古代の日本では糸魚川産の翡翠は極めて貴重であったことがうかがえる。

(ロ)「八尺瓊の曲玉」と翡翠製勾玉の呪術性・宗教性 水野と小林の指摘をふまえて考えると、北九州・出雲・新潟の三地域が結びついていた可能性が高い。2012年9

月に新潟県の「城の山古墳」から「鏡」や「剣」と共に出土した「勾玉」が翡翠製であったことを考えると、「三種の神器」の一つ「八尺瓊の曲玉」も翡翠製の可能性がある」と論者は見ている。⁽⁶¹⁾一般に「八尺瓊の曲玉」は翡翠製とも瑪瑙製とも言われ、意見の一致を見ないが、いま取り上げたように、出雲と新潟、さらに北九州が結びつくならば、「八尺瓊の曲玉」は翡翠製である可能性がより一層高くなる。さらに森浩一が、

ヒスイの玉という、装身具としての飾り、体を飾るのに非常にいいという現代的な価値観以外に、人間の死骸が腐ったあとも、人間のかわりに、永遠というちょっと大げさですが、少なくとも何千年のちまでも、輝き・硬さ・色、そういうものをきちんと残してくれるのがヒスイであるといえます。⁽⁶²⁾

と述べていることを踏まえると、勾玉の装身具としてだけでなく、呪術的・宗教的な役割も浮き彫りになり、「神器」としての「八尺瓊の曲玉」の性質にも近づくことになる。西郷信綱(1916～2008)は、勾玉には生命力を表す緑色に近いものが好まれたと指摘したが⁽⁶³⁾、水野もまた、天の岩戸神話に登場する勾玉に関して、

勾玉の形態が逆「く」の字形であり、その色調が深緑もしくは青緑色であることに着目すれば、神木の榊に着製された鏡が日神の像であるなら、勾玉はまさに三日月の像を象徴するものとして最もふさわしい。⁽⁶⁴⁾

と述べている。水野は勾玉の色調が深緑もしくは青緑色であると言い、後に「三種の神器」の一つとなる勾玉は、天の岩戸神話では「三日月の像」を象徴すると解している。

(2) 中国における「玉」信仰

(イ) 古代中国における玉器の起源と「礼器」としての玉器 汪義翔(2006)によると、中国古代における玉器文化の起源は今から約8000年前に栄えたとされる「遼河文明」⁽⁶⁵⁾まで遡ることができる。汪が、

中国では先史時代から歴史時代にかけて、玉器は一種の宝石、装飾品、また道具として愛され続けており、中国古代文化、文明の象徴的な器物の一つである。また、玉器は貴族を主役とする政治や宗教の上で重要な役割を果たしていた。⁽⁶⁶⁾

と述べていることを手掛かりにすると、中国の玉器は日本における「三種の神器」の一つの「玉」に通ずるところがある。玉には装身具としての役割の他に、「呪力」や「宗教上の威力」としての役割がある。

さらに汪が、

中国古代において、「礼」文化的側面における玉器が果たした最も重要な役割は、玉のもつ性質を人間の徳目になぞらえていたことである。⁽⁶⁷⁾

と述べている点も見逃せない。古代中国には、玉をいくつかの人間の徳に当てはめて考える信仰があるという。汪は、玉の徳として「潤いがあって、暖かい感じがあるのは仁の道であり、また、義の道、智の道、勇の道、絜の道」(『説文解字』)という解釈を取りあげている。前半部分の「潤いがあって、温かい感じがあるのは仁の道」は、前章で見た北畠親房の「玉」＝「慈悲」、熊沢蕃山の「玉」＝「仁」を想起させる。

そして、汪は『管子』水地篇と『礼記・聘義』における玉と人間の徳目の対応関係を考察したうえで、

こうしてみると、古代の中国人は玉器の本来持つ光沢や響きの良さなどの性質に道徳的価値を与えたことが分かる。そして、道徳的価値がつく玉器が人間の崇高な品性にたとえられる。つまり、古代の封建社会の中国では、玉器は単なる装身具、または財を示すものだけではなく、人間の徳目を判断する一種の価値基準に相当するものであり、まさに「礼器」と見なされていた。⁽⁶⁸⁾

と述べ、人間の徳目として象徴的意味を与えられた玉器の「礼器」としての側面に注目している。そして、汪によると新石器時代から青銅器時代まで、身分や道徳の高さ、そして特権を象徴するために、玉器を持つことが重要視された。さらに、玉器は貴族階層が「集団を統率する正当性」⁽⁶⁹⁾を保持するために利用されたと汪は分析している。

(ロ)「神器」としての玉器 続けて汪は「神器」としての玉器に注目している。汪によると、中国の興隆窪環濠集落遺跡(新石器時代前期～中期)の一つの墓(M117号)から発見された玉器が中国最古の玉器である。⁽⁷⁰⁾そして、興隆窪環濠集落遺跡の他の墓からは玉器が見つからないことから、このM117号の墓の被葬者は、興隆窪環濠集落の指導者の可能性があるとして分析している。さらに、この被葬者を評して「彼は人々への玉への信仰、神聖視を利用して集落内における自分自身の特殊な地位を築き上げ、集落構成員全員を統率していた」⁽⁷¹⁾と述べ、神聖化された興隆窪の玉器を一種の「神器」と捉えている。

最後に汪は、玉器に関する考察のまとめとして、

玉器は「礼器」として階級社会の身分格差を区別するため用いられるようになる前にまず「神器」として先史時代の集落を単位とする人間集団をまとめる宗教的機能を果たしていたのである。玉器が「神器」としてはじめて出現

したのはこの紀元前 8000 年前の興隆窪集落である。⁽⁷²⁾

と述べるに至り、古代中国の玉器信仰は「神器」→「礼器」という流れで発展したと分析している。

4. むすび

「2. 歴史上における『三種の神器』解釈の変遷」では、歴史上、「三種の神器」の象徴的意味がどのように解釈されてきたのかを検討した。北畠親房においては、神道的文脈で「鏡」に「正直」、「剣」に「智慧」、「玉」に「慈悲」の徳目が見出された。親房は「三種の神器」において、日本を統治する上で、天皇が兼ね備えていなければならない徳目を上記のように規定した。南北朝の動乱期において、親房が南朝の正統性を主張する論を展開するために「三種の神器」は必要不可欠であった。続く熊沢蕃山においても、やはり「三種の神器」は天皇が兼ね備えていなければならない徳目として解釈された。熊沢は江戸時代の儒教興隆の流れの中にあつて、儒教的文脈で「鏡」に「知」、「剣」に「勇」、「玉」に「仁」の徳目を見出した。そして、和辻哲郎においては、親房の神道的「三種の神器」解釈が踏襲され、儒教的解釈に批判がなされたのであった。特に「正直」の中には「知」という徳目の居場所がないと評された。

このように各々時代性を反映して日本の国体論や天皇論を語る上で、彼らが日本の文脈において「三種の神器」の象徴的意味を解釈してきたのは、当然のことであると言える。それでは、「三種の神器」を構成する「鏡」「剣」「玉」とは日本に、あるいは日本皇室に特有の存在であるのだろうか。言うまでもなくシンボルとしてのこれらの事物は、他国にも存在するが、日本におけるように「鏡」「剣」「玉」と一括りに論ずることはできない。「玉」は「鏡」や「剣」ほどには、他の宗教や文明圏には存在しないのである。それも「勾玉」となると、縄文時代からの日本独自の事物である可能性が高い。

この点を踏まえて、「3. 『三種の神器』解釈の比較文明学的試み」では、比較文明・文化的視点から「鏡」「剣」「玉」の分析を行い、「鏡」「剣」「玉」の象徴的意味を見てきたが、特に「鏡」に関してはその象徴的意味に多様性が認められ、各宗教や文明・文化によって異なるけれども、「賢慮」や「智慧」といった意味では共通性が見られた。「剣」に関しては単に武器・武力としての実用的意味だけでなく、無知を切り裂いたり、勇気を表したりする精神的意味が見出されていることがわかった。「玉」に関しては、中国における「玉」信仰の起源にまで遡り、古くから「玉器」が「礼器」あるいは「神器」として重要視されてきたことを確認した。以上総合的に見ると、「鏡」「剣」「玉」に物質的・実用的な意味だけでなく、精神的・呪術的・宗教的な意味を見出してきたと言える。

最後に、本論で展開した「三種の神器」の象徴的意味の解釈をめぐる考察について、

言及しておきたい。

論者は、「三種の神器」の起源に関しては、「鏡」「剣」「玉」への原初的な信仰にその淵源があると思われる「元型」の時期と「皇位継承のシンボル」として政治的に「制定」された時期の二期に分けて考察しなければならないと考えている。この二つの時期の特徴や変遷に注目することで、その時代の環境や思想的背景が明らかになり「三種の神器」の象徴的意味に対して、より根源的なアプローチが可能になるとと思われる。現在は古代史研究者や考古学者の研究によって、「三種の神器」の起源にかなり正確に近づくことができるようになっているため、それらの研究成果を取り入れる必要があるだろう。

「三種の神器」の象徴的意味が現代社会にどのように関わってくるのかという点についても今後の課題としておきたい。「三種の神器」を理解することは、日本皇室のみならず日本人の精神性の在り方を理解することにつながる。⁽⁷³⁾そのような精神的基盤を継承してきた意味を再評価すれば、混迷する現代社会にあっては、日本という国の在り方や日本人の生き方を考える上でのヒントを得ることができよう。さらに日本という枠を越えて、「鏡」「剣」「玉」の象徴的意味がどの程度まで、他文明や他文化と通底すると考えられるのかという点に関しては、皇室研究者や歴史学者だけではなく、日本論や日本人論の研究者、社会学者、政治学者などによる学際的研究が必要となるであろう。

[注]

- (1) 『日本書紀』巻第二・神代下・第九段・一書第一の表記による。いわゆる天孫降臨の場面の表記。
- (2) 「三種の神器」という名称について、記紀二典には、この表記は見られない。『日本書紀』の天孫降臨の場面では「三種の宝物」と表記されている。「三種の神器」や「三種神器」という表記が使われ始めるのは中世以降のことである。
- (3) 和辻哲郎は著書『日本倫理思想史』において、北畠親房を呼称する際、「政治家」という語を使用している。論者もこれに従う。
- (4) 北畠親房著・岩佐正校注『神皇正統記』、岩波書店、1975年、37頁。
- (5) 鏡をアマテラスとして祀り、床を同じくして休むようにという詔勅。いわゆる「同床共殿」の詔勅。
- (6) 北畠、前掲書、37-38頁。
- (7) 同上、38頁。
- (8) 同上。
- (9) 同上。
- (10) 熊沢蕃山著・正宗敦夫編『蕃山全集 第五冊』、蕃山全集刊行會、1942年、13頁。
- (11) 同上。
- (12) 同上。
- (13) 熊沢、前掲書、14頁。
- (14) 同上。
- (15) 同上。

-
- (16) 熊沢、前掲書、15 頁。
 - (17) 同上、203 頁。
 - (18) 同上。
 - (19) 同上。
 - (20) 同上。
 - (21) 便宜上、本論では和辻の区分した社会構造の変化の段階を「第一段階、第二段階…」と呼ぶことにする。
 - (22) 和辻哲郎『日本倫理思想史①』、岩波書店、2011 年、55 頁。
 - (23) 同書、56 頁。
 - (24) 和辻、前掲『日本倫理思想史①』、79 頁。
 - (25) 和辻哲郎『日本倫理思想史②』、岩波書店、2011 年、261 頁。
 - (26) 同書、263 頁。
 - (27) 和辻、前掲『日本倫理思想史②』、263 頁。
 - (28) 同書、264 頁。
 - (29) 和辻、前掲『日本倫理思想史②』、267 頁。
 - (30) 同上。
 - (31) 和辻、前掲『日本倫理思想史②』、267-268 頁。
 - (32) 同書、268 頁。
 - (33) 同上。
 - (34) 同上。
 - (35) マドンナ・ゴードینگ著・乙須敏紀訳『シンボルの謎バイブル』、ガイアブックス、2009 年、138 頁。
 - (36) 上記「2. 歴史上における『三種の神器』解釈の変遷」参照。
 - (37) 福永は『日本書紀』の歴代天皇の皇位継承の際に、鏡と剣の二種のみが引き継がれるエピソードに注目し、「三種の神器」は、元々二種で後に玉が加わったと見ている。
 - (38) 『日本書紀』神代下巻のいわゆる「同床共殿」の詔勅。
 - (39) 福永はここでは具体的に言及していないが、恐らくヤマトタケルの東征において「草薙剣」がひとりでに体の周りの草を薙ぎ払い、ヤマトタケルを守護したというエピソードのことであろう。
 - (40) 福永光司・上田正昭・上山春平『日本古代史・新考 道教と古代の天皇制』、徳間書店、1978 年、30-31 頁。
 - (41) 同書、31 頁。
 - (42) クレア・ギブソン著・乙須敏紀訳『シンボルの謎を解く』、ガイアブックス、2011 年、203 頁。
 - (43) 同書、215 頁。
 - (44) 西宮一民校注『古事記』、岩波書店、1963 年、56 頁。
 - (45) 新渡戸稲造著・矢内原忠雄訳『武士道』、岩波書店、2007 年、122-123 頁。
 - (46) 特に、刀や剣が作製されたと考えられる時期から記紀成立の時期にかけての人々。
 - (47) 新渡戸、前掲書、33-40 頁。
 - (48) ミランダ・ブルース=ミットフォード著・小林頼子・望月典子監訳『サイン・シンボル大図鑑』、三省堂、2010 年、225 頁。
 - (49) 総合佛教大辞典編集委員会編『総合佛教大辞典 下[す～わ]』、法藏館、1987 年、1242 頁。

-
- (50) 中村元編著『図説佛教語大辞典』、東京書籍、1988年、608頁。
 (51) 同上。
 (52) ゴーディング、前掲書、173頁。
 (53) 水野祐『改訂増補 勾玉』、学生社、1992年、205-206頁。
 (54) 工藤隆『古事記誕生—「日本像」の源流を探る』、中央公論新社、2012年、187頁。
 (55) 水野、前掲書、200-201頁。
 (56) 同上、201頁。
 (57) 水野はさらに、出雲と越の国のつながりとして、『古事記』に描かれている大国主命と沼河比売の話を引き合いに出している。
 (58) 宮島宏の調査による（小林達雄編『古代翡翠文化の謎を探る』、学生社、2006年、38頁。）。
 (59) 小林達雄編『古代翡翠文化の謎を探る』、学生社、2006年、181頁。
 (60) 同上。
 (61) 『産経新聞（近畿版）』、平成24年10月30日朝刊「古事記のうんちく9」。
 (62) 小林、前掲書、15頁。
 (63) 西郷信綱『古事記注釈②』、筑摩書房、2005年、40-41頁。
 (64) 佐藤實編『歴史読本 2008年6月号』、新人物往来社、2008年、210頁。
 (65) 汪は、中国古代文明を大きく「遼河文明」「黄河文明」「長江文明」の三つに分類している。
 (66) 汪義翔「遼河文明の起源と環境」『麗澤大学大学院平成十七年度 博士学位論文』、2006年、97頁。
 (67) 同上。
 (68) 汪、前掲論文、98頁。
 (69) 同上。
 (70) 汪によると、この遺跡の発見によって遺跡一帯に広がる文化は「興隆窪文化」と命名され、年代はおおよそ紀元前6200～5400年とされる。
 (71) 汪、前掲論文、99頁。
 (72) 同上。
 (73) 「三種の神器」を日本人の精神性との関わりにおいて考察した先行研究がいくつか存在する。例えば、安岡正篤(1898～1983)や九鬼周造(1888～1941)、B・A・シロニー(Ben-Ami Shillony 1937～)の研究が挙げられる。特に九鬼(1937)は「日本的性格」（『九鬼周造全集 第三巻』、岩波書店、1981年）という論考の中で、天皇論や国体論だけでなく、日本論・日本人論との関わりで「三種の神器」に言及し、日本的文脈において包括的に「三種の神器」論を展開している。

付記

本稿は竹中信介の麗澤大学大学院言語教育研究科・比較文明文化専攻修士論文「『三種の神器』の象徴的意味の探求—鏡・剣・玉のシンボル分析を通して—」（平成25年(2013)2月提出）の第2章と第3章をベースに作成したものである。修士論文の構想から執筆まで麗澤大学の岩澤知子准教授には多くの助言をいただいた。ここに深く敬意と感謝の意を表す。

参考文献

- 汪義翔「遼河文明の起源と環境」『麗澤大学大学院平成十七年度 博士学位論文』、2006年。
- 北畠親房著・岩佐正校注『神皇正統記』、岩波書店、1975年。
- クレア・ギブソン著・乙須敏紀訳『シンボルの謎を解く』、ガイアブックス、2011年。
- 九鬼周造『九鬼周造全集 第三巻』、岩波書店、1981年。
- 工藤隆『古事記誕生—「日本像」の源流を探る』、中央公論新社、2012年。
- 熊沢蕃山著・正宗敦夫編『蕃山全集 第五冊』、蕃山全集刊行會、1942年。
- 小林達雄編『古代翡翠文化の謎を探る』、学生社、2006年。
- マドンナ・ゴードینگ著・乙須敏紀訳『シンボルの謎バイブル』、ガイアブックス、2009年。
- 西郷信綱『古事記注釈②』、筑摩書房、2005年。
- 佐藤實編『歴史読本 2008年 6月号』、新人物往来社、2008年。
- B.A.シロニー著・山本七平監訳『天皇陛下の経済学—日本の繁栄を支える“神聖装置”』、光文社、1983年。
- 総合佛教大辞典編集委員会編『総合佛教大辞典 下[す～わ]』、法藏館、1987年。
- 中村元編著『図説佛教語大辞典』、東京書籍、1988年。
- 西宮一民校注『古事記』、岩波書店、1963年。
- 新渡戸稲造著・矢内原忠雄訳『武士道』、岩波書店、2007年。
- 福永光司・上田正昭・上山春平『日本古代史・新考 道教と古代の天皇制』、徳間書店、1978年。
- 水野祐『改訂増補 勾玉』、学生社、1992年。
- ミランダ・ブルース=ミットフォード著・小林頼子・望月典子監訳『サイン・シンボル 大図鑑』、三省堂、2010年。
- 安岡正篤『日本精神の研究』、致知出版社、2005年。
- 和辻哲郎『日本倫理思想史①』、岩波書店、2011年。
- 和辻哲郎『日本倫理思想史②』、岩波書店、2011年。

