

新陰柳生流における刀剣観に関する一考察

酒井利信

一 はじめに

日本人には、古代より、刀剣を単なる武器としてではなく、特別な意識をもって観る刀剣観が存在する。剣術流派が形成される以前の刀剣観といったものは、神社に奉納されている刀剣等が超越者を認識するものであったり、中世において源氏の宝刀であった「鬼切」等が超越者との関係において認識される刀剣の超越性によって武士集団の精神的支柱になっていた¹⁾、といったように呪術的色彩の強いものであった。このような刀剣観が、天才的な剣の遣い手によって剣術流派が形成されるに至り、大きな変化を見せる。つまり、とかく呪術的なものが前面に押し出されていた刀剣観に加え、刀剣の本来的目的である敵を斬る技術に伴う刀剣観が形成されたのである。

剣術流派の中で最も体系の整えられた理論を展開するもの一つとして、新陰柳生流を挙げることができる。

新陰柳生流の流祖は、柳生宗厳である。宗厳は新陰流の流祖である上泉伊勢守秀綱（後に武蔵守信綱）を師としている。宗厳は上泉に永禄八（一五六五）年に「一国唯一人」の印可を、翌九年に『新陰流絵目録』を与えられ、新陰柳生流の初祖となった。また、文禄三（一五九四）年に、宗厳がその五男宗矩とともに徳川家康に招かれ無刀取りの極意を披露したことから、宗矩は幕下に加えられ後に兵法師範を勤めるに至った。

本論は、新陰柳生流における刀剣観を、その思想面で大きな影響を与えた沢庵宗彭との関係において明らかにするものである。尚、ここで扱う新陰柳生流関係の史料は、近世初期において最も洗練された剣術論を展開する伝書の一つである、『兵法家伝書』（寛永九・一六三二年）を中心とする。

又、その方法論としては、刀剣を象徴とする構造を把握する

ことによつて、その全体像に言及しようとするものである。人間は言語によつては認識し得ない観念的なものを、人々の感性に訴える事物によつて捉えようとする。この感性に訴える事物が象徴である。つまり、象徴は何物かを表現するのであるが、この象徴とその表現対象との関係は、両者の備え持つ人々の共通理解としての属性に類似性（あるいは隣接性）があつてはじめて成立する。しかし、この構造が確立すると、この構造自体が共通理解となり、属性の類似性といったものが問題とされずに象徴構造が成り立つ場合もあるようである。本論においては、このような象徴論の立場に立ち、論を進めて行きたい。

二 活人剣思想にみられる刀剣観

柳生宗矩が著した『兵法家伝書』は、「進履橋」「殺人刀」「活人剣」の三篇から構成されているが、「進履橋」は上泉秀綱の直伝によるものであり、「殺人刀」「活人剣」は柳生宗厳・宗矩父子によつて考案された柳生独自の兵法書である。その「殺人刀」の冒頭に、次のような記述がある。

古にいへる事あり、「兵は不詳の器なり。天道之を悪む。止むことを獲ずして之を用ゐる、是天道也」と。此こと如何にとらば、弓矢・太刀・長刀、是を兵と云ひ、是を不吉祥の器也といへり。其故は、天道は物をいかす道なるに、却てころす事をとるは、実に不祥の器也。しかれば、天道にたがふ所を即ちにくむといへる也。しかあれど、止むことを得

ずして兵を用ゐて人をころすを、又天道也と云ふ。——中略——一人の悪により万人苦しむ事あり。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。

ここでは、『三略』の 説を引用して、本来兵法は不吉なものであるがこれをやむを得ず使う場合には、これは天の道になつた正しい行いである、と説いている。具体的には、後半部分で記されているように、万人を苦しめる悪人一人を殺すことは、万人を活かすことであるとして、武力を行使することの正当性を述べている。

又、『兵法家伝書』の最後に、次のような記述がある。

此卷上下を、殺人刀、活人剣と名付けたる心は、人をころす刀、却て人をいかすつるぎ也とは、夫れ乱れたる世には、故なき者多く死する也。乱れたる世を治めむ為には、殺人刀を用ゐて、已に治まる時には、殺人刀即ち活人剣ならずや。こ、を以て名づくる所也。

この記述では、前述の記述と同様の立場に立ち、人を殺す刀つまり殺人刀も、人を活かす刀つまり活人剣であると述べている。ここから、万人を活かす為の武というものを、活人剣という語に集約させようとする姿勢が窺える。

又、これらの記述には、柳生の為政者としての性格が顕著に現れていると言える。周知の通り、日本は武的なものによつて国が治められてきた歴史を持ち、実際に柳生も剣術の実力を評価されたが故に幕府に召し抱えられたのである。武力による勝

者の理論が正当化されるのは世の常であるが、徳川幕府によって天下は統一され世情が安定した時代であつて、いつまでもそれがまかり通るものではない。柳生には、人の上に立ち、政治を司つていくものとして、武を行使することの正当性を理論化する必要があつたのであろう。それが、活人剣という概念に代表される、万人を助け世を治めるといふことにおいて武を行使するといふ理論である。『兵法家伝書』における柳生独自の部分の冒頭と末尾に、このような記述が記されていることから考えると、活人剣にみられるこのような理論は柳生の理念として存在していたと考へても大過ないだろう。つまり、活人剣といふ語をもつて、柳生の理念を象徴する構造が存在していたと言える。

この構造について、多少の分析を加えてみたい。当時の剣術流派においては、刀剣というものは、どのような属性をもつて認識されていたのであろうか。剣術流派には、宗矩が『外の物の事』として剣術以外の武術について述べているように、剣術と他の武術を区別する傾向がある。つまり、刀剣は他の武術の代表的な存在であり、武の中心として捉えられているといふことである。又、多かれ少なかれ、刀剣を国を治めるものとしてみる觀念も存在する。例えば、武神を祀る鹿島神宮に奉られている節ふつのみたまのつるぎ、劍が、『古事記』に「国を平らげし横刀」と記されていることに由来するといった類のものである。つまり、柳生に限らず当時の剣術流派においては、刀剣を武器の中心的存在として、また国を治めるものとして捉えていた。つまり、

刀剣を武器本来の荒々しい殺伐としたものとして捉える觀念に、以上のような觀念が刀剣の属性として付加されていたのである。

活人剣に象徴される柳生の理念は、世を治める為の理念といふよりは、むしろ武の正当性、流派の存在理由を世を治めるといふことにおいて理論化したものである。従つて、武の中心的存在である刀剣が、この理論の中核をなす、世を治め得るものであるといふことが大前提として必要である。ここには、刀剣を世を治めるものとして、または武の中心的存在として観る觀念が刀剣の属性として存在して初めて成立する構造があり、このような刀剣の持つ属性によつて活人剣に集約される理念を具象化しようとする態度がみられる。言い換へると、刀剣の持つ属性と理念との類似性により、活人剣の劍といふ義をもつて理念を象徴する、

(活人)劍 ↓ 理念

といふ構造が成立していたと言える。

三 技術論にみられる刀剣觀

前章で考察した活人剣思想は、柳生における理念に関する問題である。しかし、いかにそこに高尚な理念が存在しようと、劍を振るう術が万人を活かす為に一人を殺す技術である以上、流派の中核をなすものはやはり劍を振るう技術である。では、その技術論において、刀剣はどのように捉えられていたのである

うか。

柳生の技術論において、「手字種利劍」という重要な概念がある。これについて高橋進氏は、「種字^⑩手字」とは、敵の打つ太刀がどのように切つて来ようとも、それをわが太刀で十文字に受け合わせることで、これは決してわが身に当らない。種利劍^⑪手利劍」とは、手の裏、つまり手の内のことで、相手の手の内が見えたとき勝ちを制せよということ」と述べている。この手字種利劍の種利劍の方に注目してみると、これは手の内と理解されるのが一般的なようである。ここで、この概念をも少し掘り下げて分析してみたい。

宗巖著の『新陰流兵法目録事』（慶長六・一六〇一年）には、「種字手裏見」と記されている。これが後に手字種利劍となるのだが、種利劍が手の内を意味することから考えると、種利が手裏であったことは容易に理解できるとして、劍の字が見てあったことに注目したい。つまり、この概念の中核をなすのは、見という字にあるようである。

『兵法家伝書』には、この手字種利劍に関して、次のような記述がある。

然れば、極る所は手字種利劍の有無を見る事専一也。四は太
躰也。病をさる、種利劍を見むためなり。

ここでは、敵と対峙した際、手字種利劍の「有無」を見ると言っているのである。この「有無」とは手の内に表われる色、気配のことである。つまり、敵と対峙した時に見るべき種利劍とは、気配が生じる所ということである。

又、同じ『兵法家伝書』に、「敵の心は、太刀をにぎつたる手にさ、げてあるなり」と記されている。つまり、敵の心は気配を生じる手の内にあり、この手の内である種利劍は心を意味していると言える。

以上、手字種利劍とは、単に手の内というだけでなく、敵と対峙した時に見るべき物質的な気配を生じる所、見るべき気配を發する心を意味する概念である。

次に、これも柳生の技術論において重要な概念である「神妙劍」について見てみたい。神妙劍は、太刀（型・勢法）名としても使われていたようであるが、柳生においては全く違った概念としても用いられていたようである。「神妙劍の事」として『兵法家伝書』には、次のような記述がある。

一 神妙劍の事 付 座の心懸身に取り足にとる事

右、神妙劍、至極の大事也。我身神妙劍とさす所あり。わが身にありては、神妙劍の劍の字を劍の字に書きてしるべし。右にかまへても左にかまへても、太刀神妙劍の座をはなれぬ程に、劍と云ふ字に心あり。又敵の身にありては、劍の字を見の字に書きて心得べし。此神妙劍の座をよく見てきりこむ程に、見る所が簡要也。然れば、見の字に心あり。

神妙劍という概念には様々な側面があるが、この概念を物質的に捉えた場合、「我身神妙劍とさす所あり」とあるように身体の部位を意味するものであると言える。柳生十兵衛三巖著『月の抄』（寛永十・一六三三年）に「太刀のおさまる所なり、へそのまはり、五寸四方なり」と記されているように、臍のまわ

りのことを言う。これは太刀の戻ってくる所を意味する。この場所を神妙剣と言っているようである。

又、この神妙剣という概念は、別の側面をも持ち合わず。神妙という字について、同じ『兵法家伝書』には次のように記されている。

一 神・妙二字の釈

神内に在りて妙外に顕る、名づけて神妙と為す。

神・妙の二字の心をのべたり。神内に在りて妙外に顕る、是を神妙と名付くる也。たとえば一本の木に、内に木の神ある故に、花さき匂ひ、みどり立ち、枝葉しげる也。是を妙と云ふ。木の神は、木をくだきても、是ぞ神とて目に見えねども、神なくば花緑もそこにはあわはるまじき也。人の神も、身をさきても、是ぞ神とて目には見えねども、内に神あるに、よりて、様々のわざをなす也。神妙剣の座に神をすゆる故に、様々の妙が手足にあらはれて、軍に花をさかする也。⁽¹⁴⁾

ここで言う神とは、『拙問集』(十兵衛著か、詳細不明)に「心を能きたいて年月の稽古にて病氣こと、く去去て神一つに残りて、六寸四方の内に留ると、先づ心得可_レ有候。神は心を能きたいたるきすい也」と記されているように、心の在るべき在り様を意味するものである。この記述では、人間の様々な行動は心の在るべき在り様であるところの神が司つていて、人間の行為の主体としての心の存在が強調されている。又、『兵法家伝書』では、神と心について、神は心の主人であるとして、主人である神が一つの所に納まり心を外へ使ひ、なおかつその

心が一つの所に一瞬も留まらないのを理想とする。⁽¹⁶⁾つまり、神とは単に心の在るべき在り様ではなく、心を司るものとしても捉えられるものである。従つて、神↓心↓行為、といった関係が成立している。この神の納まる所が、神妙剣である。

又、『拙問集』には、「神妙剣は心をきたいたるきつすい也」という表現がされている。この記述においては、神妙剣を神が納まる所ではなく、神をも含めた広義の心そのものを表わすものとして捉えていると言える。

以上、神妙剣という概念は、太刀の納まる身体の部位、心の在るべき在り様であるところの神の納まる所、広義の心そのものを表現するもの、といった側面を持ち合わず概念である。剣術が生死の場という極限状況における技術であるため、その技術と心の問題は常に表裏の関係にある。具体的には、心と人間の行為の主体として見る思考構造が、その根本において存在している。種利剣も神妙剣の場合も、これらの概念が表現するものは、物理的には手の内であったり臍のまわりであったりするが、これらの概念を掘り下げていくと最終的にはこの概念をもって心の問題を捉えようとしている。

つまり、柳生の技術論においては、『兵法家伝書』に「剣と云ふ字に心あり」と記されているように、刀剣は技術に関する心を表現する象徴として位置づけられ、

刀剣 ↓ 心

という象徴構造が、存在していたと考えられる。

ここで言う心とは、人間の内面にある心を客観的に認識し、

それを操作しようとする一種のマインド・コントロールとしての精神的技術（心法）を、刀剣を振るといふ身体的技術に介入させようとする、劍術の総体的な技術に關する心のことである。

四 『太阿記』にみられる沢庵の刀劍觀

新陰柳生流の基本的伝書である『兵法家伝書』を著した柳生宗矩に多大な影響を与えた者として、沢庵宗彭がいる。沢庵と宗矩の關係については、諸説様々であるが、いずれにせよ、宗矩が著した『兵法家伝書』が沢庵の著した『不動智神妙録』と、その心法の捉え方において酷似していることから、沢庵が宗矩に思想的影響を与えたことは確かなようである。

沢庵が著したものとしては、『不動智神妙録』を初め『太阿記』・『理氣差別論』・『東海夜話』等があるが、本論では彼の刀劍に対する捉え方が顕著に現れている。『太阿記』（成立は不明）を取り上げ、そこにみられる刀劍觀について多少の検討を加えてみたい。

『太阿記』に、次のような記述がある。

欲_レ得_レ「這箇」麼。行住坐臥。語裡默裡。茶裡飯裡。工夫不_レ怠。急着_レ眼窮去窮來。直須_レ見。月積年久而如_二自然暗裡得_レ燈相似得_二無師智_一發_二無作妙用_一。正与_レ麼時。只不_レ出_二尋常之中_一。而超_二出尋常之外_一。名_レ之曰_二太阿_一。

この記述の内容は、以下の通りである。日常の立居振舞舞全てにおいて油断することなく理を究める工夫を長年続けると、師匠

からも伝えられない般若の根本智が得られる。この根本智つまり究極の真理を悟った智から生まれる行為は、作為のない自我のはからいを離れた自然で安らかなものである。その為、この行為を妙用と言う。この無作の妙用は、凡人の行いとは全く違うものであるが、尋常の域を脱しないものである。この妙用の力を「太阿の劍」と言う。

この記述では人為的な有作の行為と自然無作の行為を區別し、後者を無作の妙用と言って、人間の理想的な行為としている。その理想的な行為であるところの無作の妙用の力を太阿の劍によって象徴的に捉えようとしているのである。では、この太阿の劍とはいったいどのようなものなのだろうか。この利劍は、古代中国の宝劍であり、『史記』にいかなる物も真_二つに斬つてしまふ利劍として描かれているものである。『太阿記』にも、太阿は天下に比類なき名劍の名なり、是の名劍は、金鉄の剛きより、玉石の堅きまで、自由に斫れて天下に刃障になる物なし。

と記されているように、この利劍には、天下に斬れぬものが無いという強さが属性として備わっているようである。

彼の無作の妙用を得たる者は、三軍の元師も、百万の強敵も、是れが手に対ふるもの無きこと、猶彼の名劍の刃に障るものなきと一般なるが故に、此の妙用の力を太阿の劍とは名づくるなり。

ここでは、先の妙用を体得した者は、無敵の強さを持つものであり、太阿の利劍の刃をはばむものがないのと同様だから、こ

の妙用を太阿の利劍と名づけた、と述べている。つまり、太阿の劍に共通理解として備わっている属性としての強さと、先の妙用を体得した人の持つ強さの類似性によって、この利劍は人間の理想的な行為であるところの無作の妙用の力を表現する象徴として位置づけられている。

さらに、次のような記述が続く。

太阿の名劍は、他人の許に在るに非ず。人々孰れにも具足し、箇々少しも欠目なく、円満に成就してあるぞとなり。是れ即ち心の事なり。是の心は、生の時に生ずるに非ず。死の時に死するに非ざるが故に、本来の面目と云ふ。天も之を覆ふこと能はず、地も之を載すること能はず、火も之を焼くこと能はず、水も之を湿すこと能はず、風も之を透すこと能はずが故に、天下に此の刃障になる物はなきなり。——中略——是の本来の面目を悟り明らむる者は、宇宙の間に遮り覆ふものなき程に、天魔の神通力をも施すべき術なく、却て逆さまに己が腹の底まで見透さる、故に、此の人を怕れ憚りて、寄付くこと、はならぬなり。

この記述では、「是れ即ち心の事なり」と記されているように、太阿の劍は人間誰にでも備わった心であるとしている。この心とは、一つ一つが全て完全であり、本来の面目とか本性と言われるものである。前半部分で、「天も之を覆ふこと能はず、地も之を載することは能はず——云々」とあるように、この心の強さが強調されている。又、後半部分では「天魔の神通力も施すべき術なく」と記されているように、この本性を見極め太

阿の劍の心を持つ者の強さを強調している。この強さとは、行為における強さであり、ここから人間の行為の主体として心を位置づける姿勢が窺える。心を行爲の主体とする思考様式を基盤に、この記述では、太阿の劍の備え持つ属性であるところの強さと、それを見極めるか否かは別として、人々が全て持ち合わせる本性であるところの心の強さとの類似性によって太阿の劍は人間の心を象徴するものとして位置づけられている。

以上、太阿の劍を象徴とする構造には、無作の妙用といった人間の行為を表現するといったものから、この劍の象徴する対象をさらに心といった人間の内面にまで掘り下げていこうとする態度が窺える。つまり、最終的には、

(太阿の) 劍 ↓ 心

といった象徴構造が存在していたと言える。

ここで言う心とは、劍術の技術に関する心、つまり心法に関する心のことではない。ここで問題とされている心とは、人間の在るべき在り様に関する心のことである。

五 おわりに

具体的な刀劍観といったものは、以上考察してきたように、柳生の活人劍思想において刀劍は理念を(圖中矢印①)、技術論においては技術に関する心(圖中矢印②)を表現する象徴構造を有するものであった。又、沢庵の『太阿記』においては、人間の在るべき在り様に関する心を表現する象徴構造(圖中矢印

③が存在していた。柳生が沢庵に思想的な影響を受けていたことから考えると、柳生の刀剣観における象徴構造も沢庵に影響を受けた部分が少なからずあると考えられる。

このことを考える前に、『兵法家伝書』が宗矩によって書かれたのが寛永九(一六三二)年であり、既に世情の安定した時期である。果し合いが必要でなくなり、刀剣をもって人を斬るという日が非日常的になった時代に、剣術はいったい何を求めたのかということを考えてみたい。柳生においては、ここに沢庵の思想が介入し、大いに影響を受けたのではないだろうか。

沢庵は、『太阿記』において、剣術を題材としながらも剣術自体について述べているのではない。人間の在るべき在り様について言及していたのである。つまり、沢庵は根本において理想的な人間像というものを追い求めていたのである。この根本精神が、柳生に影響を与え、柳生においては、剣術をもって人間の在るべき在り様を考えようとしたものではないだろうか。それが、本来的には殺人の術である武というものを行使することを正当化することにもつながっていたのであろう。つまり、柳生は本来的には敵を斬る技術の中核とする剣術の流派であり、沢庵とは立場を異にするが、世情の変化に伴い、その根本とする精神において、沢庵に大いに影響を受けたと考えられる。

源了圓氏は、「彼らは果し合いが必要でなくなった状況においても求道的に剣法の道を極めることをやめない。殺人の方法を求道的に追求するというのはまことに奇妙と言うほかないが、剣法論が殺人ということを次第に離れて、死という極限状

況における自己のあり方を極めていく方向を取ったように思われる」と述べている。このような傾向は、柳生の技術観に顕著に現れる。柳生においては、敵を斬るということにおける技術から離れた技術論が展開されている。柳生の最上極意に「無刀」というものがある。この技術は、素手で相手と対峙した際、相手の刀を取るといふものであるが、『兵法家伝書』では相手が刀を取られまいとすれば無理にとる必要はなく、斬られなければ相手の太刀を取ったも同然という理論を展開する。²³つまり、斬った斬られた、取った取られたということを目指す。その技術の中で、自己が人間としてどう振るまい、どう在るべきかということの問題にしているのである。本来、生死の場において相手に勝つのに、斬り方、勝ち方に差はないはずであるが、世情が安定し、果し合いが必要でなくなったことからくる一種の余裕が、その技術において質を求め、その質を人間性ということにおいて決定する技術観が形成されていたようである。

しかし、柳生における無刀の理論にみられる技術観は、その善し悪しは別として、本来的には刀剣をもって敵を斬る技術からはかけ離れたものである。それ故に「無刀」なのであろうが、少なくとも宗矩・十兵衛の時代までは、そこに刀剣観は関与していない。つまり、技術に関しては、剣術の最も原初的な形態である敵を斬る技術において初めて刀剣観というものが関与してくるのである。その刀剣観においては、沢庵がそうであったように象徴としての刀剣をもって心を捉えようとするものであった。沢庵の場合、刀剣の象徴する心とは人間の在るべき在

り様に関する心であり、柳生においては敵を斬る技術に関する心であって、その心の内容は異なる。しかし、象徴としての刀剣の表現対象を自己の内面にまで掘り下げようとする象徴構造には、通じるものがある。心を人間の行為の主体としてみる沢庵の心法論が、柳生に影響を与え、同様の象徴構造を形成する契機になったものと考えられる。(図中矢印^a)

又、その根本における精神において、剣術をもつて人間の在るべき在り様を考えようとする柳生の姿勢は、個人の人間としてどう在るべきかということから、その為政者の性格故に、兵法者としての在り方、さらに武というものを行使することの在り方にまでその視点が広げられていたようである。それが活人剣思想として具現化されたのであるが、その根本にある精神が理念にまで昇華され、その理念を刀剣のもつ属性によって表現する象徴構造が成立するに至ったと考えられる。(図中矢印^b)

つまり、柳生の刀剣観は、活人剣思想に見られるものとしては、象徴としての刀剣の表現対象であるところの武の正当性を説く理念の形成に、技術論においては、心を象徴するという象徴構造そのものにおいて沢庵の影響を少なからず受けていたということである。

柳生の理念は、全体としては生命を肯定する立場に立とうとしながらも、実際には少数の悪を殺すという生命の否定の上になり立っているという、一種の矛盾を含んだものである。柳生における刀剣観は、この矛盾の両端を刀剣によって象徴するものである。このような現象は、その善し悪しは別として、沢庵

の根本精神を武術理念にまで取り入れようとしたことにあるようである。しかし、それが剣術を道として確立するに至ったのも確かである。

以上、新陰柳生流の刀剣観を沢庵との関係において考察してきたが、本論文で取り扱ったのは主に宗矩の『兵法家伝書』であり、時代的には柳生としても初期の段階のものである。時代が下がるにつれ、柳生の刀剣観にも変化が見られるものと考えられる。この辺りのことを今後の課題とし、本論の締めくくりとしたい。

註及び引用参考文献

- (1) 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―」、日本武道学会『武道学研究』第二三巻 第一号、三六―四四頁、一九九〇年、参照。
- (2) 柳生宗矩著・渡辺一郎校注・『兵法家伝書』、岩波文庫、一九二二頁―一九八五年。
- (3) 村山宇訳・『孫子・呉子・尉繚子・六韜・三略』、二八五頁、一九七二年、参照。
- (4) 前掲書(2)、一一九頁。
- (5) 今村嘉雄・『日本武道大系第一巻』、同朋舎出版、七七―二四四頁、一九八二年、参照。
- (6) 西宮一民校注・『古事記』、新潮社、一一二頁、一九八八年。
- (7) 高橋進・『柳生新陰流兵法伝書の思想体系(第一部)―第

「伝書」の解説と心法論―、筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第十五号、一九頁、一九九〇年。

(8) 前掲書(5)、四〇頁。

(9) 前掲書(2)、七七頁。

(10) 同前、八七頁。

(11) 『月の抄』(寛永十・一六三三年)の「太刀目録の事」に、次のような記述がある。

添截、乱截の構をするものには、無二剣にて勝ち、それを活人剣にて勝ち、向上にて活人剣を勝ち、極意にて向上を勝、神妙剣にて極意を勝、これに極る也。

ここから、神妙剣という太刀名があったことが窺える。

前掲書(5)、一五四―一五五頁。

(12) 前掲書(2)、六九頁。

(13) 前掲書(5)、一七六頁。

(14) 前掲書(2)、七〇頁。

(15) 前掲書(5)、二七八頁。

(16) 前掲書(2)、七〇―七一頁、参照。

(17) 前掲書(5)、二八六頁。

(18) 市川白弦…『日本の禅語録第十三巻 沢庵』、二四七頁、一九八一年。

(19) 奥平卓他訳…『史記Ⅱ』、徳間書店、七九頁、一九七三年。

(20) 前掲書(18)、二五〇頁。

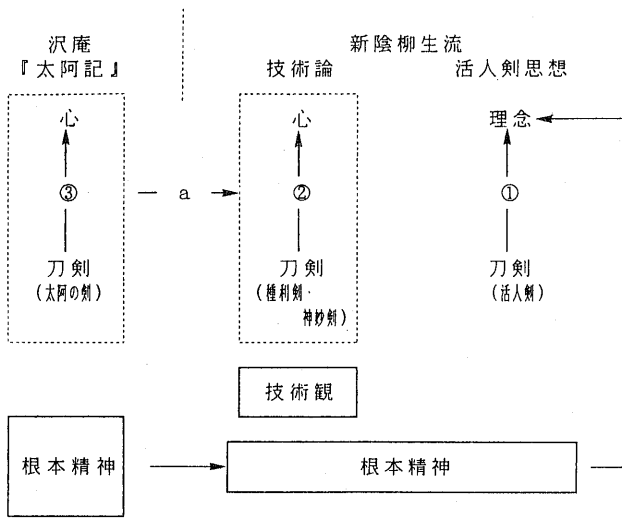
(21) 同前、二五〇頁。

(22) 同前、二五一―二五二頁。

(23) 源了圓…『教育学大全集Ⅰ 文化と人間形成』、第一法規出版、九六頁、一九八二年。

(24) 前掲書(2)、八九―一〇一頁、参照。

(さかい・としのぶ 工学院大学非常勤講師)



図