

剣道修行過程における心的変容についての一考察

——主として『兵法家伝書』よりみたる——

前 林 清 和・渡 辺 一 郎

A STUDY ON A PSYCHOLOGICAL CHANGE WITH “CULTIVATION” IN KENDO

——“Heiho-kadensyo”——

Kiyokazu MAEBAYASHI, Ichiro WATANABE

Traditionally, the Japanese military arts, have been attached importance to the problem of mind in relation to the body. Because they were in the face of the situation of life or death, of victory or defeat.

In this paper, I approached the Shinkage-Yagyu-Ryu which is the famous Ryu-ha (school) in the Tokugawa era. And clarified its view of strategy, and examined conquering style against such situations with an analysis of “Heiho-kadensho” (the basic book of this school).

The summaries are follows;

1. The view of strategy in the “Heiho-kadensho” was a macro-strategy level on governing the state rather than a micro-strategy level on a individual combat.
2. The technical feature of this Ryu-ha (school) was what they cope with the opponent's attack, or what they inquire into the opponent's true state of thing.
3. The ways of mind in the “Heiho-Kadensho” is upon the ways of techniques, and that are the psychological tactics, the control of self-mind, the grasp of opponent's mind, and the foretell of opponent's action.
4. The psychological states written in No. 3 are the state of viewing to the external-world from the state of unconsciousness, not the state of being conscious.
5. The method of studying the psychological states written in No. 4 was recognized as the words “Shoju” “Goju” like the psychological training method of Zen (Koan).

Key words: Traditional theories on the military arts, “Heiho-Kadensyo”, Psychological change, Cultivation

1. はじめに

人間にとって、心の問題は永遠の課題である。古来より、宗教を始め哲学、思想、文学など、もちろん近代以前は科学をも含めて、多くの人間の叡知が心の問題に真剣に取り組み、それぞれの立

場で模索し続けてきたのである。しかし、現代社会は、物質的には豊かになったが、精神的には非常にいきづまった状態といわれ、物質と精神の大きなギャップに人間は押しつぶされようとしている。ここでの心の問題は、もはや近代以降の精神

と物質、心と体という二元論的な思考様式では解決できない問題となっている。

一方、武芸は、長い年月をかけて心の問題を、あるいは最も切実な問題として考えていたのではなかろうか。なぜならば、武芸は古来より必然的に、生身の身体を通して常に生死、勝敗という極めて人間としてせっぱ詰まった状態、いわば極限状況の場面に遭遇したり、自らを投入しなければいけないという性格を運命的に持ち合わせているからである。

したがって、武芸における心の問題が如何なるものであったかということを知明することは、その問題がより切実でつきつめられたものであり、さらに何よりも身体との関わりで追求されてきただけに、現在問われている心の問題、身体の問題を考えてゆく上で一つの糸口になるのではないだろうか。

ところで、武芸における心の問題といっても様々な要素が含まれるのであるが、中林氏によれば、この精神性的問題は大きく次の二つに分けられるとする¹⁾。

(1) 芸道的・求道的精神性⇒武芸の技の鍛練、修行など武芸自体に関連する、技と心、試合の心理、修行の心構え、極意的境地など。

(2) 倫理・道徳的精神性⇒個人を越えた民族や社会の精神としての規範や人間のあるべき姿などで、直接には武芸の修練や技と結びつかない。近世では武徳として、近代以降終戦までは武士道として強調された。

中世後期から近世にかけて武芸流派が成立し、その体系が構築されるにあたり、この精神性、心の問題は最も重要な問題として取り上げられ技法と共にその中核をなすものとして組み込まれていった。主に、(2)は武術そのものや流派の存在理由、価値、あるいはそのあり様を示し、(1)は、技法と共に流派の特色を表す。

この頃、多くの剣術流派が成立したが、大きな3つの流れ、すなわち、神道流系統、陰一新陰流系統、中条一一刀流系統がある。この中の陰一新陰流系統から出た新陰柳生流は、特に徳川幕府の御流儀となり近世において隆盛を極めた。その体系は、技法・心法ともに非常に高度な洗練された精緻なものであり、近世武芸流派の中でも傑出したものといえる。

本稿では、この新陰柳生流の『兵法家伝書』を

中心に、そこにみられる兵法観とその技法的特質を明らかにし、同流に携わった人達が心の問題をどのように捉え、またどのようにその問題を解決しようとしたのか、さらにその結果として最終的にどのような境地に至ったのかということを深層心理学的・哲学的に、先に述べた二つの面、主に(1)の視点から、筆者なりの試論を述べてみたい。

なお、『兵法家伝書』に関する研究は、渡辺氏による一連の研究をはじめ²⁾、中林氏³⁾、源氏⁴⁾などの研究があるが、心法論を体系的に、また深層心理学的に分析した研究は、筆者の知る限り見当たらない。

2. 『兵法家伝書』にみられる新陰柳生流の兵法観とその技法的特質

『兵法家伝書』は、寛永9年(1632)9月に柳生但馬守宗矩によって著された新陰柳生流の基本的伝書である。

その構成は、「進覆橋」「殺人刀」「活人剣」(「無刀之巻」を含む)の三部より成っている。

「進覆橋」は、上泉伊勢守秀綱から伝わる新陰流の技法を記した「大凡の目録」で目録と伝書の中間的体裁をとっている。一方、「殺人刀」「活人剣」は、宗厳・宗矩二代にわたって新たに工夫考案された「習の外の別伝」であり新陰柳生流の思想、技法、心法を体系的理論的にまとめあげたものである。

ところで、この『兵法家伝書』が作成されるにあたり、同じ大和の国を基盤とする能、特に金春との交流による能の思想的影響がその根底にあるとされ、また禅僧澤庵の影響を強く受けていると、一般的に言われる。しかし、実際は宗矩は若くから家康に仕え大和の国を離れており、父宗厳ほど金春との交流は直接にはあまりなかったと思われる。さらに、澤庵との関係も、渡辺氏によれば、

一般にいわれる澤庵と宗矩との緊密な接触は、寛永九年八月、澤庵が羽州上ノ山における三年の流謫生活から赦されて江戸に滞留するようになってからと考えるのが妥当であり、この『兵法家伝書』の成立年代である寛永九年九月との間は、せいぜい二か月しかない。この時点で宗矩の手許にはある程度の草稿ができあがっており、そこに使われている禅の古語や老儒の語句の用法に澤庵の批判を乞い、疑義を正し、助言をうけて加筆訂正したと見る方が妥当では

なからうか⁹⁾。

ということであり、かならずしも一般的にいわれる金春と澤庵の思想が『兵法家伝書』に影響を与えた主なるものとは言えないようである。

むしろ、渡辺氏が指摘しているように、宗矩に対する鍋島紀伊守元茂や細川忠利の呈論にみられる内容の多くが、『兵法家伝書』の内容に一致、あるいは酷似しており、宗矩が、彼らとの兵法論、剣術論の交流をもとに、『兵法家伝書』の理論的体系をしいに構築していったものと思われる⁹⁾。

当時、このように上級武士の間で剣術論に対する研鑽がお互いの交流によってなされたことは注目に値し、またその影響についても具体的に誰のどの理論がどの個所に影響を与えたかということも興味のあるところである。しかし、これらの問題は本稿の目的とするところではないのでここでは置くとして、それではつぎに、『兵法家伝書』にみられる新陰柳生流の兵法観について少し検討してみよう。

「殺人刀」の冒頭に、

古にいへる事あり、「兵は不祥の器なり。天道之を悪む。止むこと獲ずして之を用ゐる、是れ天道也」と。——中略——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⁷⁾。

とあり、『老子』の言葉を自分なりにその内容を変えて用い⁸⁾、本来、兵法は不吉なものであるがこれをやむおえず使う場合は天の道、つまり正しい行いであるとし、兵法を正当化している。

また、天の道としての根拠を、

春の風に花さき緑そふといへ共、秋の霜来て、葉おち木しほむ。これ天道の成敗也⁹⁾。

と述べ、自然界の現象に求める。つまり、天と人の関係を相通したものとみる天人合一¹⁰⁾の思想を取り入れている。このような思想は、上泉伊勢守以来の考え方で、『新影流 謀略之大事口傳』の最初には「一 てんたうじひの事¹¹⁾」という記述があり、武芸における謀を天道（ここでは日神という意味と考えられる）の慈悲に求めている。

さらに、

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、人をいかすつぎなるべきにや¹²⁾。

とあり、「万人のために一人の悪を滅ぼす」を兵法の根本としている。

そして、これを実現さすには、

人と我と立ちあふて、刀二つにてつかふ兵法は、負くるも一人、勝つも一人のみ也。是はいとちいさき兵法也。勝負ともに、其得失纒か也。一人勝ちて天下かち、一人負けて天下まく、は大なる兵法也¹³⁾。

とする。すなわち、一対一の兵法それ自体にはあまり意味がなく、その「ちいさき兵法」が「大なる兵法」につながってこそ世の中のためになるとする。

つまり、新陰柳生流の兵法（少なくとも江戸柳生において）は、単に敵と立ち合ったときの剣技を問題とするのではなく、治国のための兵法という広い視野から兵法の存在意義を唱える。しかし、この「大なる兵法」と「ちいさき兵法」は別々のものでは決してなく、その根本原理は同じである。したがって、真にこの兵法が生かされるには、それぞれの立場の者が各々の局面で理にかなった兵法を実践しなければならない。それは、戦場の場であり、日常の政治・行政の場面であれ同じであり、為政者、側近、下臣それぞれの立場で兵法を為し、それが有機的につながってこそ真の兵法が発揮され、治国安民が実現されるのである。

このような大局の立場から兵法を捉えようとする態度は多かれ少なかれほとんどの武芸流派にみられるが、『兵法家伝書』に見るかぎりその傾向は特に強く、またその理論的体系も精緻である。これは、新陰柳生流が、幕府の御家流であり、兵法の存在意識を為政者の立場より説く必要性があったからではなからうか。

つぎに、今見てきた兵法観に基づき新陰柳生流の剣術そのものの特質を見てゆきたい。

新陰柳生流は、愛洲移香以来の陰流の流れを汲み、その剣技には一貫して「陰」の思想が流れているとされる。富永氏によると、この「陰」とは隠れて何も見えない状態を表し、陽と対比した語である¹⁴⁾。したがって、さしずめそれは隠れているだけであり、陽がエネルギーとして、現象として現れる状態を示すのに対して、陰はそのエネルギーが内在した状態といえよう。

それでは、剣術における「陰」とは具体的には

どのようなことを意味するのであろうか。富永氏は、

そこで剣道では、なにが隠れるのか、なにが見えなくなるのかといいますと、人間の形体すなわち剣形とか刀法とかが見えなくなることはないのですから、見えないものはこの型、組みを適当に活かすゆえんのもの、精神であり精神のうごきでなくてはなりません。その場処は命のやりとりの真剣勝負の場合でありますから、そのときには相手が全部であって、その一挙手一投足、眼の動きを相手に見破られ、隙として相手に乗ぜられたりするのは、まだまだ剣法未熟ということであり、かくて意識の動きを敵から看破されない精神の条件が、剣の極致ということになってくるのであります¹⁵⁾。

と述べている。これは大変適切な考えであるが、それではつぎに新陰柳生流ではこのような理念が相手との関係の中でどのような技法として生かされ、流の特色として現れているのかということについて少し話を進めてみる。

『兵法家伝書』に、

一 表裏は兵法の根本也。表裏とは略也。偽りを以て真を得る也¹⁶⁾。——中略——わが表裏をしかくれば、敵がのる也。のる者をば、のらせて勝つ也。——中略——真実を内にかくして、外にはかりごとをなすも、終に真実の道に引入る時は、偽り皆真実に成る也。

とある。つまり、自分の本心を隠して偽りを持って相手に臨み、悪い言い方をすれば相手をだまして勝て、というのである。まさに自分の本心を隠すという意味で「陰」の考えが如実にあらわれた文章である。

また、その具体的な方法として、

一 身と太刀に懸待の道理ある事

身をば敵にちかくふりかけて懸になし、太刀をば待になして、身足手にて敵の先をおびき出して、敵に先をさせて勝つ也。——中略——

一 心と身とに懸待ある事

心をば待に、身をば懸にすべし。なぜになれば、心が懸なれば、はしり過ぎて悪しき程に、心をばひかへて待に持ちて、身を懸にして、敵に先をさせて勝つべき也。——中略——又の儀には、心を懸に、身を待にとも心得る也。——中略——両意なれども、極る所は同じ心也。とかく敵に先をさせて勝つ也¹⁷⁾。

と、記されている。身と太刀、心と身を「懸待」という逆の関係、源氏のいう逆対応の関係におくことにより¹⁸⁾、相手にこちらの真に意図するところを見せない、逆のものを相手に見せておいて真実を隠すということであり、「陰」の実際的な運用がここに見られる。

さらに、「表裏」、「懸待」ともに相手に「先」を取らせてそれに対応して勝ちを得るという、いわゆる「後の先」をその特色としている。この傾向は、新陰柳生流全体を通じてみられる戦術的特色であり、「陰」の思想に基づくものとして捉えられよう。

3. 技と相即した心法論

『兵法家伝書』にみられる心法論は、近世中期以降によくみられるような実践から離れた観念的な心法論ではなく、非常に実践的な内容のものである。実際に相手と対峙して戦ってきた体験から生まれた技と心、身と心の問題を説いている。したがって、相手と立ち合い技を発現する際の心の持ちようとその時の身体との関係、あるいは相手と自己との心の関係などについて具体的に精密に述べている。

先に述べたように新陰柳生流の兵法観は、「陰」の思想であり相手に先をかけさせておいてそれに応じて技を出し勝ちを得るというもので、「表裏」「懸待」にみる心身の関係自体も技と直結しているのであるが、相手との関係の中での具体的な技と心の問題を通して新陰柳生流の心法の問題に迫りたい。

「活人剣」に「是極一刀の事」という項がある。

是極とは、これ至極也と云ふ儀也。一刀とは、刀にあらず。敵の機を見るを、一刀と秘する也。大事の一刀とは、敵のはたらきを見るが、無上極意の一刀也。敵の機を見るを一刀と心得、はたらきに随ひて打つ太刀をば、第二刀と心得べし。是を根本にして、様々につかふなり¹⁹⁾。

すなわち、一刀とは、敵の「機」をみることに、それができればすでに一刀を相手にあびせたことになり、実際に打つ太刀は二刀だということである。そして、この是極一刀を「無上極意」の技としている。

ここで、「機をみる」とはどのようなことを意味するのであろうか。

機とは、即ち気也。座によって機と云ふ也。

心はおくなり、気は口なり。枢（くるゝ）機として、戸のくるゝ也。心は一身の主人なれば、おくの座に居る者と心得べし。気は戸口に居て、心を主人として外へはたらく也。心の善悪にわかるは、この機から外へ出て、善に行くも悪に行くも、此機によりて分るゝ也。戸口にきつとひかへ、たもちたる気を機と申す也²⁰⁾。

「機」は「気」であり、また「気」は「心」の働き、機能である。したがって、この三者は別々のものではない。とくに、気と機はその居場所、その働きの違いによって現れ方が異なるのである。つまり、心に働きとしての気が今まさに発現しようとする、すぐれて時間的な状態の気を機というのである。

すなわち、「機をみる」ということは、相手の働きが生ずる前、気が凝縮して今まさに発現しようとする直前にそれを察知するということである²¹⁾。

しかし、このような極意の技を実現するためには、厳しい修行を重ねるのはもちろんのこと、単に剣術の稽古をすればよいというものではない。それに至るための緻密な理合がいくつもある。「是極一刀の事」の後半部に次のようにある。

手利剣、水月、神妙剣、病気、此四、手足の働き、以上五也。是を五観一見と習ふ也。手利剣を見る、是を一見と云ふ。残り四つをば、心に持つ程に、観と云ふ也。目に見るをば見と云ひ、心に見るを観と云ふ。心に観念する儀也。四観一見とはいはずして五観と云ふは、おしこめて五観と云ひ、其内より手利剣を一見と云ふ也。手利剣、水月、神妙剣、病気、身手足、此五也。此内四をば心に観じて、眼に手利剣を見るを一見と云ふ也²²⁾。

さらに、

- 一 水月、神妙剣、病気、身手足、此四の分別
- 一 水月は、立合の場の座取也。
- 一 神妙剣は、身の内の座取也。
- 一 身手足は、
一 敵のはたらきを見る。
一 我身のはたらき。
- 一 去病は、手利剣を見む為也。

右、然れば、極る所は手利剣の有無を見る事専一也。四は太躰也。病をさる、手利剣見む為也²³⁾。

と記されている。

この五つのポイントの内、「観」を心でみる、「見」

を目で見るとすれば、「水月」、「神妙剣」、「病気」、「身手足」は心でみて、「手利剣」は目で見るといのである。そして、この五つの内最も大切なものを手利剣としている。

それでは、各々を具体的にみてゆくことにしよう。

まず、「水月」であるが、これは敵と立ち合ったときの間合、距離を意味し、自己の有利な間合に入ることを「水月の場」を取るという。柳生では、自分の有利な場に身を置き、間合を詰めることにより相手に技をださせて、その瞬間に相手の懐に入る、すなわち「入り身」を特に重視する。

つぎに、「神妙剣」とは、我の太刀の置き所であり、さしずめ太刀を持った手元の位置を意味するのであろう。これも、「至極の大事²⁴⁾」とされるものであるが、その場所は、『月之抄』によれば「中墨と云也。太刀のおさまる所なり。へそのまはり五寸四方なり²⁵⁾。」とあり、特に臍の回りをさすようである。

ところで、この水月の場に身を移すのも、神妙剣に身をもって行くのも、まずは心からその所へ移らなければいけないとする。

一 心は水の中の月に似たり、形は鏡の上の影の如し。

右の句を兵法に取用る心持は、水には月のかげをやどす物也。鏡には身のかげをやどす物也。人の心の物にうつる事は、月の水にうつるごとく也。いかにもすみやかにうつる物也。神妙剣の座を水にたとへ、わが心を月にたとへ、心を神妙剣の座へうつすべし。心がうつれば、身が神妙剣の座へうつる也。心がゆけば、身がゆくなり。心に身はしたがふ物也。

一 右の句を、又兵法の水月にあてゝも同じ事也。我心を月のごとく場へうつすべし。心がゆけば身がゆく程に、立あふてより、鏡にかげのうつるがごとく、場へ身をうつすべし。下作に、かねて心をやらねば、身がゆかぬ也。場にては水月、身には神妙剣也。いづれも、身手足をうつす心持は同じ事也²⁶⁾。

すなわち、神妙剣（臍のあたり）に心をもってゆけば身がそこにゆくといっているのである。この意味は非常に難解であるが、さしずめ臍のあたりに意識をもっていくことにより内部感覚としてその部分が充実した状態となり、そこを中心として手足の動き身体の動きが行われるようになる、身体の

重心が安定した状態での運動が可能になるという
意味であろう。また相手との間合をつめようとす
る時は、まず、その場所に心に移せば自ずと身体
がその場所へ同時的に移るというのである。

さらに、「身手足」は、神妙剣との関わりでみる
ことができる。つまり、「我身のはたらき」として
の身手足は神妙剣に心移すことによって得られ
るものであり、我身においての身手足は神妙剣に
治まるべきものとされる。また、「敵のはたらきを
見る」という意味での身手足は神妙剣のもうひと
つの側面である「敵の神妙剣にわが身手足のは
づれぬ様にする²⁷⁾」であり、相手の神妙剣に自分
の(神妙剣に位置した)身手足をあわすという意
味においての働きである。

もうひとつの、「去病」についてであるが、これ
は次の章で詳しく述べることにするので、ここで
は省略する。

それではつぎに、この五つのなかでもっとも重
要とされる「手利剣」についてみてみよう。手利
剣は、「手字手利剣の目付」として次のように記さ
れている。

一 百様の構あり共、唯一つに勝つ事

右きはまる所は、手字手利剣、是也²⁸⁾。

つまり、「手字手利剣の目付」とは、勝ちを得る
ための最高の目付であるとする。そして、

一 有無の拍子 附 有も有、無も有と云ふ事

右是は、手字手利剣に付きて、有と無といふ
習あり。あらはるゝ時は有也、隠るゝ時は無也。
此かくれあらはるゝ有無、即ち手字手利剣也。
太刀をにぎる手にあり。——中略——凡夫は有
を見て無を見ざる也。手字手利剣には、有をも
見、無をもみる也。有もあり無もある也。有の
時は有に付けてうち、無の時は無に付けてうち、
又有をまたずして無をうち、無をまたずして有
をうつ程に、有も有、無も有と云ふ也。——中
略——手を伏せぬれば、有かくるゝ也。手を仰
くれば無又顕るゝ也²⁹⁾。

とある。「手字手利剣」とは太刀をにぎる手、すな
わち「手の内」と考えられ、この手の内を見る事
により、相手の動きや技が察知できるのである。
この手の内には、有と無という拍子があるという
のだが、さしずめ「有」は拍子の中で打とうとい
う色のみえる状態、「無」というのはその色がみえ
ない状態をいうのであろう。そして、この有無の
見分け方は「手を伏せぬれば、有かくるゝ也。手

を仰くれば無又顕るゝ也。」というように手の内の
微妙な動きにあるというのである。

では、何故相手の手利剣をみれば相手の心理を
察知できるのであろうか。このことについて、「棒
心の心持の事」に、

敵の心は、太刀をにぎつたる手にさゝげてみ
るなり。敵のにぎつたる拳の、いまだうごか
ざる所をそのまゝうつ也。——中略——うごかぬ
所を打つを、空をうつと云ふ也。空はうごかぬ
物也。かたちなければうごかず。空をうつとは、
うごかぬ所をはやうてと云ふ義也³⁰⁾。

と記されている。すなわち、手の内に心が現れて
いるというのである。心が現れているからこそ、
手の内をみることを最重要として捉えているので
あり、さらに、この手の内には心が内在してい
るとする。したがって、相手の手が動かなくても、
つまり現象として現れなくても相手の心理が予知
できるとし、そこをすかさず打てという。これは、
すでに「見」を越えた境地であり、「観」でみる
ということ、言い換えれば、相手の心理的変化を身
体という物体の視覚的变化を通してではなくその
心理的变化を直接心で感じとれというのである。

このようにみえてくると、機をみるための5つの
ポイントを「四観一見」ではなく「五観一見」と
して、手利剣をも含めて五観と述べている理由が
わかる。

以上、『兵法家伝書』にみられる心法論について
検討してきたが、それらは相手との相対的な関係
の中での身体運動としての技術を追求し、その中
で必然的に生じてくる心理的なはたらきを述べた
ものである。したがって、ここでみられる心法論
は技術とその時の心理状態というような関係での
心の問題ではなく、技術の一部として、あるいは
技術と一体となった心法である。さらに言えば、
このように考えれば剣術の技は、心法なしでは成
立し得ないともいえよう。

4. 心的変容の方法とその境地

『兵法家伝書』には、前章で述べた「手字手利
剣」を見るか、さらには「太刀をにぎつたる手」
の「空」をみることにより、相手の機を察知しよ
うとすれば、その前提として「病」を取り去らな
ければならないとある。なぜならば、

病さらざれば必ず病にとられて、見そこなふ
也。見そこなへば負也³¹⁾。

というように、病があれば機を見損なうからである。

それでは、この病とは具体的にどのようなことなのであろうか。「病気の事」の項に、

かたんと一筋におもふも病也。兵法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、かゝらんと一筋におもふも病也。またんとばかりおもふも病也。病をさらんと一筋におもひかたまりたるも病也。何事も心の一すじにとゞまりたるを病とする也。此様々の病、皆心にあるなれば、此等の病をさつて心を調ふる事也³²⁾。

とある。すなわち、病とは何かに意識がゆくこと、またその意識がそこに執着することを指す。また、「拙聞集」には、

右のごとく種々の習を能知りても、兵法引・退・慵・憶の四気さらざるさきは、一つも用立不_レ申。此四つを以て強敵と仕_レ事に候³³⁾。

という記述がある。ここでは、相手との立合の場で、恐怖感、緊張感から湧いてくる様々な感情、心の乱れを病としている。

それでは、ここでこの病をもうすこし詳しく主に深層心理学の立場から考えてみようと思うが、その前に深層心理学（特にユング心理学）でいう心の構造について簡単に述べておこう³⁴⁾。

まず、心の全体は、意識と無意識の領域によって構成されており、お互い影響しあいながら成り立っている。そして、人間の意識は自我を中心としてある程度の主体性・統合性をもって安定している。ここでいう主体性とは、自我としての「私」が外界及び内界の認知と、その体系的な記憶といった機能を果たしつつ、意思決定を行い、それに基づいて行動をおこすといった意味である。また、統合性とは、自我としてひとつのまとまった人格として「私」が存在することである。

一方、無意識はさらに個人的無意識と集合的無意識の領域にわけられる。個人的無意識とは、失われた諸記憶や、自我の統合性を守るために抑圧された不快な諸表象、意識に達するだけの強度のない感覚的な痕跡などの内容から成り、個人的体験に由来するものである。それに対して、集合的無意識は、個人的無意識のより深層に位置し、個人的に獲得されたものではなく、本質的に原型によって構成されている。この原型とは、生来的なもので個人を越えた普遍的な心の奥にある型式で

あり空間・時間を越えて人々の心にあるが、決してそれ自体としては認識できるものではなく、イメージとして意識が弱まった時とか無意識領域に入ってしまった時などに認められるものである。

このような考えに基づいて武芸の病についてみてみると、まず前者、つまり勝とうとか練習の成果を出そうとか、何かに心がとらわれている状態は、さしずめ意識の状態で自我が何かに執着している状態といえる。このような状態になると意識が片寄ることになりその機能が充分にはたらかなくなる。すなわち、一つのこと意識がゆくと他のものに対して意識がゆかず、空間的にその場での全体的な状況把握が困難となり、また時間的にも次に起こるであろう出来ごとを察知することができない。さらに、このような状態では、何か予測外のことが起きた場合、例えば相手がいきなり切り掛かってきたり全く見たこともないような技をしかけてきたりした時、こちらの意識に片寄りがあるため意識がそれに充分対応することができず、無意識からの干渉を受けることになる。そうすると、無意識から様々なコンプレックスや、より深層からの本能的な情動が意識のうえに湧き上がってきて、自我はその統合性を失いコントロール不可能な状態におちいるのであろう。その状態は後者につながるものである。

後者の場合の病、「引・退・慵・憶」とは、敵と刀を持って対峙するという状況のなかで必然的に、もっと直接的に人間の本能から湧き上がってくる病である。すなわち、生か死かという極限状況において人間は本能的に生への執着を表す。このような状況では、われわれ日常生活、つまり心が意識の状態ではもはや解決出来ない問題であり、その時点で自我の安定性は乱れその統合性を失うことになる。いったんそのような状態になると、無意識特に集合的無意識の領域より死への恐怖が湧き上がり、それが様々な形となり意識をかきみだすことになる。

このようになると、今まで修得してきた技をだすこと、ましてや相手の機をみて、心を読むどころではない。心の乱れはそのまま身体の動きに反映されることになり、力身、すくみといった武芸において最も致命的といえる局面をむかえることになる。

したがって、武芸では、この病をいかに克服するかが大きな問題とされるのであるが、新陰柳生

流ではその方法として「初重・後重」という教えがある。まず、「初重」であるが、

病をさる初重

念に涉つて無念、着に涉つて無着。此心は、病をさらんとおもふは念也。心にある病をさらんとおもふは、念に涉る也。又病と云ふも、一筋におもひつめたる念也。しかれば、念を以て念をさる也。念をされば、無念也。こゝを以て、念に涉つて無念と云ふ也。念に残りたる病を、念を以てされば、後はさる念もさらるゝ念も共になくなる也。——中略——病気がされば、病気をさる念もあとには残らざる也。病気がされば、病気をさる念もあとには残らぬ程に、念に涉つて無念と云ふ也。病気をさらんとおもふは、病気に着した物なれども、其着を以て病をされば着も残らざる程に、着に涉つて無着とは云ふ也³⁵⁾。

とある。すなわち、「病」とは何かを思うことであり、またその病をさろうと思うこと自体も病である。そこで、病をもって病をされば病はなくなる、というのである。つまり、病をなくそうと一筋に思い詰めてその病を取り去れば、思い詰めることの必要性がなくなり、何も思い詰めなくなる、そうすることにより、病の無い心、無念の境地になれるというのである。しかし、ここで注意しなければいけないことは、この病の解決は、意識内での理論的思弁的な解決ではないということである。例えば、「かたんと一筋におもふ」ことが病であるが、これを解決するために「勝とうと思わないでおこう」と思うこと自体が既に「念」であり病なのである。また、死への恐怖を病とし、その恐怖を何とかなくそうとすること自体も病である。このように、肯定、否定を共に病として退ける設問そのものが、すでに論理的な回答を持ち得ないということになる。

それでは、この矛盾はどのように解決されるのであろう。この問題を考える糸口として、さしあたりこの「病をさる初重」を一つの「公案」と捉えてみてはどうだろうか。なぜならば、肯定的、否定的回答を共に排除する非論理的な設問を与えることによって、心的深化を目指そうとする態度は、正に禅の公案にみることができ、新陰柳生流が周知の通り澤庵などの禅宗の影響を受けていることを考え合わせれば「病をさる初重」も一種の公案と考えられるからである。

公案とは、臨済宗において行われる参禅の際に師家が門弟に「見性」を開かせるために与える飛躍的課題であり、仏祖の問答の語句などがその主なものである。その内容は逆説的な設問であり、それを課された弟子は、知的分別と情意的関心という自己矛盾の究極のすえ、いっさいの既成の判断、概念を捨てきって質的に全く新しい世界観を経験した時に、問題を解決し見性を得る。また、他の宗教の瞑想におけるイメージや観想と決定的に違うところは、この公案はその体験内容が一切限定されていない、無前提のものでその解答は絶対的なものではなく解答の内容よりその解答を得た弟子が真に見性を開いたかどうかの問題であり、それを師家が判断するのである。

ところで、これを深層心理学の立場から言うところ「意識」→「無意識」→「新たな意識」という図式で表されるであろう。つまり、修行者は、師家から与えられた公案を意識の中で理論を尽くして考えぬくことにより、最後に意識の中が空っぽになり、そのことにより意識と無意識の境界線が無くなって、無意識の領域が開けその奥深くにある心全体の中心とされる自己と出会う。そして、その経験の後再び意識の状態にもどった時、そこに見える世界は今までと全く質的に違ったものなのである。このことについてユングは、

長い年月にわたる禅の瞑想ときびしい修行によって、悟性の合理的なはたらきを消滅させる努力を重ねるとき、本性そのものが、ひとつの——唯一の正しい——答えを出すのである³⁶⁾。と述べている。したがって、「初重」を公案の一種と捉えるならば、病にこだわり通すことによって意識の状態から離れ無意識の領域に入り本来の自己に出会うことによって何事にも心を取られない境地になれるのである。しかし、この見性体験はもちろん永久的なものではなく、窮めて一時的な体験であり、秋山氏が、

困ったことには、気分としては、そのうちに消えてしまって、後には超合理的な理屈と、かつてそういう体験を持ったという記憶だけが残ることです。それは無いものを把握したと思う一種の錯覚であって、その錯覚にしがみついて、悟ったのだと思っていると、日常の生活までが本当のものではないような空しいものになってしまいます³⁷⁾。

と述べているように、逆に精神的危険をはらんで

いる。

このことについての、戒め、注意はもちろん『兵法家伝書』にもみられる。

法尚応捨、何況非法。此文の心は、法とは真実の正法也とも、一度さとりては、心にとむべからず。法尚捨つべしと也。正法さへさとりて後、是をむねにとまめば、胸の塵也³⁸⁾。

つまり、「悟り」を得てもそれを心にとめて自分は悟ったと思えば、すでにそれは悟ったことにはならず、かえって胸に塵のような悪いものを残すだけであるとする。

さらに、一度見性を開いた後の空しさや錯覚がその程度を増すと、時には精神分裂病や自我肥大といった精神病になる場合がある。このような精神的障害を防ぎ真の悟りを開くために臨済宗では、次々と別の公案を弟子に与えて修行を続けるのである。

しかし、最終的に禅が目指すのは、見性という一種のエクスタシー的な体験ではなく（それはあくまで過程であって）坐禅修行を通じて自ずと得られる、何事にもとらわれることなく毎日修行する日常生活態度そのものであり、それはきわめて自然な日常生活であって、それが真の悟りといわれるものなのである。

このあたりの修行過程について、新陰柳生流では「後重」として述べている。

後重には、一向に病をさらんとおもふ心のなきが病をさる也。さらんとおもふが病氣也。病氣にまかせて、病氣のうちに交じりて居るが、病氣をさつたる也。病氣をさらんとおもふは、病のさらずして心にある故なり。しからば、一円病氣がさらずして、する程の事、おもふ程の事が着してする事に、勝利あるべからず。いかんか心得べきぞや。こたへて云く、初重・後重と、二つにたてたるは此用也。初重の心持を修行して修行積りぬれば、着をさらんとおもはずして、ひとり着がはなる也。——中略——修行をもつて、心の玉をみがきてけがれにそまぬやうにして、病にまかせて心をすてきつて、行き度き様にやるべき也³⁹⁾。

本当の病のない状態、無の心境というのは、何ものにも心がとらわれず病が起ころうが起こるまいが超然として生活することであるが、このような状態に初めからはなれないので初重・後重という段階を踏むのであるとする。そして、ここで重要

なことは「初重の心持を修行して修行積りぬれば」とあるように、初重を充分修行する、何度もくり返せ、といていることである。つまり、一度や二度の見性体験では真の無にはいたれないとし、その継続の必要性を述べている。その結果として、最終的に自然のままの姿がそのまま何事にも心のとらわれない悟りの境地に至るのであり、その状態を後重という言葉で表しているのである。

このように、武芸者たちは、武術における心の問題は心の表層、つまり意識内では解決できないということをも身をもって知り、心の奥深くに広がる無意識を開発し、それを取り込むことによって己の心を深化させ生死、勝敗、自他などの全ての対立関係を克服しようとしたのである。

それでは、最後にこのようにして至った悟りの境地とは具体的にどのような心境なのであろうか、また悟りを得た人にとって世界はどのように見えるのであろうか。その辺りのところを少し哲学的に考えてみよう。

『兵法家伝書』には、悟りの境地について禅者の言葉を借りて言い表した記述が随所にみられる。

例えば、「平常心」について、

太刀つかふも、馬にのるも、太刀つかはず、馬のらず、物かゝず、琴ひかず、一切やめて、何もなす事なき常の心にて、よろづをする時、よろづの事、難なくするすとゆく也。道とて何にても、一筋是ぞとて胸にをかば、道にあらず。胸に何事もなき人が道者也。胸には何事もなくして、又何事成共なせば、やすやすと成る也。鏡の常にすんで、何のかたちもなき故に、むかふ物のかたち、何にてもうつりて明らかなるがごとし。道者の胸の内は、鏡のごとくして、何もなくて明らかなる故に、無心にして一切の事一つもかく事なし。是只平常心也⁴⁰⁾。

と記されている。つまり、道とは物事を一筋に思うことではなく心は何もない状態、外界の事物や刺激に対しての志向性がない状態であり、そのような心境になれば外界の事物は全て心に透明に映しだされるというのである。そして、これこそが真の平常心なのである。

これは、まさにユングの言う無意識の中の「自己」、言い換えれば絶対無分節の世界⁴¹⁾、混沌の中に身をおいた後に再びみた新たな世界である。これはどういうことかという、われわれが暮らし

ている日常経験的世界、意識の世界は、全て言葉によっていわば自動的・無自覚的に分節された世界である。したがって、目の前にある太刀は絶対的に太刀であり、身体は身体でしかありえず、目に映る全ての事物は絶対的・本質的なものである。このような世界では、当然、われわれ(自我)は、外界にある事物に対して意識する、すなわちわれわれの心は方向性を持つことになり、必然的にこだわりが生じる。

それに対して、禅や剣術の型の修練といった瞑想修行によって無意識の世界を経験するという事は、混沌の中に身を据えることになる。この混沌とは、言葉によって分節される以前の世界を意味し、そこには日常経験されるような秩序だった世界はなく、絶対無分節の世界、無である。(実は、禅などでいう無とは、何もないということではなく、全ての事物が分節されていないという意味であり、この絶対無分節のことを意味するのである。)そして、この絶対無分節の世界、無を経験した後再び経験世界に戻った時、そこには新たに秩序だてられ分節された世界、質的に全く違った世界が展開される。それは、

無化された花がまた花として蘇る。だが、また花としてといっても、花の「本質」を取り戻して、という意味ではない。あくまで無「本質」的に、である。だから、新しく秩序付けられたこの世界において、すべての事物は互いに区別されつつも、しかも「本質」的に固定されず、互いに透明である。「花」は「花」でありながら「鳥」に融入し、「鳥」は「鳥」でありながら「花」に融入する⁴²⁾。

という、それはすぐれて絶対的・本質的な世界ではなく、いわば仮の姿としての世界である。元々絶対的な世界などというものは始めから存在しないのであり、それは人間が作りだした虚空に過ぎず、この世のすべては相対的なある一つの次元から捉えた世界なのである。このことを体認するために、外界を離れ内的世界を探索するだけでなく、そこからもう一度外界の事物に対して自己を開くということが重要なのである。

このような世界観について『兵法家伝書』でも、「木人花鳥に対するが如し⁴³⁾」「摩拏羅尊者の偈似云く、心は万境以随つて転ず、転処実(まこと)に能く幽(か)なり⁴⁴⁾。」など禅者の言葉をかりて説明しており、その境地を極意と捉えている。

武芸者たちの心の問題のあくなき探求は、まさにこの絶対無分節の世界を体験し新たな世界観を持つことにあったのである。なぜならば、絶対無分節を通じて見た世界は、敵も我も、生も死もひとつの仮の姿であるということになり、すべての心理的問題は一瞬にして消滅するからである。

5. 心身の統一としての「無刀」(おわりにかえて)

新陰柳生流『兵法家伝書』を中心に剣術における心の問題について若干の考察を加えてきたが、武芸者たちは、積極的な心的変容のための修行を行い、その「悟り」の境地ではわれわれが経験したことの無い全く別の世界を開いていたのであり、それはたゆまぬ心身の鍛練によるものであった。

そこで、本稿の最後に剣術の「悟り」の一つの究極的な姿として新陰柳生流の極意とされる「無刀」を取り上げ、そこにみられる心身の統一を述べ終りとしてみたい。

本論で述べてきたように剣術の心の問題は、その剣技をぬきには語れない。なぜならば、武術は身体を通じての対立関係で成り立っており、とりあえずは太刀を持つにしろ、素手にしろ自己の身体を駆使し物理的手段によって相手の身体を制圧しようとするところから始まるからである。したがって、『兵法家伝書』で「兵法には、此心まつすぐにして身手足にかなはざればならざるわざなり⁴⁵⁾」と述べているように、心の問題だけでは決して解決できないものがそこにはあるのである。

「無刀」は、一般的に言って相手の太刀を自分の素手で奪い、その太刀で相手を倒すことである。「無刀之巻」に、

敵の太刀と我手としあふ分別すべきにや。さあれば、敵の刀はわが身より外へゆきこして、われは敵の太刀の柄の下になりて、ひらきて太刀をおさふべき心あてなるべきにや。時にあたって、一様にかたまるべからず。いづれにても、身によりそはずば、とられまじき也⁴⁶⁾。

とある。このように、相手の手元の真下に入り込む、相手の身に寄り添うといった極端な間の詰め方、入り方は、至難の技である。これを実現するには、本論でみてきたような手利剣(相手の「機」を見極める)、水月(すばやく身を入れるための心身の働き)などの、技と心の精密で不可分な関係

が最高度の状態で発揮されなければならないであろう。さらに、このような技と心の関係を生死という極限状態で発揮するには、常に自分の心境、つまり己の見る世界が透明な世界（絶対無分節の世界を経験して再び見た相対的に分節された世界）でなければならないのである。このように考えれば、「無刀」は心身の究極的な統一によってのみ行え得る神技といえよう。

そして、真にこのような状態を得た者にとっては、もはや「無刀取り」は、

無刀は、と（捕）る用にてもなし、人をきらんにてもなし。敵から是非きらんとせば、取るべき也⁴⁷⁾。

というように、策略を越えた無心の境地で行われ、その場の状況に自然に、しかも瞬間的・同時的に対応するという状況になる。つまり、積極的な行為を否定し無為自然に帰するのである。そして、彼は、ついに自然の理にしたがった融通無碍な姿となり、相手と立ち合った時、「一目にらみたらば、その眼ぎしに心をとられて、太刀をぬく手をわすれて、たゞあるべし⁴⁸⁾。」というように実際に切り合う前に相手の心身の自由を奪い取ってしまうことのできる「大機大用の人⁴⁹⁾」となる。つまり、精緻な理合に基づいた技の修練を通じて得た究極的な境地、心身の状態というものは、技を離れ理合を離れて、しかも相手に強大な力として働きかけることになる。しかし、もしかするとそこには、われわれ一般人には認知できない、より高次な何らかの技、理合というものがあるのかもしれない。

また、「大機大用の人」は、「何事をいふも、何事をするも皆道理にかなふて理に通ずる⁵⁰⁾」人で、武芸に限らず全ての道理に通じた人を意味するのであり、このような境地を体得したところに、武芸が真に道として実現された姿があるといえよう。

この辺りのことは、これからの研究に期したい。

— 註及び引用文献 —

- (1) 中林信二「武道の『精神性』に関する一考察」『武道論考』中林信二先生遺作集刊行会 p.p. 200~206 参照 1988年。
- (2) 渡辺一郎「兵法伝書形成についての一試論」『近世芸道論』岩波書店 1972年など。
- (3) 中林信二「『兵法家伝書』の思想に関する一考察」雑誌『武道学研究』第4巻第1号。
- (4) 源了圓『文化と人間形成』第一法規 p.p. 87~115 1983年。
- (5) 柳生宗矩 渡辺一郎校注『兵法家伝書』岩波書店 p.p. 176 1985年。
- (6) 同前 p. 176~183 参照。
- (7) 同前 p.p. 19~20。
- (8) 「夫佳兵者。不祥之器。物或悪之。故有道者不處。君子居則貴左。用兵則貴右。兵者。不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡為上。勝而不美」福永光司『老子』上 第31章 朝日新聞社 p. 223 1985年。
- (9) 前掲書(5) p. 20。
- (10) 天人合一論は老莊思想、儒学思想、仏教などほとんどの東洋思想に見られる宇宙観である。
- (11) 下川潮『剣道の発達』第一書房 p. 14 1984年。なお、この「天道」は、特に「てんとう」と読む場合、「おてんとうさま」というように、太陽崇拜を意味する。「天道神」は、日神と大日如来の両部習合思想から、太陽を神格化したものである。(広辞苑)
- (12) 前掲書(5) p. 20。
- (13) 同前 p. 21。
- (14) 富永半次郎「剣道に於ける道」『近代剣道名著大系』第14巻 同朋舎出版 p.p. 14~22 参照 1986年。
- (15) 同前 p. 17。
- (16) 前掲書(5) p.p. 32~33。
- (17) 同前 p.p. 35~37
- (18) 前掲書(4)参照。
- (19) 前掲書(5) p.p. 75~76。
- (20) 同前 p.p. 107~108。
- (21) これを、「機前」という。同前 p. 34 参照。
- (22) 同前 p. 76。
- (23) 同前 p.p. 76~77。
- (24) 同前 p. 69。
- (25) 今村嘉雄『日本武道大系』第1巻 同朋舎出版 p. 176 1982年。
- (26) 前掲書(5) p.p. 80~82。
- (27) 同前 p. 79。
- (28) 同前 p. 65。
- (29) 同前 p.p. 66~68。
- (30) 同前 p.p. 87~88。
- (31) 同前 p. 77。
- (32) 同前 p. 51。
- (33) 前掲書(25)p. 281。
- (34) 河合隼雄『ユング心理学入門』培風館 第5章、9章 参照 1984年。
- (35) 前掲書(5) p.p. 52~53。
- (36) C・G・ユング『東洋的瞑想の心理学』創元社 p. 197 1984年。

- 197 1984年。
- (37) 秋山さと子『悟りの分析 ユング心理学との接点』朝日出版社 p. 177 1983年。
- (38) 前掲書(5) p. 114。
- (39) 同前 p.p. 53~55。
- (40) 同前 p.p. 56~57。
- (41) 「絶対無分節」という語は、井筒俊彦氏の論による。『意識と本質』岩波書店 参照 1984年。
- (42) 同前 p. 121。
- (43) 前掲書(5) p. 58。
- (44) 同前 p. 109。
- (45) 同前 p. 92。
- (46) 同前 p. 101。
- (47) 同前 p. 100。
- (48) 同前 p. 105。
- (49) 同前 p. 105。
- (50) 同前 p. 103。