

博士論文

柳生新陰流の総合的研究

— 心法と技法の統一を中心として —

平成10年度

加藤 純一

筑波大学

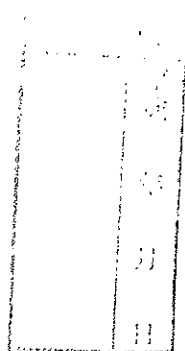
目次

柳生新陰流の総合的研究

— 心法と技法の統一を中心として —

目白大学人文学部 助教授

加藤 純一



目 次

目次	1
序章	
一 本研究の目的及び意義	4
二 研究対象・時代設定	6
三 本研究の方法と仮説	8
四 先行研究	10
五 文献資料について	12
一章 兵法思想の「習」にみる事理の統一	
序	18
一節 『兵法家伝書』の構成と「進履橋」	19
一 柳生宗矩の人物像	20
二 沢庵宗彭とその思想背景	22
三 『不動智神妙録』の影響	25
四 『兵法家伝書』の構成	28
五 「進履橋」の由来と心法論の提起	30
二節 殺人刀思想の提起	36
三節 修学と致知格物	42
四節 気論	47
一 心と気	47
二 機前	52
三 去病 — 心の病を去る —	56
五節 心論	62
一 常の心	62
二 心の至極 — 放心心を具す —	66
六節 懸待表裏における理と事	75
一 表裏 — 実践的理論の確立 —	75

二 懸待 — 心と身の連関 —	79
七節 習	87
一 柳生新陰流の「習」の意味	87
二 懸待の「習」	91
八節 型と「習」の相関	100
一 「習」にみられる事理の統一	100
二 「十文字」にみる心・技の連関性	106
結語	111

二章 立相における心と身 — 「捧心」を読む —

序	116
一節 手字種利剣	117
一 観・見の目付	117
二 有無の拍子	121
二節 柳生新陰流の「神」	126
一 神・妙の論理	127
二 神の位置づけ	130
三 神妙剣	135
三節 場の理論	144
一 水月における心身の相関	144
二 立相での心の所在	147
三 「兵法の水月」の釈	152
四節 「身」観	160
一 立相における身作り	160
二 相手の身による意図の把握	166
五節 捧心への階梯	177
一 一去	177
二 空の心持	179
三 捧心	182
結語	187

三章 心身の統一

序	191
一節 長岡房成の人物観	192
二節 無刀の理念と実践	198
三節 機の特異性と普遍性	208
四節 転論	216
一 「心随萬境転」の釈	216
二 転論	221
三 「是非裏薦取」の境位	223
五節 截相における心身の統一 —— 神の儒学的解釈から ——	229
結語	236
参考資料	239

四章 柳生新陰流の型 —— 江戸柳生新陰流の型の体系 ——

序	247
一節 介者剣術期の型	249
一 上泉秀綱の型	250
二 柳生宗厳「印可状」にみる型	254
三 目録にみる柳生宗厳の型	257
二節 江戸柳生家の型の確立	265
三節 型の展開とその変容	274
一 江戸柳生宗家から展じた型	275
二 型の実践的側面の変容	283
結語	304
終章	307
文献目録	316

序 章

一 本研究の目的及び意義

理之修行、事之修行、と申す事の候。理とは右に申上候如く、至りては何も取あはず、唯一心の捨やうにて候。段々右に書付け候如くにて候。然れども、事の修行を不_レ仕候えば、道理ばかり胸に有りて、身も手も不_レ働候。事之修行と申し候は、貴殿の兵法にてなれば、身構の五箇の一字の、さまざま習事にて候。理を知りても、事の自由に働かねばならず候。身に持つ太刀の取まはし能く候ても、理の極り候所の^く闇く候ては、相成間敷候。事理の二つは、車の輪の如くなるべく候。

これは天正元年に生を受け、一^{いっとう}凍^{じょうてい}紹^{じょうてい}滴^{てい}（古鏡禪師）に師事して禅を極めた禅僧沢庵宗彭が、徳川家兵法師範役の任にあった柳生但馬守宗矩に宛てて著した「兵法」論である「無明住地煩惱」から始まる『不動智神妙録』の一節である。

千変万化する諸事象のなかで己の心の止まる状態を忌み嫌い、「一心の捨てよう」に帰せとする。しかし事の修行を疎かにし道理が先行すると刀を持った身は働かず不自由になると戒め、「身構の五箇」「さまざまな習事」を修養、体得することを促す。事（技）と理（道理）に明るくなること、則ち車の両輪の如く両の均衡が保持された所謂「事理の一致」が肝要とするこの一節は、禅者の主唱する心身一如の境位を対峙する截相の場に置き換えて兵法者の心身論を説いたものと理解できる。

ところで、この引用においては「一心の捨てよう」と説く心のあり方、則ち理の修行と、「身構の五箇」「さまざまな習事」のような「身に持つ太刀の取りまはし」をよくするための「事」の修行を併せ行うことが「車の輪」の境地、事と理が融合された世界に至る道と理解できる。かかる「兵法」における身心論的思想の基本は、仏教、儒教や兵法家の思想等の受容過程を経て武家社会にも浸透し、兵学書のような形で多くの学者が説くところである。但し、この場合の文は学問一般から己の心の在り方まで広義に捉えられ、武もまた軍法から両者相對峙する時の個人の技までが包含される。儒教においてはこの文と武は二律背反的に把握された上でその統一を論じ、仏教、特に華嚴經の影響を受けた諸派においては、その両者が融合された時に華嚴經に観られる事理一致なる世界が眼前に現れるとしている。

しかし、一方では心身一如、あるいは文武不岐のような言葉で表されるように、芸道に携わる側からすれば、心や観念の世界の理と身体を媒介とする事の世界は一如的であり、二にして一、一にして二といった、相即不離、不可分的に捉える傾向が見られる。それは「日を重ね年月をかさね、稽古をするに従ひ、後は身の構も太刀の取様も、皆心のなくなりて、唯最初の、何もしらず習はぬ時の、心の様になる也」と沢庵が語る境地であり、心身一元論的な境地ともいえよう。この不可分の境地は芸道特有のものといっても過言ではない。特に武道においては、勝負の場、截相いの場は即、己の生死を分ける場であり、電光石火に勝敗を分け、間に髪を入れる程の躊躇も許されない、決して観念が先行する世界ではない。同じ芸の道でも己の命を負う分、他の諸芸道より峻厳に把握していたと考えられる。

そして、そのような状況下においては事・理は融合させるものではなく、必然的に融合されるものという認識構造が働き、「事之修行」のなかに「理之修行」が包摂され、理は事の上のみ、あるいは事のなかに包含され、あくまでも現象として現れる事の窮極に理が内在するとする、事・理の不可分の「奇妙ふしぎ」の世界、あるいは「技芸」ないし「技芸の道」と称される世界に連なりをみせる技法と心法の総合的統一のなかに成就し、発現され得る「一種微妙の道念」の境地のようなものが、日本人の道の世界に対する見方を構築していたものと考えられる⁽¹⁾。

筆者が本論文で明らかにしようとする対象は、まさにここにいう道の世界である。近世武芸の道には、兵法の理の特殊性をも超え出たところに道として昇華され、その先達が求道した道の境地における思想性の究明こそが、近世日本人の形成した文化的な活動の歴史を紐解くものであり、そこにおける事・理不可分の精神性を明らかにすることは極めて重要な思想史的意義を有すると考える。

従来 of 武道論研究においては、近世、近代、現代を通して武芸（武道）の技術史的側面と思想史的側面を二分してその内容を考察する傾向があり、武芸（武道）を一つの総体として全体的、系統的に捉えた専論的研究はほとんど稀であった。しかし、近年日本思想史・精神史の立場からこの方面の研究が見られるようになり、特に高橋進博士の武芸書における思想体系化の試みは、我々武道論関係者に新たな研究の方策を提示したばかりではなく、武芸（武道）における技術、思想の不可分とその統一的考察の重要性を促した研究として位置づけられる⁽²⁾。

学際的な研究を奨励する今日においては、あらゆる分野からの研究が必要とされ、逆に

武道論関係者の他領域での研究も必要となつてこよう。そうした相互の交流が、今まで論ぜられなかった武家社会組織のイデオロギー、帯刀する個々人の主体における心のあり方、対峙する時の非言語ノンバーバルコミュニケーション等の問題を必然的に省みるようにさせるものと考ええる。

それ故に、武道論研究も技術史や思想史といった一側面的研究に終始することなく、武芸（武道、武士道を含む）思想という一つの思想体系として、全体的、系統的に掌握する必要性があるものとする。

以上の点を踏まえた上で、本研究では武道論研究において既に考察されてきた流派、伝書類を取り上げ、そこに見られる兵法論の読解を通して、事・理不可分に捉えられる心法と技法の相即^(三)の下に兵法理論が確立されており、さらにそれが一つの武芸思想として体系化されていたことを論証する。

二 研究対象・時代設定

本論で取り扱う流派並びに武芸伝書は、上泉秀綱^(四)によって創始された新陰流を柳生宗厳が継承した柳生の新陰流（以下、柳生新陰流とする）であり、宗厳の五男柳生宗矩が寛永九年（一六三一）に著した柳生新陰流の兵法書『兵法家伝書』である。上泉秀綱は上州の出身で、永正五年（一五〇八）義綱の次男として出生した。天正十年（一五八二）享年七五歳で没するまで剣一筋に生き、その間その実力を高く評価され、北条家師範役、古河公方兵法師範役等の役職を歴任した。上泉の名声が敷衍した背景には、近世剣術流派の三源流と称される陰流、念流、新当流を修学し、特に愛洲移香の陰流の影響を多大に受け、天文年間に「新の陰流」としての新陰流を創始したことにある。この上泉の門弟の一人が柳生宗厳である。宗厳は永禄八年（一五六五）に「一国一人」の印可を受けて独立、翌永禄九年に『影目録』四巻を授けられている。本研究の対象は、上泉秀綱から印可を授受された、永禄八年以降展開された柳生新陰流が主となる。

ここで流派の名称について確認しておく。宗厳以来の当流は、その後、江戸柳生家と尾張柳生家に分かれ、それぞれにおいて独自の発展を遂げる。特に尾張柳生家は今日までその道統を継承し、第一五代柳生延春厳道氏が受け継いでいる。氏の尊父故柳生厳長の著作には新陰流の名称が用いられ、代々の道統もその呼称を書き記している。これは流祖を上

泉秀綱とし、その新陰流を正伝したのは唯一柳生家とする立場にあり、それが徹底して伝書類に認められたためである。同様に江戸柳生家における資料を見ても、宗家から派生した流派に「柳生流」といった名称も見られるが、江戸宗家に伝わる資料では「新陰流」の呼称が用いられている。したがって、このような史実に従えば、宗厳以降の柳生家においても「新陰流」の呼称を用いるべきところではあるが、宗厳以外の上泉の門弟も同様に「新陰流」の名称を用いていること、それらと便宜上区別する必要性があること、そして近年柳生延春氏が柳生新陰流という呼称を用いるようになったことに鑑み、柳生宗厳が継承した流派を「柳生新陰流」と表記することにした^(五)。他家に継承された「新陰流」を扱う場合においても、それを継承した家の名、あるいはそれに準じた呼称と合わせ、例えば、狭川新陰流、タイ捨新陰流のように表記することにし、「新陰流」とのみ表した場合は上泉秀綱創始時の新陰流を意味するものとした。

江戸柳生と尾張柳生のそれぞれの起点については、尾張柳生は宗厳が孫の柳生利厳に慶長八年（一六〇三）に『新陰流兵法目録事』並びに『新陰流截相口伝書事』を授けた時点を以て、一方の江戸柳生については次の二つが考えられる。一つは徳川家康が宗厳に誓紙を入れた文禄三年（一五九四）で、徳川家と柳生家との交流の始まりを以て見るか、二つは宗矩が二代将軍秀忠の兵法師範役の任に就いた慶長六年（一六〇一）で、将軍家兵法師範役の任という実質的な活動を以て見るかである。本研究では、宗厳が宗矩に目録印可を授けていない事実を重視し、宗矩が徳川家との関係の中から独自の江戸柳生新陰流を築いたとする立場をとる故に、後者の慶長六年をその起点とする。

この江戸柳生家の初代、柳生宗矩が柳生新陰流の兵法論として集大成したのが『兵法家伝書』である。この兵法伝書における心法と技法の相即を明確にするには、同書の読解だけでは不十分である。そのために、他の武術書を以て補完する場合もあることを付言しておく。また、柳生新陰流は剣術を中心とする流派であることから、対象となる伝書は武術書の中の剣術が中心となる。但し、中世末期から勃興した武術流派は弓や槍、体術を包含した総合武術として成立している場合が多く、新陰流にもその影響は見られる。柳生新陰流においても、例えば宗矩の伝書には「外物の事」のように剣（刀）以外の武器に対する「習」^{からい}が記されているものもある。しかし、根幹をなすものはやはり剣技であり剣の理法と考えられるため、主として剣術伝書類を中心に用い、必要に応じて「外の物」のような「習」の伝書を用いることにする。

次に時代設定であるが、本来であれば柳生宗厳が上泉秀綱から新陰流を継承した永禄八

年をはじめりとすべきではあるが、上泉秀綱の兵法理念が柳生新陰流に及ぼした影響や、型の継承形態を考察する必要性があることから、新陰流が創始された天文三年をはじめりとする。おわりは江戸家と尾張家とで若干異なる。江戸柳生は第四代柳生宗在むねありから分流した流派を確認することができるので、この宗在の没する貞享四年（一六八七）までとする。但し、技術史的、思想史的に見た場合、第二代柳生三厳みつよしまでの伝書類にその特徴を窺うことができ、それ以降は際立った特色を窺うことができないことから、実質的には三厳の没する慶安三年（一六五〇）までとする。また、尾張柳生家は第五代柳生厳延としのぶ以降衰退期を迎えるが、第九代厳久としひさの兵法補佐役の任にあった長岡房成ながおかふさしげの中興により建て直しが図られ、尾張柳生の再集大成が行われる。それ以降は長岡房成の兵法論を踏襲していると思なされるので、長岡房成の没した嘉永二年（一八四九）までを尾張柳生家の対象範囲とする。但し、『兵法家伝書』を補完する場合、尾張柳生では長岡房成の伝書が中心となることを予め断っておく。

三 本研究の方法と仮説

武芸における精神性を論ずる場合、次の二つに大別される^(*)。一つは倫理・道徳的精神性とでもいうべき、個人を超えて民族や社会の精神としての規範や秩序、人間としてあるべき姿を明らかにする立場で、武徳や武士道といった概念が包摂されるもの、二つは芸道的、求道的精神性という、武芸（武道）の技の錬磨や心の修養といった武芸そのものに関わる心法、技法あるいはその融合といったものを明らかにする立場である。本論文で考究すべきは、後者の視点に立脚した精神性であることはいうまでもない。

本論文の研究の方法は、『兵法家伝書』の正確な読み込み、解釈を基底に置き、そこから武芸（武道）の思想的体系を導き出すことになる。多くの武芸書では、その流派特有の理りや心法を「習」として表し、修学者はその「習」を通じて理法を認識する。また、この「習」を実践化、具現化して修学者に体得させる方法として、「型」の稽古がある。この型稽古も流派によって異なり、その差異が各流派固有の事じ——技法として認知される。武芸では理のみ修得では実践としての事が追いつかず、また、実践としての事じのみの追求では法則性に欠け、その奥義や必勝を手中に納めることは難しい。この事理の相関関係を明確にすることこは、日本固有の精神性にたった武芸思想を明らめるものとして意義を有すると

考える。ここに、法則としての武芸の理法が截相という特殊空間（場）で発露される技法とどのように相即していくのか、別言すれば武芸における心法と技法はどのように相即し統一されるのか、といったことが武芸伝書の解読を通じて明らかにされる必要がある。そして、その根底には事理は二元論的把握されるのではなく、不可分的な把握が当然なされなければならない。

ところで、本論では以上のようなことを明らかにしていく過程において、「対他的な自己」と「対己的な自己」という二項対立を用いる。ここでいう「自己」とは、心身の両面を兼ね備えた、身体性あるいは精神性のみを強調した、概念としてのみ存在するものではなく、両者の統一ないし融合された、有機体としての「我」を意味している。武芸における心身の統一は、禪者が説く単純な「心身一如」論的なものではないとされる⁽⁴⁷⁾。それは、身体と技術の訓練の窮みにおいて、無心の境地に達する心の工夫をその芸の極所と考え、その階梯では心身の逆対応的構造を有し、坐禅での心身関係と異なる展開を示すところでも明らかである⁽⁴⁸⁾。源了圓氏が指摘するように、武芸もその最終の段階では禪の心法と相通ずる心法を説かざるを得ない⁽⁴⁹⁾状況にあることは揺るがし難いところではあるが、その階梯は武芸特有であり、十分に論及される価値があるといえる。そこで本論では、截相という相手と対峙し生死を決する特殊な場において、相手の動き・働きを認知しながらそれに従った働きをする「自己」を「対他的な自己」と称し、そのような特殊状況をも克服した上での「心身一如」的自己を「対己的な自己」と称すことにした⁽⁴⁹⁾。先の源了圓氏の言を待たなくとも、この「対他的自己」は修養・修行という実践的修練を通して「対己的自己」に帰されることはいうまでもない。

以上のような研究方法をもとに、本論文では次のような仮説体系を提示する。則ち、柳生新陰流においては

- ・ 事理は二にして一、一にして二といった不可分的な把握がなされている。
- ・ 心法と技法は相即し、統一される。
- ・ 『兵法家伝書』は一つの思想体系を有している。
- ・ 武芸の型の継承形態は家元的拘束を見ない。

ということがいえる。この四点を本論の全体仮説とし、これを証明すべく以下のような下位仮説を各章毎に設ける。尚、先の全体仮説四点は各章に対応はしていない。

第一（一章）：『兵法家伝書』において武芸思想の「習」は事・理の二元論的把握はされ

ず、実践による事理の統一がある。

第二（二章）：相手の心身の動き、働きを読むためには、己の身と心の一致を前提として
いる。

第三（三章）：截相の場という非拘束的な状況下においても、己が主導権を握ることがで
きる事理一致の境地が存在する。

第四（四章）：柳生新陰流の型は家において連続せず、他流派同様、「非連続の連続」の
呈を示している。

以上のような仮説体系にもとづき、論証をすすめていく。終章では、当然のことながら
これら下位仮説に支えられ、全体仮説がどのように証明されたかを述べ、本論文の意義が
どのように実現されたかを明らかにする。

四 先行研究

『兵法家伝書』の読解をもとに、柳生宗矩の兵法観、並びに柳生新陰流の技法ないし心
法を分析した研究には下記のものがある。

①前林清和・渡辺一郎「剣道修行過程における心的変容についての一考察 一主として『
兵法家伝書』よりみたる一」、筑波大学体育科学系紀要第一一巻、一九八八年、一七五
～一八六頁。

『兵法家伝書』に展開する心法論を体系的に捉え、特に深層心理学的に考察している。
『兵法家伝書』は沢庵宗彭の影響を受けず、校正程度のものでしかないとする渡辺一郎氏
の説に立脚しているため、禅や儒学的な思想背景については触れられていない。また、柳
生新陰流の技法と心法との相即についても触れられていない。

②中林信二「『兵法家伝書』の思想に関する一考察」『武道学研究』第四巻第一号。

『兵法家伝書』に用いられている専門用語の思想的背景を中心に論じたものである。『
兵法家伝書』の内容に踏み込んだ研究の初期のものとして位置づけられ、示唆に富む。基
本的にはその出典を明示する段階に留まり、思想史的な読み込みや解釈はなされていない。
武芸書に見られる思想的側面の基礎研究として評価できる。

③今村嘉雄『柳生一族 一新陰流の系譜』、新人物往来社、一九七一年、一八八～二〇八頁。

『兵法家伝書』の先駆的研究書。沢庵宗彭『不動智神妙録』との比較から検討され、『兵法家伝書』は沢庵の影響を受けて成立したことを述べてる。比較論に終始しているため、柳生新陰流の心法、技法に踏み込んだ考察はされていない。

④大森宣昌『武術伝書の研究』、他人館、一九九一年、四七～八一頁。

前掲③の今村氏の研究方法を踏襲し、特に仏教との関連で詳細に分析を行っている。しかし、体系的な把握というよりは分節的な考察である。『兵法家伝書』を構成する「殺人刀 上」「活人剣 下」の両者には連関性がないとする点には疑問があり、事と理の関係については不鮮明な点が多い。ただし、『兵法家伝書』の仏教的影響を明確にしている点は、他書に見られない独自性があり、評価できる。

⑤酒井利信「新陰柳生流における刀剣観に関する一考察」『倫理学』第九号、倫理学研究会、一九九一年、五七～六六頁。

刀剣思想より『兵法家伝書』に見られる活人剣、種字種利剣、神妙剣といった専門用語を読み込み、沢庵宗彭『太阿記』との比較から、柳生宗矩が沢庵の刀剣観に影響されていたことを論証している。種字種利剣、神妙剣の解釈には異論があろう。

⑥江川義忠「柳生新陰流『兵法家伝書』に弁証法を探る」『大崎文藝』2号大崎文藝刊行会、一九九三年、一～一六頁。

『兵法家伝書』のうち、「殺人刀 上」並びに「活人剣 下」に展開する兵法者の勝負に際しての精神のあり方に関わる諸説のなかから弁証法的理論にかなったものを抽出したものである。弁証法というヨーロッパ哲学をして「発展」「流動性」「矛盾の統一」といったカテゴリーから宗矩の思想形成を明確にしたところに独自性がある。

また『兵法家伝書』の直接的な研究ではないが、日本文化史の立場から『兵法家伝書』を用いて、心法、技法の問題を掘り下げた研究に、次の二つがある。

⑦ 源了圓『文化と人間形成』教育学体系Ⅰ、第一法規、九〇～一一九頁（「剣法論に示された心・技・体のとらえ方と教育の型」）、一九八三年。

「剣法論」が成立した近世前期の武芸書の解説（『兵法家伝書』、宮本武蔵『五輪書』、古藤田俊定『一刀斎先生剣法書』、針谷一雲『剣法夕雲先生相伝』、佚斎樗山『天狗芸術論』、沢庵宗彭『不動智神妙録』）を通して、剣法論における心法の問題を明らかにしたものである。『兵法家伝書』に関する論考では、「手字種利剣」に纏わる目付から相手の動き、働きを洞察する「心」のあり方を明らかにし、それにより得た「心の絶対自由」（「無心」「本心」「平常心」のと表されている）こそが剣法の修練を積んだぎりぎりの世界で必要とされることを説いている。本論のように『兵法家伝書』の直接的な解説ではないが、文化史的な立場からの研究ということで、新たな切り口を呈している。

⑧ 渡辺一郎「兵法伝書形成についての一試論」『近世芸道論』日本思想体系、岩波書店、一九七二年。

『兵法家伝書』が成立するにあたっての経緯を詳細に分析。今村嘉雄氏の、『兵法家伝書』は沢庵『不動智神妙録』の影響を受けて成立したとする立場に反論し、新たな資料を提示したうえで、沢庵の校正を受けた程度で影響はないとしている。『兵法家伝書』の内容に関する研究ではないため、本論の性格とは一致しない。

以上八つの研究は、『兵法家伝書』を構成する「殺人刀 上」「活人剣 下」は本質的な相違はないとする立場にあり、またその全体像を掌握しようとするものではない。この他、近世武芸思想を論じるもののなかに『兵法家伝書』が引用される場合もあるが、本論文のような方法論により、思想体系として事理不可分、心法・技法の相即を解き明かした研究ではない。尚、筆者の知る限り本論文の目的と同じくするものは見当たらない。

五 文献資料について

ここでは、本論文で用いるテキスト並びに資料（原書）の書誌学的な価値について確認しておく。本論で用いるテキストは、渡辺一郎氏が江戸柳生家に伝わる三冊本を底本として校注したもの（『近世芸道論』岩波書店、一九七二年、三〇一～三四三頁所収）を用いた。また、必要に応じて天理大学図書館所蔵の小城鍋島家本、現在筑波大学図書館所蔵で

小城鍋島家本の副本、『日本武道大系』に複製収録されている細川家本のそれぞれのオリジナルを複製したものを用いることとした。尚、各伝本に関しては一章で述べる。

本論では次の六点の原書を用いる。

- ①長岡房成『刀金録・本原篇』、柳生延春氏所蔵
- ②長岡房成『刀金録・教習篇』、柳生延春氏所蔵
- ③長岡房成『刀金録・勢法篇』、柳生延春氏所蔵
- ④長岡房成『新陰流兵法外伝』、柳生延春氏所蔵
- ⑤長岡房成『新陰流兵法口伝書外伝』、柳生延春氏所蔵
- ⑥柳生十兵衛三厳『剣道極意』、松田家文書、全日本剣道連盟所蔵

①～③は『刀金録』という一つのシリーズをなしている。縦一七センチ、横二一センチ、和紙を綴じたもので、漢文で記されている。それぞれの内題は「剣金録」、「新陰流兵法外傳刀金録」「刀法録勢法篇」となっている。制作年月は「本原篇」の巻末に「文政十二巳丑十一月望 長岡房成自書」とあるが、他篇には「長岡房成自書」とのみあり制作年月は記されていない。房成は天保八年（一八三七）に④の『刀金録・勢法篇』を編集した『新陰流兵法口伝書外伝』を著しているので、「教習篇」「勢法篇」は文政一二年（一八二九）から天保八年の間に著されたと考えられる。表題にある「金」の字は「ほう」と読ませる陰字で「法」の当て字と考えられる。「△」は物事を寄り集めるという意が包含されていることから「正」と組み合わせて「正しいとされる全ての物・事を集積する」という意を有し、「刀金録」で真実の刀法の全てを集積した文書という意を表したものとする。

「本原篇」は流祖上泉秀綱以来の道統に関すること、並びに老儒の語句や禅の偈文を引用しての房成の兵法思想が述べられている。「教習篇」は柳生新陰流の古今の教習課程、操刀法、身体操法等が述べられている。「勢法篇」は上泉以来の柳生新陰流の型を集大成したものと、房成が考案した「試合勢法」約二百本の使い方が具体的に記載されている。長岡房成は衰退していた尾張柳生の中興に努めた人物である。武道の変遷史からすると、当時は一刀流の一部の流派から派生したしない打ち剣術が主流となる時期でもあり、そのようななか、流派の再建と共にしない打ち剣術に対抗した型剣術の復興に努めた成果を著した書といえる。この書は、昭和六二年（一九八七）に尾張柳生家を継承している柳生延春氏のご厚意により複写させていただいた。「教習篇」は拙稿「長岡房成の勢法観について一『刀金録・教習篇』に見られる教習課程を中心に一」^(一)において、「勢法篇」は「尾張藩新陰柳生流の勢法について」^(二)においてそれぞれ紹介している。

④⑤は房成の「外伝書」シリーズうちの二つである。縦一センチ、横一三センチの和綴じ本で、⑤の内表紙には「截相書外傳四」とある。④は『刀金録・勢法篇』にある房成考案の「試合勢法」を修正、清書したものと思われる。漢文体で著され、内容は勢法の使い方の解説が中心となるが、「勢法篇」より詳細ではない。本稿第三章の巻末に参考資料として「勢法篇」と対比できるよう掲載しておいた。⑤は、尾張柳生に伝わる「習」の解説書である。ここに解説されている「習」は、慶長八年に柳生宗厳が利厳に宛てた「新陰流截相口伝書事」に掲載されているものである。尾張柳生の「習」の解釈を知る上では、非常に価値のあるものと考えられる。両書は昭和六三年（一九八八）に柳生延春氏のご厚意により複写させていただいた。尚、この「外伝」は『史料柳生新陰流』下巻にも柳生鎮雄氏所蔵として所収されているが、本書とは体裁が異なる^(一)。また、尾張柳生第一三代柳生厳周の門弟であった渡辺忠成編集の『新陰流兵法截相口伝書』『新陰流兵法古式勢法之研究・続』にも所収されているが、これらも同書とは異なる^(二)。

⑥は大和松田家に伝わる書である。縦一三・五センチ、横九センチの和綴じ本で、表紙には「柳生三厳書 剣道極意 柳生十兵衛三厳筆」とある。この書が三厳直筆のものか否かは、現時点では判断できない。内容は『月之抄』と同じではあるが、芳徳寺本と比べると書式や記述の仕方も異なる。本稿では、今村氏の読み下した『月之抄』を補完する目的で、第一章六節と第二章一節の二カ所で用いた。

注

- (一) 山岡鉄舟は「武士道」（高野澄『剣禅話』所収、徳間書店）のなかで、「我が邦人に一種微妙の道念あり。神道にあらず儒道にあらず仏道にあらず、神儒仏三道融合の道念にして、中古以降専ら武門に於いて其著しきを見る」と述べている。高橋進博士はその著『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』において、真の武士道はこの「一種微妙の道念」にあると述べ、別言すればとして「日本における伝統的な『技芸』ないし『技芸の道』と称される世界に連なっているものであり、剣の道においては、技法と心法の総合的統一の世界で成就し発現され得るもの」と解説している（三頁）。
- (二) 高橋 進『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』、哲学思想論集第十五号・平成元年度、一九九〇年。
- (三) 源了圓氏によれば、心法と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、あるいは純化してゆく心の工夫のことを云う、と定義している。（「文武の芸における日本人の「心」」『現代思想 日本人の心の歴史』、青土社、一九八二、三三一頁）したがって、心法と技法の相即とは、心の工夫と技術体系として現存する技・技術とが融合し不可分としてある状態、統一的に機能している状態を意味する。

(四) 上泉は新陰流創設時には秀綱と称し、後に伊勢守信綱と改めている。本論文においては上泉秀綱で統一することとした。

(五) 渡辺一郎氏はその校注書『兵法家伝書』（岩波文庫、一九八七）の解説において「新陰柳生流」という術語を用いている。これは、新陰流を基軸とし、柳生の家においてかかる流を継承したという、分派として捉えるが故の呼称と考える。

(六) 中林信二『武道論考』、中林信二先生遺作集刊行会、一九八八年所収の「日本武道における身体論」（七頁）参照。

(七) 前掲書（三）、三三四頁にその論が展開する。尚、筆者も源了圓氏と同様の立場にあることを付言しておく。

(八) 前掲書（三）、三三九頁参照。尚、武芸における「心身の逆対応」を解き明かしたのは源了圓氏が初めてである。この「心身の逆対応」とは、身が動であれば心は静に持すとか、心を緊張させるときは身はリラックスさせよといった、截相という状況下では心身を一種の逆対応的（動——静、緊張——リラックス）に結びつけることで心身を有機的に働かそうとする構造を意味している。

(九) 前掲書（三）、三三六頁。

(十) 市川浩氏はその著『精神としての身体』（勁草書房、一九七五年）において、「対他身体」という言葉を用いている。これは「他者によって認識される私の身体」（二八頁）の意であり、本論で筆者が用いる「対他的自己」の意である、他者と対した時の自己（心身の両を含む）とは異なる。「対他的自己」や「対己的自己」といった二項対立の図式に正当性があるか否かについては、今後論議されるべきところと考えているが、筆者の知る限りではこのような二項対立によって截相の場を介した心身問題を分けて考察した研究がないことから、本論では敢えてこのような形を用いて論を展開した。

(一一) 拙稿「長岡房成の勢法観について—『刀金録・教習篇』に見られる教習課程を中心に—」、埼玉工業大学紀要、No.9、一九九一年。

(一二) 拙稿「尾張藩新陰柳生流の勢法について」『日本武道学研究』、島津書房、一九八八年。

(一三) 渡辺忠成編集『新陰流兵法截相口伝書』、転会出版部。渡辺忠成編集『新陰流兵法古式勢法之研究・続』、転会出版部。両書共に制作年月は不記。察するに、柳生厳長が講道（柳生新陰流の理念や刀法について説く勉強会）において配布した資料を元に作成したものと考えられる。原書と比較すると明らかな差異が確認できる。

(一四) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、二三四～二四三頁所収。ここには「新陰流兵法外伝書」、「長岡房成兵法論」（無題、今村氏が付記したもの）の二篇が収められている。

一章 兵法の「習」にみる 事理の統一

序

やぎゅうむねのり柳生宗矩の兵法論は、元和九年（一六二三）『兵法截相心持の事』、寛永三年（一六二六）『新陰流兵法心持』を経て、寛永九年（一六三二）に著された『兵法家伝書』に完成を見る。同書は宗矩が徳川幕府の兵法師範から総目付（行政官僚）への就任という転機に、柳生新陰流の兵法の集大成として、独自の兵法論を展開した書である。

現在、この『兵法家伝書』は四系統の伝本が確認されている。一つは江戸柳生家本で江戸柳生家に伝わるもの、二つは小城鍋島家本で、宗矩が肥前小城の藩主鍋島紀伊守元茂に授与したもの、現在は天理図書館所蔵、三つは鹿島鍋島家本で、鍋島元茂の父、信濃守勝茂の懇意により同家に伝えられたもの、四つは細川家本で、肥後熊本藩藩主細川越中守忠利に授与されたものである。

『兵法家伝書』の内容は、それぞれの伝本によって字句等、若干の差異は見られるものの、基本的には沢庵宗彭の『不動智神妙録』『太阿記』をもととし、それに兵法者としての宗矩の兵法観、並びに先行思想を受容し独自の解釈の下に武道思想として咀嚼したものと看取される。したがって、流儀性の継承という観点に立脚すれば、父やぎゅうむねよし柳生宗厳以来の教え、ないし「習」といった柳生新陰流の流儀を踏襲しているとはいいがたい向きもあり、また被伝授者であるやぎゅうみつよし柳生三厳にも継承されていない宗矩一代限りの「解釈」も散見する。これらを併せて、宗矩の独自の解釈書と見なすことに大過はない。中林が「『兵法家伝書』に現れた武道思想というものは、儒、仏、神道などの先行思想の影響を受けているが、その受け入れ方は、多分に自己流であり、必ずしも正確に受け入れているとはいえない。又、種々雑多に受け入れて、そういった諸思想の間に武道思想独自の体系をたてようとしている」⁽¹⁾と指摘しているように、独自性と表現するか自己流と解釈するかは別として、先行思想の受容の形態を詳細に把握し、そこに展開する事・理ないし心法・技法の連関性について考究することが宗矩の兵法思想を浮き彫りにすることに繋がる。

本章の構成は、一節で『兵法家伝書』の読解に際して、先ずその原作者である柳生宗矩

の人物像を明らかにし、また『兵法家伝書』作成に多大な影響を及ぼしたとされる『不動智神妙録』の作者、沢庵宗彭の思想的背景とその『不動智神妙録』の影響について論じる。続いて、『兵法家伝書』に附されている「進履橋」の概略と、本論への橋渡しとしての心法論の提起について確認する。二節以降では、『兵法家伝書』の上巻である「殺人刀」の詳細な読解に入る。二節では本巻の名辞にも見られる「殺人刀」のその思想について言及する。三節では、『大学』から引いた「致知格物」の宗矩の解釈を明らかにする。この語は柳生新陰流の「習」（修学）の意義を説く重要な鍵と考えられる。四節では、「気」について言及する。特に三項の「病気」は、下巻での展開にも関連する重要な語句となり、また気に関連する「機」と共に特に注意を要したい。五節では「心」について論じる。この節は上巻において展開される「心」に視点を置き、宗矩が抱いた兵法者の窮極の心の様態について明らかにする。六節では勝負での駆け引きに使われる「表裏」と、身心の逆対応を表す「懸待」の二つを取り上げ論じる。この二つの語句は、流祖以来「懸待表裏」として一語で表され、相手に相即して勝ちを見出す「^{まろぼし}転」の理法の根幹をなすものである。ここでは宗矩の解釈を『兵法家伝書』の内容に則して読解し、そこに展開される事と理の関係を明確にする。七節は、柳生新陰流の「習」について明らかにする。この「習」は三節で論じる「致知格物」と密接な関係にある。ここではその「習」の意義を明確にし、上節の懸待における事理について補完する。八節では前節までに明らかにした「習」と柳生新陰流の型との相関について論及し、実践としての事と理念としての理とが、型という拘束条件の枠のなかで統一的に展開していたことを明らかにする。本章の主題は、兵法の「習」に包摂される事・理が統一的に把捉されていることを論証するものである。

一節 『兵法家伝書』の構成と「進履橋」

『兵法家伝書』（以下『家伝書』とする）は「進履橋」「殺人刀 上」「活人剣 下」の三部から構成される。（「活人剣 下」には「無刀之巻」も附されている）「進履橋」は、柳生新陰流の型を表す目録と伝書の中間的な体裁をなし、本論の序的な役割を担っている。「殺人刀 上」「活人剣 下」は、主に柳生新陰流の心法、技法について詳述されたもので、体系的に綴られている。本節では、この『家伝書』の読解に着手する前段階として三部の構

成を明確にし、さらに第一部の「進履橋」に述べられる『家伝書』の序論を解説することを主とする。ところで、この『家伝書』の成立に際しては、沢庵宗彭の影響、特に『不動智神妙録』（以下『不動智』とする）の影響を受けたとする見方が強い。その実質的な影響は、本章以降において各項のなかで具体的に検討することとし、『家伝書』の読解に際しては沢庵の思想的背景を先ず明らかにし、続いて『不動智神妙録』との関係を明確にすることにする。

一 柳生宗矩の人物像

本稿では宗矩の著した『家伝書』の解説を通して、武道の精神的、思想史的側面を明らかにしようとする。ところで、思想というものがその時代やその時代に至る過程の影響を受けずに成立するとは誰も考えない。その時代の社会性や精神性が思想家に影響を及ぼし、一つの思想が生まれる。その時代の認識を完全に欠如して思想が誕生するとは考えられない以上、予めその背後の要因を把握しておくことは日本精神史ないし思想史の研究においては当然のことながら課せられる課題といえる。そこで、本項では二つの視点に絞り概観してみたい。一つは柳生新陰流を継承し、『家伝書』を著した柳生宗矩の人物像であり、二つは『家伝書』の成立に多大な影響を及ぼしたとされる沢庵宗彭の思想背景である。この二つより、『家伝書』の成立背景を鳥瞰してみようというのが本項ならびに次項の目的である⁽²⁾。

柳生宗矩は元龜二年（一五七一）に宗厳の五男として生まれ、正保三年（一六四六）七六歳でその生涯を閉じる。文禄三年（一五九四）、徳川家康が宗厳に誓紙を入れたことにより、徳川家と柳生家との交流が始まる。父宗厳に代わり家康の幕下に参列した宗矩は、関ヶ原の戦いで功績を挙げ、豊臣の旧領二千石を賜る。翌慶長六年（一六〇一）にはさらに千石の加領を受け石高を増している。同年には徳川秀忠の兵法師範役の任に就き、秀忠より誓紙が入れられている。大坂冬の陣、夏の陣を経て元和七年（一六二一）には家光の兵法師範役となり、寛永六年（一六二九）には叙爵して従五位下但馬守となる。同年には家光から誓紙が入っている。寛永九年（一六三二）九月に『兵法家伝書』を著し、その年の一二月には大監察（惣目付、後の大目付）を命じられ、三千石の加増があった。寛永一三年（一六三六）年にはさらに四千石の加増を賜り、それに伴って所領が一万石に達し、大名

の列に加わる。その後更なる加増により、寛永一七年（一六三九）には一万二千五百石に達している。ここに至って旧本領やその他の加恩を併せて領有し、柳生藩主となった。

宗矩の兵法思想が沢庵によるところ、というよりも『不動智』によるところが多であることは事実である。しかし、その思想的基盤、特に儒学的な思惟はやはり官学である朱子学の影響によると考えられ、それは沢庵との交流と幕下に参列してからの儒者との道縁によるものと考えられる。沢庵は、次項でも触れるが京都五山に身を寄せていた時期があり、この五山には新儒学が伝えられていたことは周知の事実で、そこにおいて朱子学を学び、後に『理気差別論』を著すに至る。当時の日本朱子学は、朝鮮半島において展開された新儒学、それも李退溪の「敬」の思想の影響を受け、それを受容した経緯がある。藤原惺窩、林羅山、山崎闇斎等がそうで、闇斎門下はひとしお傾倒した。藤原惺窩は京都伏見で幽閑生活を送っていた朝鮮儒学者の姜^{かん}ハン（一五六七—一六一八）との交友関係から学問的な影響を多大に受けたが、姜ハン自身が当時李栗谷と共に朝鮮儒学の最高峰とされた李退溪側の人物であったことはいままでのまでもない。その藤原惺窩の門弟、林羅山は惺窩の推挙により徳川家康に仕えた。このような状況に鑑みても、当時官学であった江戸儒学が李退溪の影響を非常に受けていたことは明らかである。宗矩が父宗厳の後押しにより徳川家康と謁見し幕下に参列したこと、そして幕下の儒者との道縁や沢庵との交流から、日本朱子学のなかでも李退溪の系譜を学んだであろうことは推測に難しくなく、また本稿でこれから解説する『家伝書』にも儒学の影響は色濃く表れ、宗矩の「敬」への拘りが見られることは、宗矩自身が日本朱子学の論説を熟知し、李退溪の新儒学の影響を間接的に受容していたことの証ともいえる。

尚、『家伝書』の根幹は『不動智』を基底に置いていることは事実であるが、同書の詳細な読解をしていく過程において、特に儒的側面の解釈が『不動智』とは異なることが明らかとなった。このことについては本章以下で、随時取り上げていくことにする。

紫衣事件での流罪が赦され、帰京した寛永九年七月以降の道縁のなかから、宗矩の兵法思想は成熟していったとする向きもある。今村嘉雄氏は、「新陰流兵法学は沢庵の江戸帰参とともに完成されたといってもよい……沢庵は家光の宗教顧問であったと同時に柳生家にとっても兵法顧問として貴重な存在であったといえよう。宗矩はこの名顧問沢庵から新陰流兵法の成立に必要な知識を十二分にひき出して、将軍兵法に相応しい思想的裏付けをした」^(三)と述べている。しかし、この説にしたがえば『家伝書』と『不動智』の相似性からも、沢庵が帰京してからの二ヶ月の間に『家伝書』と『不動智』が同時に著されたことに

なり、矛盾も生じてくる。また、後述のように、今村氏自身が『不動智』は『家伝書』成立以前に著されたとする立場を表明していることから、寛永九年以降の沢庵の影響は、少なくとも『家伝書』には及ぼされていないとしなければならない。

ここで思い起こされるのは、渡辺一郎氏の説である。後段で詳述するが、氏は沢庵は校正程度の影響でしかなく、『家伝書』は鍋島紀伊守元茂や細川越中守忠利との間に交わされた呈論の影響を帯びているのではないかとの立場を表明している。ここではその真偽については触れないが、これらの呈論と『家伝書』とを、特に儒学用語の解釈という点で比較するとそこには相違点が見られ、直接の影響を受けたとは看取されない^(四)。とはいえ、宗矩の兵法思想の一端を担った可能性は充分にあり、それまでを否定することはできない。

柳生新陰流の流儀（型を含む）の正伝について言及するならば、今村氏は宗矩も当然のことながら相伝を受けていると言明しているが^(五)、このことに関する検討は一切なされていない。今日開陳されている資料を窺う限り、父宗厳から印可の類を受けた形跡は見られない。尾張柳生ではこのことを「江戸柳生宗矩へは、石斎舟（宗厳のこと）はただの印可を授けたので、これを正伝しなかった」^(六)とし、その証として「その内容（宗矩の印可のこと）については、厳勝（宗厳の長男、利厳の父：慶長一一年に宗厳から一子相伝を受けている）につぐ、似たところがあることが、幕末期に尾州柳生の手にはいった、宗矩口伝書を見ていわれる」^(七)と、宗矩の口伝書の内容が一子相伝を受けた厳勝への口伝書と内容が似ていることを上げ、印可は受けたとしながらも、正伝はされていないとする立場をとる。宗矩の型目録や「習」の伝書を見ると、宗厳とは異なるものも多々あり、流儀が正伝されたといえない面も、事実ある。したがって、この柳生厳長の指摘は正鵠を射ているともいえる。詳細は、本節以降の検討に委ねる。

二 沢庵宗彭とその思想背景

沢庵は天正元年（一五七三）但馬の国に生まれ、正保二年（一六四五）七三歳でその生涯を閉じる。山名宗詮の家臣、秋庭能登守綱典を父とし、十歳で浄土宗の唱念寺に入るが、天正一四年には宗鏡寺の住職、希先西堂に参禅する。文禄元年（一五九二）には希先和尚の遷化に伴い、大徳寺の董甫宗仲和尚に師事し、その後上京し董甫の師である春屋宗園に就き大徳寺の三玄院に参じている。慶長六年（一六〇一）、董甫の死去と共に春屋のもとを

離れ、建仁寺派の文西和尚に就き修行し、さらに南宗寺の一凍紹滴和尚のもとで禅道を学び、慶長九年（一六〇四）印可を受け沢庵の号を授かる。慶長一二年（一六〇七）には大徳寺の第一座に就任し、徳禅寺、南宗寺に住し、慶長一四年（一六〇九）には後陽成天皇の勅を奉じて大徳寺の住持となり紫衣を纏うが、住持は僅かに三日で、南宗寺に戻っている。

元和元年（一六一五）に徳川家康が定めた「寺院法度」が大徳寺、妙心寺に厳しく適用され、元和以来に紫衣を勅賜された住持が法度違反の疑いで処罰された事件があった。所謂、寛永四年（一六二七）の紫衣事件である。この事件は大徳寺派と五山派との対立によるものとされ、五山派の一つ南禅寺の金地院崇伝が幕府の勢力をかりて、朝廷の恩恵を得ていた大徳寺や妙心寺を幕府の傘下に治めようと計略したものとされる。この時の家康の行政顧問で寺院法度の制定をあくかたのが先の崇伝であり、天海僧正、林羅山である。林羅山と崇伝は特に文教政策に携わり、文教復興を主導した。沢庵は、玉屋宗珀、江月完玩と共に幕府に強く抗弁したが聞き入れられず、逆にその抗議は故家康に敵対するものと判断され、重罰に処せられ、出羽国の上ノ山城主土岐山城守頼行の元に流罪となった。この山城では藩主自らが武芸を好み、沢庵を師として仰ぎ、ついには兵法、禅に妙悟し自得記流槍術を開眼している。また家臣でもある松本長門守定好も沢庵に参禅し槍の奥義に悟入し、一旨（一指）流を開いている。

寛永九年（一六三二）七月、将軍秀忠他界による恩赦や天海僧正、柳生宗矩の尽力などにより赦され江戸に戻り、寛永一一年（一六三四）に大徳寺に帰した。しかし、その後の家光の要請もあり、翌年の一二月には江戸に上京、柳生邸に身を寄せている。寛永一五年には家光が品川に東海寺を建立、住持となり、家光との親密度は増していく。正保元年に上洛が叶うが直ぐに東下している。翌正保二年一二月に卒し、東海時にその亡骸は葬られた。

宗矩の兵法書、特に『家伝書』は思想書としての評価が高い。この思想的背景については、今村氏は沢庵宗彭との道交を上げている。では、いつどのような場所で出会うことができたのであろうか。今村氏は、沼田藩士工藤行広『万松祖録』に両者の出会いが慶長五年より前である旨が記されていること、柳生厳長『正伝新陰流』に大徳寺の希先和尚に師事していた頃の道縁から知り合ったとあることに注目している。この二点をもとに類推した結果、希先和尚と宗矩と沢庵の三者を結びつけるなら、天正一四年から同一九年（一五八六—一五九一）に出石の宗鏡寺で出会った可能性があるとしている。また、大徳寺と

宗矩と沢庵の三者を結びつけるなら、文禄三年から慶長五年（一五九四——一六〇〇年）に春屋宗園師匠の下で交わされたとしている⁽⁴⁾。両の何れかと考えるが、現段階では速断できない。

以上は沢庵の略歴であるが、続いて沢庵の思想背景について触れてみたい。近世は官学である朱子学を基軸に排仏論が展開された。藤原惺窩やその門人、林羅山も元は禅僧であり後に朱子学に転学している。また、沢庵より少し後になるが山崎闇斎（一六一八——一六八二）も同様の道を歩む。これら理に傾向する朱子学を否定したのが古学派の学徒である。山鹿素行（一六二二——一六八五）は「礼楽」という客観的規範を以て心を制することを説き、天命秩序としての理や人の天賦の性を否定した。また、伊藤仁斎も四端の扩充による徳により道徳的秩序が実現されるとし、一元気から生ずる天道と人道との関係を認めていない。

朱子学の理一分殊の理論の展開は、太極としての理の存在を明示することでもあり、それは同時に主宰者である征夷大將軍を頂とした幕藩体制のイデオロギーを強化することにも通じた。室町期までは仏教が主流であったことに鑑みれば、朱子学はその理を以て封建体制を内部から支える役割を担ったといえ、その意味で還俗は徳川幕府に帰依した形として受け取ることもできる。

沢庵が『理気差別論』を著したとされるのが元和七年（一六二一）である。時代的には寺院法度の発布と紫衣事件の合間ということになり、ある意味では官学に対する自らの立場を表明したものと理解できる。林羅山は元和五年（一六一九）に藤原惺窩が卒した後、王陽明の理気一元論（心外理なし）から朱子の理気二元論に定着しはじめたとされる。もちろん、それをそのまま主宰者の護擁論に直結させるのは早急であり、山崎闇斎や貝原益軒と同列に扱うわけにはいかない。しかし、沢庵はこのような林家の官学に対して当然のことながら意識していたはずである。『東海夜話 下』の一節には、「烏有先生問ふて曰く、宋儒云く、仏氏方に老莊の文を以て其教をかざると、是なりや如何。答へて曰く、これ朱氏の妄心也」と述べられていたり、『不動智』の「敬の字をば、主一無適と註を致し候て、心を一所に定めて、余所へ心をやらぬ」と、宋学の敬を以て心を専一にすることの批判なども官学に傾向しないとす態度ととれなくもない。

『理気差別論』は朱熹の理気二元論ほど二元論的ではないとされる⁽⁵⁾。これは、沢庵自身が神儒仏の三教一致に傾向していることと、宇宙論的視座での理よりも「気は自ら陰陽、其の規、理に在り」と、気の内在的な原理としての本質（例えば「無極は是れ理、太極は

是れ気なり」といい切りながらも、一方で「儒道には万物一気の変也。天造り出せり、自然なりと云ふ。……唯歴然梅は梅の引業にて梅になり、桃は桃の引業にて桃となる」と述べているところ)の把握に留まるところからいわれるのであろう。また、沢庵の立場は、林羅山の「性即理」よりは藤原惺窩の「心即理」に近いといえる。藤原惺窩の儒学が極めて倫理実践的で実学に傾向しており、主知主義的立場に対して王陽明の知行合一に重点を置き、実践性を重んじていたことは明らかである。林兆恩に代表する明の心学の影響を受けたからである。心学と禅宗とが密接な関係にあることはいうまでもなく、かかる背景から沢庵が藤原惺窩と近い立場にあったとしてもさほど不思議ではない。

心学というよりは心法論として、それが如実に語られているのが『不動智』であり『太阿記』である。単なる心法的理論に終始することなく、実践としての技法の修行を促し、両の車輪の如く両立することを説く。所謂、事理一致の境位である。一思想家が、業わざにまで踏み込んで心身の関連性について論じるのは、やはり観念論的な思索を脱して実学性、実践性を追求した態度の表れととれる。「不動智の心」(『不動智神妙録』)、「心のままに無心」(『安心法門』)といった言葉は、まさに心技を極めた上に位置する己の境位を表したもののといえる。

沢庵の思想書の特徴をまとめれば、禅宗と老荘を始めとした中国の儒教思想家の影響を受け、そのなかでも特に新儒学の影響が色濃く表れている。また、他の仏者のように禅語を多用し、難解な講読をしていない点も特筆できる。その底流にあるものは、実践倫理ともいえる求道の精神であり、朱子学の理気論と禅宗の心身観を密接に結びつけ、特に形而下の心に関心を寄せ、「心即理」とする事理一致の探求といえる。

三 『不動智神妙録』の影響

『家伝書』の成立は、沢庵の思想的影響を多分に受けて著されたとする立場と、助言・加筆程度で多くの影響は受けていないとする二説が見受けられる。ここでは、両説について検討を行い、それを踏まえた上で筆者の立場を表明することにする。

沢庵が、『家伝書』の形成に多大なる影響をもたらしたとしているのは今村嘉雄氏で、その著『史料柳生新陰流』上巻にその論は展開される。『不動智』と『家伝書』には、類似した箇所が多数散見できることは周知の事実である。したがって、『家伝書』が成立した寛永

九年以前に『不動智』が著されていれば、影響を受けて作成されたことが実証されることになる。今村氏の論の要旨をまとめると以下のようなになる⁽¹⁾。

①工藤行広（沼田藩）著『万松祖祿』の寛永一二年乙亥、沢庵六三歳の記録のなかに、沢庵が宗矩に与えた『不動智』の「石火の機」の弁に「又右衛門と呼ばれて」とあることを上げ、『不動智』の成立が、宗矩が但馬弁に叙された寛永六年以前（柳生又右衛門の呼称の時代）のように捉えることができる。但し数行前には「右衛門」との表記もあり、「又右衛門」は「また右衛門」ともとれるため、これを以て宗矩の又右衛門時代と断定するのも問題があると、氏は注釈に上げている。

②『不動智』末尾の宗矩への苦言の文章が沢庵の手によるものとする、長男三蔵が家光の勘気を蒙った寛永三年十月以降で、『家伝書』と類似している表現が多いことから寛永九年までの間といえる。

③『家伝書』の序文に「又君の左右に佞人ありて、上にむかふ時は、道ある風情をなし、下を見る時は目をいからず。此人に手をつかぬされば、よき事をあしきに申なし、罪なき者はくるしみ、罪ある者は、却而ほこる」とあるのは、『不動智』の宗矩を諫めた末文のなかに「いかさま好所の働きある故に、善人ありとも我が気に合はざれば善事を用ひず、無智なれども一旦我が気に合へば登し用ひ好むゆゑに、善人はありても用ゐざれば無きが如し」の沢庵の苦言に対する反省がうたわれていると解される。但し、「貴殿事」以下の末文が沢庵の手によるものか否かについては速断できない。その理由として(a)現存する『不動智』はそれぞれ内容が異なること、(b)にもかかわらず「貴殿事」以下の末文の宗矩に対する苦言の文章に限ってほとんど一字一句相違がないこと、(c)柳生家にとって不名誉な文章を受取人の柳生家が公表するはずがないこと、を上げ、末文は後代の作の可能性のあることを指摘している⁽²⁾。

以上の三点を論拠とした上で、『家伝書』は沢庵の協力を受けていたと考えられ、『不動智』が寛永九年以前に成立していたならば、確かに『不動智』の影響を強く受けていたとみななければならないと締めくくる。

一方、『家伝書』は沢庵の助言・加筆程度でそれ以上の影響は受けていないと表明しているのは渡辺一郎氏で、その著『兵法家伝書』⁽³⁾の解説にその論が展開される。その要旨は以下の通りである。

①一般的にいわれる沢庵と宗矩の緊密な接触は、寛永九年七月、沢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、『家伝書』の成立の寛永九年九月との間は、せいぜい二ヶ月しかない。

②この時点で宗矩の手許にある程度の草稿が完成しており、そこに使われている禅の古語や老儒の語句の用法に沢庵の批判を乞い、疑義を正し、助言を受けて加筆・訂正したと見るほうが妥当である。

③『不動智』を兵法の書として、これを門弟に授与したことは、わずかにその晩年の正保二年（一六四五）、鍋島元茂の子直宗（後の加賀守直能）に『玉成集』とあわせて授けた例があるだけである。

以上の三点をその論拠とし、直接接触できる物理的な時間が短すぎることに、したがって『家伝書』は助言・加筆程度の影響であり、宗矩にとっては『不動智』はさほど重要な位置を占めていなかったと指摘している。但し、『不動智』と『家伝書』の内容が類似している点に関しては触れられておらず、また『不動智』の成立過程についても渡辺氏は言及はしていない。

では、『家伝書』が『不動智』からの影響をさほど受けていなかった^(一三)とすれば、『家伝書』はどのような経緯を以て制作されたかが問われる。渡辺氏も『家伝書』は宗矩一人の労作ではないことは認めている。氏はその著書のなかで江戸柳生家文書の整理過程において発見された三点の新たな呈論を掲げ、これらが『家伝書』の形成に影響を及ぼしたと推測させるような紹介をしている。その三点の呈論とは次のものである^(一四)。

- ・「兵法者以=思無邪=為=本」寛永四年一二月、鍋島紀伊守元茂の論
- ・「兵法要=具=三種心=」年月日不明、細川越中守忠利の論
- ・「兵法引事本書」年月日不明、同忠利の論

以上、沢庵と宗矩の『不動智』と『家伝書』の相互関係を中心とした両者の関係を二つの立場から紹介した。

ここで両氏の論を踏まえた上で、筆者の立場を明確にしておく。筆者は、次の四点を論拠として今村氏の立場を支持する。

①渡辺氏が暗に示唆する三つの呈論は、確かにその内容から『家伝書』とは無関係とすることはできない。但し、これら呈論と『不動智』が共通する箇所は殆ど確認できず、特に心法的側面での共通な箇所は皆無といってよい。したがって、これら呈論の存在は「家伝書」作成にあたり『不動智』の沢庵からの助言、加筆以外にはあまり影響を受けなかったとする根拠にはならない^(一五)。

②沢庵と宗矩の緊密な接触は僅か二ヶ月との見方は支持するが、それ以前の接触も、例え

ば宗矩が幕下に参列していたことや、あるいは能の金春禅曲が沢庵の参徒であったことから十分に考えられる。

③『不動智』が『家伝書』より後に制作されたとすれば、その内容の類似性から、何故「家伝書」と同様の兵法思想書を沢庵が著わす必要性があったのか説明がつかない。

④沢庵は『安心法門』という心のあり方を説いた書も著している。この書について市川白弦はその著『日本の禅語録十三 沢庵』^(一六)のなかで、「『不動智神妙録』は『安心法門』の悟り、事の悟りに照応して、理の修行、事の修行および「心を放つ」工夫について述べている」^(一七)と述べている。両書の類似性から、『不動智』が『家伝書』を元としていた場合、『不動智』と『安心法門』の関係から『家伝書』→『安心法門』→『不動智』という構図が成立し、『安心法門』にも何れかの形で『家伝書』の影響が浸潤するはずであるが、それを窺うことはできない。

以上より、今村氏の論を否定するだけのものが渡辺氏にはないという点、並びに上記の四点をもって、沢庵の『不動智』は宗矩の『家伝書』の形成に影響を及ぼしたとする立場をとり、さらに『家伝書』の読解においては『不動智』並びに沢庵の思想書の解読は必須と考える。

四 『兵法家伝書』の構成

『家伝書』の各部の構成は以下の通りである。尚、「無刀之巻」は「活人剣 下」のなかに併設されており、一つとして独立はしていない。

「進履橋」

- ①三学
- ②三学に就き、又五ヶの習
- ③三学の初手 是はかまへ也
- ④九箇
- ⑤天狗抄
- ⑥（右の外太刀数六）
- ⑦策を幃幄の中に運らして、勝つことを千里の外に決す
- ⑧序破急に就き、三九廿七ヶの截相の事

⑨後文

「殺人刀 上」^(一八)

①序論

②大学は初学の門也と云ふ事

③氣と志との事

④表裏の事（表裏は兵法の根本也、草を打ちて蛇を驚かすと禪に云ふ事）

⑤機前の事

⑥懸待二字子細の事

⑦打にうたれよ、うたれて勝つ心持の事

⑧拍子の事（三拍子の事、大拍子小拍子、小拍子大拍子の事、章歌の心付の事）

⑨師匠と立相ての習一

⑩師匠と立相ての習二

⑪風水の音をきく事

⑫病氣の事（病をさるに初重・後重の心持ある事）

⑬平常心の事（僧古徳に問ふ）

⑭無心の事（木人花鳥に對するが如し）

⑮放心心の事（中峯和尚云く、放心心を具せよ）

「活人劍 下」

①手字種利劍

②有無の拍子

③水月

④神妙劍（「神」・妙の釈）

⑤病氣を去る・指目の目付

⑥歩みの事

⑦一理の事

⑧敵身方兩一尺の事

⑨是極一刀

⑩四觀の事

⑪下作の事

⑫心をかへす事

⑬一去の心持、空の心持、捧心の心持

⑭本心・妄心（天地の心）

「無刀之巻」

①無刀之巻

②大機大用

③転処実に能く幽なり

④是非裏に薦取せよ

⑤法尚応捨、何況非法

⑥後文

五 「進履橋」の由来と心法論の提起

「進履橋」の名の由来については、末文に次のようにある。

張良曾石公に履をすすめ、兵道を伝へて後、張良がはかりごとにより、高祖天下を治め、漢家四百年を保ちし也。是によりて、其心を取て進履橋と名付たるなり。此一巻を橋となして兵法の道をわたるべしと也。

張良が石公に会って履をすすめ、返礼に兵法（兵道）を伝授されて後、張良がはかりごとを仕掛け、天下を治めることに成功し、漢家四百年の歴史を築いた。この話に由来して、その心を取り「進履橋」と名付けることにした。まさに兵法の道^(一)を渡る際の道しるべである、と。この内容は、『史記』「留侯世家第二十五」の故事にもとづくもので、「進履橋」との命名に、自らを張良として天下を平らかにする意気込み、総目付としての職務を遂行しようとする意志が窺える。このような信念のもとに綴られた『家伝書』は、従来の柳生新陰流にない宗矩の独自性を随所に窺うことができる。

「進履橋」に記載されている型も独自性の一つの表れとして読み取れる。宗矩は父宗厳から正伝を受けていないとされる。しかし、宗矩が著した目録を整理すると、一旦は宗厳の型を継承し、それを鍋島家に直伝している事実が判明する^(二)。その鍋島家への目録とこの「進履橋」の型とを比較すると、太刀名、太刀順序において明らかに異なる。特に、当流の奥の型である「奥義太刀」^(三)についてはそれが著しい。このような事実は、後世における宗矩正伝否定説の遠因ともなり、事実、尾張柳生家ではこれらを指摘した厳しい批判

が展開されている^(二二)。型の名称を取って変えたその要因は今の所不明であるが、型の継承という芸道的見地からしても、宗矩の立場は脆弱といわざるを得ない。「進履橋」に記載されている型については、四章で詳細に検討する。

「運=策於幃幄之中、決=勝於千里之外」（策^{はかりごと}を幃幄^{いやく}の中に運らして、勝つことを千里の外に決す）」とあるこの一段は、「漢書高帝紀」の一文を引用し、「策」^{はかりごと}について述べている。策を幃幄の中でめぐらし、勝負は千里の外で決すとは如何なる意味か。「策を幃幄の中に運らして」とは、我が胸の内で様々な策を勞し、心に微塵の油断もなく、相手の動き、働きを見て、様々に表裏を仕掛け、相手の機を見極めることを意とする。「勝つことを千里の外に決す」とは、その相手の機をよく見て、機会を逃さず打ちを放つこと、勝負は太刀を手にして初めて始まるのではなく、対峙する以前の己の心の中に既にあることを意味している。この一文は『家伝書』の底流、ないし宗矩の兵法観の基底にある「表裏・迎」あるいは「機前」といった兵法論の表われであり、「殺人刀 上」以下の心法論の伏線として看取できる。

尚、この一段は宗矩が元和九年（一六二三）に著した「兵法截相心持の事」の末文に既に見られ、「進履橋」を著す段に補足したものではないことは自明である^(二三)。一貫して己の心に勝負の行方を託す宗矩の心法論は、「（現象として）打って初めて勝つ」のではなく「既に心で勝って結果として打つ」ことを第一義としている。そしてこの心法論こそが、『家伝書』の本論で更なる展開を見せることになる。

注

(一) 中林信二『武道論考』、中林信二先生遺作刊行会、一九八八年、一五九頁。

(二) 本項と次項は次に掲げる書が詳しいのでそれを参考とした。特別な注釈がない場合は、その何れかをもととしていることを断っておく。

・市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社、一九七九年。

・石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」『藤原惺窩 林羅山』、日本思想大系二八、岩波書店、一九七五年、四一一～四四八頁所収。

・金谷 治「藤原惺窩の儒学思想」『藤原惺窩 林羅山』、日本思想大系二八、岩波書店、一九七五年、四四九～四七〇頁所収。

・今村嘉雄『柳生一族』、新人物往来社、一九七一年。

・柳生厳長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年。

・「柳生雑記」『新陰流関係資料上巻』筑波大学武道文化研究会、一九八八年、一～八六頁所収。

・萩原斎宮信之「玉榮拾遺」、今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年、四一～一四〇頁所収。

(三) 今村嘉雄『柳生一族』、新人物往来社、一九七一年、一五四頁。

(四) この三つの呈論は渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波文庫、一九八七年に所収されている。三つの概略を述べると以下のようになる。

「兵法者以_レ思無邪_ニ為_レ本」は柳生新陰流の「習」である「三箇」「三見」を先ず上げ、相手の機（兆し）を見極め、「天地神妙にして、物と推移し、変動常なく、敵に因て転化す」と、相手の働きにしたがって勝つ「後の先」の重要性を説いている。「天地神妙にして、物と推移し、変動常なく、敵に因て転化す」は、『三略』の「天地神妙、因敵転化」によるもので、『家伝書』には見られないが、尾張柳生では「心随萬境転、転処実能幽」の条目に引用されている。敵を撃つ時は「手字」（十字）を以て合わせ、見るところは「種利剣」、間は「水月」、納める所は「神妙剣」とし、この四つを失わぬよう下作をなして太刀向かうこととある。柳生新陰流の「習」の要訣ともいえるほど、完結にまとめられている感がある。奥書きより、寛永四年（一六二七）、鍋島紀伊守元茂が宗矩に宛てたものであることが確認できる。

「兵法要_レ具_ニ三種心_ニ」には、具_ニ大信心_ニ、具_ニ放心心_ニ、具_ニ不退転心_ニの三つの心持ちについて解説されている。このうち、「具_ニ放心心_ニ」は『家伝書』の「殺人刀 上」でも取り上げられ、『不動智』にも見られる。奥書きには、「柳生但馬様 細越中」とのみある。

「兵法引事本書」は奥書きはないが細川忠利の書としている。内容は、『大学』の「大学は初学の門也」、「格物致知」の古語を上げ、「物の理を知尽して、智に至る」ことを説いている。「格物」を「智に至る」と解しているところは朱子学的であるといえるが、宗矩は「物を格す」と訓じ、それは陽明学の「正」に近い解釈がなされている。また、「何もかもさりさつて、智にいたる」とし、「智」を「此道に至りたる人は物に随て宰と成」と解釈しているが、宗矩の「物」は技に通じ、「格物」は「守破離」の「離」を表していることから両者の解釈は軌を一にしない。渡辺氏はこの箇所を以て『殺人刀』にこれを敷衍して述べている（一八三頁）としているが、斯様な相違

点からもそのようには理解することができない。

以上のように見てくると、渡辺氏がいうほど『家伝書』とは密接な関係にはなく、それよりも宗矩と異なった解釈なども見られ、逆に興味を引かれる。鍋島の書は、尾張柳生で重要視される「因敵転化（敵によって転化す）」の語句も見られ、『家伝書』というよりも新陰流そのものの流儀性を踏襲している可能性も否定できない。

(五) 前掲書（三）、一一三頁。

(六) 柳生巖長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年、二八三頁。

(七) 同上書、一三一頁。

(八) 前掲書（三）、一五二～一五三頁参照。

(九) 市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社、一九七九年、五二頁参照。尚、沢庵の理気論については後段で詳述する。

(十) 今村嘉雄『史料新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年、一八～二二頁。

(一一) 筆者は今村氏の「貴殿事」以下が後代の作ではないかとする解釈を非常に氷解している。したがって、本稿においても『家伝書』と『不動智』との比較を行うに際して、「貴殿事」以下はその対象としていない。

(一二) 渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波書店、一九八七年、一七五～一八四頁。

(一三) 渡辺氏は直接このような表現を用いていないが、婉曲的には影響を受けていないと解釈できる。

(一四) 前掲書（一二）、一七七～一八二頁。

(一五) 渡辺氏自身もそのことは十分に承知が故に、断定的な表現を用いなかったものと考えられる。しかし、引用の仕方等に問題なしとはしない。

(一六) 前掲書（九）

(一七) 同上、七五頁。

(一八) 今村氏は前掲書（三）のなかで、「殺人刀 上」の構成を次のようにしている。① ②序論、③以降を本論、そのうち特に④～⑪を勝負技術論の展開。

(一九) 宗矩はここで用いられている「兵道」の他にも、「学は道に至る門」（「殺人刀上」大学は初学の門也と云事）「兵法の道」（「活人剣 下」本心・妄心）「道者」（同、平常心の事）「万の道」（「無刀之巻」法尚応捨何況非法）といった表現を用いて、「道」という言葉を用いている。寺田透『道の思想』（創文社、一九七九年）には、「ある領域はその領域の法を持ち、それによって規律され、それを習得し、それに従って自己を錬磨する

ことによって、その領域に入ったひとはいよいよその世界で卓越した存在になるという了解が、「道」の語の成立基盤にはあるだろう」とある。高橋進博士は、古代中国の『説文』や『爾雅』を引いて「人がひとすじに踏み歩いて、それがおもてに、かたちをなしてあらわれたもの」と釈し、それが全体的、抽象的にまとめられて「あらゆる人がそれに拠り従うべきもの、人の生き方のすじみち」とされるようになり、時代の進展とともに、実践的性格をもちつつ、哲学的に深められていったと述べている。日本における「道」の認識は、大陸からの儒教文化や仏教文化に見られる理論的、道徳的、精神的な影響は無視できず、それが日本の伝統文芸、芸能と結びつき、一つの文化として開花し、ある種の実践性や修練へと発展していったといえる。(月刊『武道』10月号 VOL.371、1997年、参照) 但し宗矩は、そういった道への到達に際して習得したあらゆるものは払拭し「習より入りてならひなきにいたる」ことが「道の至極」としている。この宗矩の「道」の把握のしかたは、後段の「修学と致知格物」で詳細に述べることにする。

(二〇) 宗矩が鍋島家に宛てた太刀目録(元和四年「見之巻」と、先代宗厳が著した慶長元年の「新陰流兵法目録」の型を比較すると、次の点に相違点が見られる。

- ・「見之巻」では「奥義太刀」の型の「添截乱截」が「添截」「乱截」と二太刀になる。
- ・同じく「活人刀」が「活人劍」となる。
- ・同じく「高上」が「向上」となる。
- ・廿七ヶ条截相の型の「破」の太刀数が「折甲二 打合四 刀捧三」から「刀捧三 打合三 折甲三」となる。

(二一) 宗矩は奥義太刀の型を「右の外太刀数六」と記している。この場合の「右」とは、その前にある天狗抄の型を指す。この奥義太刀の型の太刀名は次の通り。

添截 乱截 極意 無二劍 活人劍 神妙劍

尚、鍋島に宛てた「見之巻」にある奥義太刀の型の太刀名は次の通り。

添截 乱截 無二劍 活人劍 向上 極意 神妙劍

両の比較より、「進履橋」では太刀順序が大幅に改変されたことと、「向上」の太刀が削除されたことがわかる。

(二二) 前掲書(六)には、宗矩直筆の伝書を見ると、奥義の太刀七位を「六ツノ切合」とし、第一の「添截乱截」が一箇の太刀であるのを、「添截」「乱截」の二箇とし、その他の三太刀と共に、実は四箇の太刀だけを伝えるに過ぎなかった、と指摘している。(二八三～二八四頁)

(二三)『兵法截相心持の事』には「運・籌・韓・幄中・決・勝千里外・ふんへつしなし気前のはたらき肝要也。敵にたちあひて、分別の心もちにすこしもゆたんなき事を専一に候」とある。(前掲書(十)、二六四頁)

二節 殺人刀思想の提起

本節以降においては、『家伝書』の「殺人刀 上」を詳細に読解することで宗矩の兵法論——特に思想史的な立場からの解明を主軸としたもの——を把握し、「習」における事と理の関係を解き明かしていく。読解は渡辺一郎氏校注の『兵法家伝書』⁽¹⁾（『近世芸道論』所収、岩波書店、一九七二）に則しておこない、必要に応じて他の伝書を用いることとし、その際は出典を明らかにした。尚、『家伝書』からの引用の注は、本稿の構成上の問題から付すことを省いた。

「殺人刀 上」序論においては、上巻に名付けられた「殺人刀」の所以が論じられている。則ち、『三略』の一節⁽²⁾を引き、天の理法に則った「殺人刀思想」が語られる。

兵者不祥之器。天道惡_レ之。不_レ獲_レ止而用_レ之。是天道也。（兵は不祥の器なり。天道之を惡む。止むことを獲ずして之を用ゐる。是れ天道也。）（）内筆者

今、これは『老子』第三章の次の一文をもととしている。

夫れ兵を佳くする者は不祥の器^{うつわ}なり。物、或^{あるい}は之を惡む。故に有道者は処らず。君子居るときは左を貴び、兵を用るときは右を貴ぶ。兵は不祥の器にして君子の器に非ず。已むことを得ずして之を用ふれば、恬澹^{てんたん}を上と為す。勝て美とせず。而て之を美とする者は是れ人を殺すことを楽しむ。夫れ人を殺すことを楽しむ者は志を天下に得る可からず。吉事には左を尚ぶ。凶事には右を尚ぶ。偏將軍は左に処り、上將軍は右に処る。居士勢則、喪礼を以て之に処る。⁽³⁾（下線、ルビは筆者）

上記『老子』の原文中下線を付した部分が引用に当たる。「兵は不祥の器」であるという捉え方は、『老子』『家伝書』とも軌を一にする。しかし、老子においては「已むことを得ずして之を用ふれば恬澹を上と為す」というのみで、「これを天道という」とまでは述べていない。

老子の恬澹^{てんたん}とは、兵は不祥の器であって君子の器ではない。これをよしとはしない所以である。用いるならば必ず已むことを得ずして用い、恬澹としていることを上とする。勝ってもこれを美としないのは、これをよしとしない所以であるとする。呂吉甫注には「天將救之以慈衛之慈者天下所以推而不厭也（天まさにこれを救ふに慈を以て之を衛らんとす。慈は天下の推を楽しみて厭はざる所以なり）」⁽⁴⁾とある。殺人を楽しむ者は天下に志を得ることはできないとする。則ち、兵は已むを得ずして用いるもので、已むを得ずして用いる

際も殺人を楽しむものではなく、安静に用い、戦いに勝っても喪礼を以て之に処するという。

これに対して『家伝書』は、「止むを獲ずして之を用ゐる。是天道なり」と、用いることを「天道」と捉える。已むを得ないので、用いる時は恬澹とするということ、止むを獲ないので用いるのは天道である、ということの差がここにはある。踏み込んでいえば、『家伝書』は兵を（止むを獲ずして）用いることは天道⁽⁴⁾だとする。ここに武によって政を執る武家の本領が表出されている。

『家伝書』において宗矩はこの箇所を次のように解している。

「兵^{つわもの}」、即ち弓矢・太刀・長刀の類は不吉不祥の^{うつわもの}器（道具）である。何故ならば、天道、即ち天の理法においては物を活かす事を真理とするが、これら器は「殺」を目的としたものである。したがって、道に背くものは憎むべきものであり、止むを獲ずしてこれを用い人を殺す事もあるが、これもまた、天の道に従うものである。⁽⁵⁾

宗矩において止むを獲ず「不祥の器」を用いる場合とは如何なる時か。これを、

春の風に花が咲き、緑が覆い茂るといっても秋には霜が降りそして葉は落ち枯れ木のようになる。物の十分に出来上がったところ（十成）を押さえる事も、天道の成敗である。人も運に乗じて悪行を行う事があるが、その悪行が十成する時はそれを打たねばならない。したがって、兵を用いることも天道に叶うのである。⁽⁶⁾

とし、物の熟成した十成から「無」に帰する自然の摂理を喩えにし、人も悪⁽⁷⁾に熟達するような場合には（「殺」を目的として）打つこともやむを得ないとしている。

この天道（天の道）を背景に、「一人の悪に依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。」とする「殺」の肯定を含意するこの思想は、『家伝書』以前に成立した『兵法截相心持の事』ないし『新陰流兵法心持』の執筆段階では窺うことができない。則ち、『家伝書』において付会されたものである。そもそも上泉^{かみいずみひでつな}秀綱の新陰流を継承した柳生新陰流の草創においては、天正十年（一五八二）に柳生宗厳が著した「柳生家憲」⁽⁸⁾に「此の流には第一仕相無用たる可き也」とし、「一文は無文の師、他流勝つ可きに非ず、きのふの我に今日は勝つ可し」と表されるが如く、あくまでも勝負の対象を自己の内面に内在化し、自己の修養を第一義としていることがわかる。また「余流を廃せずして道をたしなみ、幾重にも他流を育て相尋ねる事尤也」とあるように、他者の否定をもとに自己（柳生新陰流）の存在化を図るといった思惟は全く看取されない。したがって、前述のような宗矩の「殺」の肯定は、惣目付に就任し幕閣に参画していく為政者としての姿勢において表白されているとしなければならない。

さて、「序」の後半部の主意は前述の「兵を用るも天道也」を基底に置くことで兵（つわもの）を肯定し、この兵を用いる法（のり）を知らねば「人をころすとして、人にころさるゝならし」と、逆に己が死の淵に晒される危険があると言明する。「兵法（つわもののほう）」には「刀二つ」、つまり剣と剣を交えて立相う一対一の勝負「ちいさき兵法」と、大將が勝って軍勢が勝ち、大將が負けて軍勢が負けるような勝負「大なる兵法」がある⁽¹¹⁾。この法については「氣と志の事」の条目以降に具体的に述べられる。ここではそれぞれの兵法に二つの「機」が存在するとしている。「大なる兵法」には統治者が適材適所に人事を進め、国の乱れを事前に見極め防ぐ「国の機」と、君主たるものが身近の佞人に心惑わされることなく、予め賢者を見据え適材適所に人事を進める「賢者を見据える機」があるとする。前者は兵法における「手字種利劍の有無を見るが如し」とし、後者は「手字種利劍よりも大切也」と、統治者としての心構えとしては、剣を以て対峙する時の心持ち同様、事前に事の萌芽を察知し事が起きないように対処する面と、截相の勝負での所作の起こりを見る「見の目付」より重要な正悪を見極める機前の働き、「観の目付」が付帯される面とがあるとする。まさに為政者としての宗矩の趣意がここに表されているといっても過言ではない⁽¹²⁾。

一方、「ちいさき兵法」には「人の機」と「座の機」があるとする。「人の機」とは、要らぬ争い事を避け、友情を培う上で必要となるもの。「座の機」とは、座敷に諸道具を配置するときに適所を見極めること。このような身近の小さな事にも留意する必要がある、積もり積もれば天下の大事となり、実のところは「大なる兵法」と截然と区別されるものではないとする。

「兵法は人をきるとばかりおもふは、ひがごと也。人をきるにはあらず、悪をころす也。」と締め括るこの言葉も、「悪」のその解釈によっては「殺」をも肯定できる、為政者としての論理をその背景に看取することができ、宗矩の「殺人刀思想」を首肯する枢要な役割を果たしているといえよう。

このように見てくると、宗矩の抱いていた天道に則る「殺」の肯定は、単なる「殺人」とは異なるものの、上泉秀綱以来の流儀にはない、宗矩独自の論理が構成されたとしなければならない⁽¹³⁾。したがって、この後の本論で解きあかさねばならないことは、兵法者が剣を介して、『太阿記』でいうところの「若人鍊得至_レ這箇道理_一。一劍平_レ天下_一。学_レ之者莫_レ輕忽_一」⁽¹⁴⁾（若し人鍊得し這箇の道理に至れば、一劍は天下を平らかにする。之を学ぶ者は輕忽莫れ）の境地に至るための履踐方法、道理（理）に則した実践方法（事）という

ことになる。

注

(一) 現在、『兵法家伝書』は江戸柳生の末裔である柳生宗久氏所蔵のほか、小城鍋島家本、鹿島鍋島家本、細川家本の四系統の伝本が確認されている（渡辺一郎氏校注『兵法家伝書』、岩波書店、一九七八年、一六三～一六八頁参照）。『近世芸道論』所収の『兵法家伝書』は江戸柳生家本を底本としたものである。尚、今村嘉雄氏編集『日本武道大系』第一巻（同朋舎出版、一九八二年）所収の『兵法家伝書』は小城鍋島家本を底本としており、原本は現在天理大学図書館にある。この副本は筑波大学図書館にある。また『日本武道大系』に複製収録されている『兵法家伝書』は細川家本である。四系統の比較については渡辺氏の研究が詳しいのでそれに譲ることにするが、渡辺氏の研究を見る限り、四系統の内容（「進履橋」「殺人刀」「活人剣」）に関する大きな差異は確認されない。

(二) 『三略』には次のようにある。「夫兵者不祥之器、天道惡之。不得已而用之。是天道也。」（岡田脩『六韜・三略』徳間書店、一九八一年、二六六頁）

(三) 原文は次の通り。

夫佳兵祥之器物或惡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而美之者是樂殺人夫樂殺人者則不可以得志於天下矣吉事尚左凶事尚右偏將軍居左上將軍居右言以喪禮處之

尚、阿部吉雄、山本敏夫『老子』（新釈漢文体系七、明治書院、一九九三年）では次のように訓まれている。

夫れ佳兵は不詳の器なり。物或に之を惡む。故に有道者は處らざるなり。君子居りては則ち左を貴び、兵を用ふるときは則ち右を貴ぶ。兵は不詳の器、君子の器に非ず。已むを得ずして之を用ふるも、恬淡を上と為す。勝ちて美とせず。而るに之を美とする者は、是れ人を殺すを楽しむなり。夫れ人を殺すを楽しむ者は、則ち以て志を天下に得可からず。吉事には左を貴び、凶事には右を貴ぶ。偏將軍は左に處り、上將軍は右に處る。喪禮を以て之に處るを言ふ。

(四) 服部宇之吉『漢文体系』九、富山房、一九八四年、二七～二八頁。

(五) ここでいう天道とは、所謂、自己と世界の根源にある究極的な真理ないし天地自然の理法を意味する（赤塚忠、他『思想概論』中国文化叢書2、大修館書店、一九九一年、

一一三頁参照)。『老子』第二十五章には、「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」とある。

(六) 原文は次の通り。

此こと如何にとならば、弓矢・太刀・長刀、是を兵と云、是を不吉不祥の器也といへり。其故は、天道は物をいかす道なるに、却而ころす事をとるは、実に不祥の器也。しかれば、天道にたがふ所を即にくむといへる也。しかあれど、不得止して兵を用て人をころすを、又天道と云。

(七) 原文は次の通り。

其心如何となれば、春の風に花さき緑そふといへ共、秋の霜来て、葉おち木しぼむ。是れ天道の成敗也。物の十成する所を、打つことほりあらば也。人も運に乗じては、悪をなすといへども、其悪十成する時は、是をうつ。こゝをもつて、兵を用るも天道也といへり。

(八) 人の善悪（悪を不善と著す場合もある）の判断基準は人によって異なるが、一般的には道徳的な意味合い。ただし、単に能力が劣っているかといったことまでが善悪に含められて論じられる場合もある。

(九) 柳生延春氏所蔵。以下、全文を掲載しておく。尚、この「柳生家憲」は柳生巖長『正伝新陰流』（島津書房、一九八八年、三二三頁）にその一部が掲載されている。

柳生家憲

此の流には第一仕相無用たる可き也
其の子細は余流を廃せずして道をたしな
み幾重にも他流を育て相尋ねる事尤も也
世上修行するほどの仁には一つ二つ是非共
に然る可き極意を存ずる者也
熱心の道を育て兵法建立の心幾代の為
を存ず可し
家流に熱心の仁は先づ浅きより深きに至
る
一文は無文の師他流勝つ可きに非ず
きのふの我に今日は勝つ可しと分別し
上手奇妙は稽古鍛錬工夫成ると古人師

伝にも申つたへらるる事なれば刀にて腰
をふさげたらん者一世の間の意思所存
其の身の覚悟を分別の仁懇望熱心においては
相伝有る可し
努々表太刀以下を稽古無く他流の是非
を嘲奔し仕相好き慢心の人へは家法
相伝有る可からざる也

柳生但馬 宗厳

天正十七年巳五月吉日

(十) この「大なる兵法」「ちいさき兵法」は、宮本武蔵の『五輪書』にある「大分の兵法」「一分の兵法」に通づる所がある。

(一一) 序論で触れた、中林が指摘する武道の精神性の一つ、倫理・道徳的精神性の発露がここに窺える。

(一二) 今村氏は、宗矩がこの項で述べている「治まれる時乱をわすれざる、是兵法也」の一文や「三略」の引用は、慶長一二年（一六一五）の「武家諸法度」の第一条、則ち、
一、文武弓馬之道專可_レ相嗜_レ事
左文、右武古之法也。不_レ可_レ不_レ兼備_レ矣。弓馬者是武家之要枢也。号_レ兵為_レ凶器_レ。不_レ得_レ已用_レ之。治不_レ忘_レ乱。何不_レ励_レ修鍊_レ乎。

の意図するものをおいたのではないかとしている。したがって、このような付帯された兵法観が宗矩の独自性ともいえる。

(一三) 市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社出版部研究会、一九七九年、二五八頁。

三節 修学と致知格物

前述の所論では、殺人刀思想が活人剣思想となるにあたっては、「鍊得至=這箇道理-」の見解が絶対条件として提示される。則ち「殺々三昧、活々三昧」の境地へは、「道理」に至る積習の階梯が必要条件となり、技の修得はもとより、道理の探求を裁成していくことにある。しかし、道理は自ずと手中に収まるものではなく、ここに修学の必要性が説かれる。「大学は初学の門也と云事」とは、宗矩が付けたこの項の主題である。この趣意は、「大学」を通して道理に明るくなることではない。「大学」はあくまでも道理に至るための「門」としての存在でしかなく、真理、道理の類はその奥に鎮座している。「門を見て家（道、道理、真理）也とおもふ事なかれ」とは、まさに修学者のあるべき姿、心構え、ひいては「門」を「家」と錯覚する愚人にならざることを説いている。又、学を修めても内在する道理を弁えられず、したがって道理に暗く、理義を解さない者は、当然の事ながら「理」を修得することは難しく、到達もできない。「学びずして道にいたる事も又かたし」とは正鵠を射た見解である。修学（修養、修行）においては、目先の物に眩惑されることなく、本来求むべき目的⁽¹⁾に邁進することが強く求められ、逆説的にはそれに志向する己の修学に対する姿勢、態度、心構え等が問われる。

宗矩はさらに道理を修得（体得）する過程について、儒書「大学」から「致知格物」を引用し、論ずる。これは強いて言えば真の兵法の道に至るための修学の必要性にも通ずる。宗矩の「致知格物」の解釈は次のようにある。

致はつくすと云義也。知をつくすは、凡世間に人のしると云程の事、ありとあらゆる事の理をみなしりつくして、しらずと云ふ事なきを、致知と云也。又格物とは、事をつくすとよめり。その事々の道理をしりつくせば、その事々皆しらずと云事なく、せずと云事なき也。しる事がつくれば、事もつくる也。理をしらざれば、何事もならざる物也。

宗矩のこの解釈は、彼の兵法論を解き明かす上で非常に重要な思惟を包摂しているものといえる。ここで先ず儒者の見解を押さえておく。

藤原惺窩（一五六一——一六一九）は、初めは僧であったが、後に還俗して程朱の学問を修めた思想家として知られる。その門下には林羅山をはじめ多くの学者がいた。彼の著書『大学概要』は、宋儒の説に立ちながらも、核心部分は明代の林兆恩によるところが多

である。惺窩の『大学概要』のなかに見られる「致知格物」の釈は次のようにある⁽¹⁾。

我知にいらんよりは、心上の物欲を去るにありと也。物欲の二字、弁ずるしさい有るべし。心上の物を格れば、自然に明知生発するぞ。

知に至るには心の「物欲」を去ることが必須となる。心のなかのこの物欲を格れば、自ずと明知が生じる。

物とは塵也。鏡中清明なれば、一点の塵をされば、明を不_レ持して明見するぞ。

とあるは、知を鏡に喩え、鏡に付着する塵を格れば、明鏡止水の如く知は冴える。

物格れば、自然に知に至んとするころもなく、其まゝ知至ぞ。物格てのちに知の至るにはあらず。物格るうちより毫髪の間もなく知の至ること可知。

物が去れば自然と知に至り、それは間に髪を容れぬが如く、去ると同時に明知に至る。藤原惺窩の論究するところは、「物」を「物欲」と解するところで林兆恩の『大学正義纂』に見る「心の欲は心の物なり」に通ずる。林兆恩は儒、仏、道の三教合一の思想家として名高い。「格物」の朱子学的解釈は「物にいたる」とされ、物事の道理に窮めいたること、則ち「物」は「万物の理」を意味し、理に至ることを「格物」とする立場故、惺窩は林兆恩に傾斜していることがわかる。心の物欲を払拭し、心の塵を払い去れば自ずと明知が生じる。払拭は則ち生成に通じ、ここに物を塵とする「格物」＝「致知」の解釈を見ることが出来る。

中江藤樹（一六〇八—一六四八）は明末思想の影響、特に『性理会通』⁽²⁾の基調にある陽明学の思想的影響を受けたとされる。その著『大学解』には「格は正也。其不正を正してまさに復るの義なり。物は事也。貌言視聽思の五事を指て云。」とあり、物（物事）を格すことを「格物」としている。したがってこの語は、

初学致知の功、良知の鏡を以て五事の是非を照察して其良知に致るを物を格すと云⁽³⁾

とあるように、知に至る功、明鏡な良知を以て「書経洪範」の説くところの貌・言・視・聴・思の五事の是非を査証すること、正すことと解される。一般的に陽明学からの立論は、心のゆきわたる事為事柄について、心の不正を除去し、事為事柄を正し、我が心の良知を推し極め發揮することとされ、それは行的主体的に解される。これに対して朱子学では、事物の道理に窮め至って、我が知識を推し極めるとされ、知的客体的に解される。

上述の中間的な立場にあるのが熊沢蕃山（一六一九—一六九一）である。彼は宋明儒学を吸収し、特に陽明学の影響を受けた思想家でもある。彼の『集義和書』に見る「格物致知」の釈は、まさに朱子学と陽明学の中間的な色彩を呈している。

先生の論は陽明子の伝に似たり。朱子・王子、格致にをいては黑白のたがひあることはいかゞ。

の問いに対して、

愚は朱子にもとらず、陽明にもとらず、たゞ古の聖人に取て用ひ侍るなり。

と応答し、さらに

自反慎独の功の、内に向て受用と成事は、陽明の良智の発起に取、惑を弁るの事は、朱子窮理の学により侍り……心の惑ある所の事物によって其理を窮るなり。⁽⁵⁾

と、王陽明の自己の良知を十分に發揮することと、朱子の物事の道理を究明しその究極に達した状況下で自由の境位を得ることの両者を採用した上で、惑いのある渾然としたなかから道理を極めるとする。

さて、ここで前述の宗矩の「致知格物」の釈を論究しなければならない。「物」を「こと」、「格」を「つくす」と訓ずるところは、陽明学的解釈の影響を見出すことができる。しかし、この「格」は「正」に通じない。「致知」の意味するところは〈世間一般にある、ありとあらゆる理を皆知り尽くし、知らずということがないこと〉となり、「格物」は、〈(「致知」の境位に至れば) せずということはない、全てのことがなし得る状態〉となる。この場合、宗矩の「致知」は朱子学の「致知格物」に既に包摂され、「格物」はその「致知」にもとづく行的客体として理解できる。

宗矩の論述するところの特徴は、この「格物」にある。この把握が宗矩独特のものとして認知できる。次に開陳するは、この「致知格物」を兵法の道に当てはめたものである。

百手の太刀をならひつくし、身がまえ、目付、ありとあらゆる習を能々ならひつくして稽古するは、致知すの心也。さて、よく習をつくせば、ならひの数々胸になく成て、何心もなき所、格物之心也。様々の習をつくして、習稽古の修行、功つもりぬれば、手足身に所作はありて心になくなり、習をはなれて習にたがはず、何事もするわざ自由也。

身構えや目付、百手の太刀（各種の技法）を習い尽くし、よくよく稽古することは「知を致くす」ことに通じ、「習」を極めれば自ずとその「習」は胸から去り、終いには「無」の状態となり、この「無」の状態があらゆる状況に適應できる更なる状態を形成することは、「物を格くす」ことに通づる。これは朱子が知を加えに加えると割然貫通するという意にも近い⁽⁶⁾。「習」を極めて「習」を離れ、且つ「習」に違わない境地、「習」を忘れ「習」に囚われる心を捨て去る心境、身手足には所作があるがその動き一つ一つに心が関与せず、

心との関連が断ち切れている状態、知らずの内に物事が成し得る状態、これが極意・向上であり、道の至極であり「格物」であるとする⁽¹⁾。

ここで整理をすると、宗矩の「致知」には既に朱子学の「致知格物」を包摂しており、数多くの技法や「習」をし尽くし、真理、道理、^{ことわり}「理」を窮理する「致知」は、豁然貫通して「格物」の境位を導く。この場合の「格物」とは、窮理したその真理、道理や体得した「習」、技（事）をも心に置かず、それを払拭した「手足身に所作はありて心になくな」った状態、「習をはなれて習にたがは」ない境地である。これは、いわば事理の統一の後に現れる世界であり、『家伝書』で論及される「^{どうしや}道者」「^(八)名人」「^{ほうしやうおうしや}法尚応捨」^(九)の境地に相応し、諸道の「極意向上」として把握される^(十)。この諸道（当然武道も含まれる）における「極意向上」^(十一)への階梯も、前項「若人錬得至_二這箇道理_一。一劍平_二天下_一」の境地同様、事理の統一によってもたらされる兵法思想の確立を唱道するものに他ならない。

注

(一) 道理を得ることを目的とすべきかは意見の分かれるところであるが、単に修学の段階に留めないとする宗矩の立場からすれば、道理を得ることは目的的にならざるを得ない。

(二) 石田一良、金谷 治『藤原惺窩 林羅山』日本思想大系二八、岩波書店、一九七五年、五四頁。

(三) 『性理会通』は明代末期に鍾人傑によって著され、陽明学を基調として編集されたものである。具体的には、『性理大全』（胡廣ら奉敕撰）を翻刻し、これに明代諸儒の諸著作と、『性理大全』に漏れた宋儒の著作とを付加して成立した。（山下龍二「中国思想と藤樹」、『中江藤樹』日本思想大系二九所収、岩波書店、一九七四年、三七六～三七七頁参照）

(四) 山井 湧、他『中江藤樹』日本思想大系二九、岩波書店、一九七四年、一五七頁注釈。

(五) 後藤陽一、友枝龍太郎『熊沢蕃山』日本思想大系三〇、岩波書店、一九七一年、一四一頁。

(六) これは仏教の悟りと近い解釈で、朱子の学は仏教に假りているといわれる所以である。「悟り」をいうと無や空に近い解釈も生じてくる。

(七) 江川義忠氏は「柳生新陰流『兵法家伝書』に弁証法を探る」(大崎文藝刊行会『大崎文藝』2号、一九九三年)において、「習をはなれて習にたがはず」の境地こそ弁証法的「発展」を意味する至言といわなければならない、と述べている(四頁参照)。以下に江崎氏の論を載せておく。

第一から、第二を経て第三の段階へいたる進展を「止揚」(揚棄)という。この語は、「アウフヘーベン」(ドイツ語)の邦訳である。止揚とは、「廃棄する」と同時に「保存する」ことである。このドイツ語が日常的にもっている二つの相反する意味を、ヘーゲルはこの語に同時に与えて使用している。第一の段階と第二の段階から、或るものを廃棄し、或るものを拾いあげて保存するのが第三の段階である。「習をはなれて習にたがはず」という境地は、このように止揚された段階であって、ここに至ってはじめて「するわざ自由」となる。(六頁)

(八) 「殺人刀 上」の「平常心」の条目に見る語句。

(九) 「無刀之巻」の「法尚応捨、何況非法」の条目に見る語句。

(十) 今村氏は、「序説兵法論では『三略』と『大学』によって、兵法と儒学の立場から新陰流の性格が説かれている」と述べている。但し、この一文に至る考察はなされていない。(今村嘉雄『柳生一族』、新人物往来社、一九七一年、一九三頁。)

(一一) この「向上」の意については注意が必要である。「極意向上」とすると至極の境地の意に解されるが、「向上」には悟りの境地に一旦至り、その後それを払拭して凡の界に入ることを意味する場合がある。宗矩がそれを意識して用いたとすれば、まさに二章で述べる立相の場で展開する対他的な心の把握への布石ともとれる。

四 節 氣 論

宗矩の「格物（物を格す）」には、実践における豁然貫通——手、足、身には所作があるがその動き一つ一つに心が関与せず知らずの内に物事が成し得る状態——の意が包摂されている。これより論じるところは、この意にもとづいた、心身の関連性（手・足・身にある所作と心の関係）についてである。この心身における事理の相即は、三つの階梯を踏まえて論究される。第一は、心と気の関係である。当然のことながら、ここでは心と気との関係が明らかにされる。第二に、気を生じる所の心の在り方について言及する。これらを踏まえた上で、心と身（所作）の関連性について明らかにする。本節では、第一の心と気の問題を取り上げ、一項では心と気関係を思想的に読み込み、二項では相手の気を窺い知るための心のあり方（機前）について言及し、三項では己の心の把握について心の病との関連から論じることにする。第二については五節、第三については六節において取り上げることにする。

一 心 と 気

「氣と志との事」には、氣と志の関係について次のように述べられている。

内にかまへて、おもひつめたる心を志と云也。内に志有て、外にはするを氣と云也。ここにある「氣」と「志」の関係については、『孟子』公孫丑章句上のなかにも見られるが、この一段を検討する前に氣について明らかにする必要がある。宗矩は、「内に志有りて、外にはするを氣と云ふ也」と、心から外に発するものを氣と把握しているが、従来、氣とはどのように捉えられてきたのであろうか。

中国儒教思想に見られる氣論は、後述の『孟子』の「浩然の氣」に源を置くが、これは理と気を存在論的な意味合いにおいて対立するという概念によるもので、氣それ自体の把握はそれよりも古い。この「浩然の氣」の解釈には大きくは古注と新注があり、前者は鄭玄や張戴によって、後者は程伊川や朱熹によってなされている。

張戴らの理——氣の把握は、一元論的と解される。『莊子』や『易』に見られる太虚（陰陽を生ずる絶対無）を氣の本体とし、「氣の太虚に聚散するは、なお氷の水に凝積するがごとし。太虚即ち氣なるを知れば、無も無し」（『正蒙』）と、太虚を氣と捉え、氣の中に内在

する「理」によって万物の聚散が営まれるとする。この気の内在原理とそれに従属される気の集散によってもたらされる循環（集—散—集）によって、万物（宇宙）を捉えようとする立場が古注の特徴といえる。但し、これらを単なる唯物論と解釈するには難もあり、二元論に傾斜する宋学に至る萌芽と見る向きもある。

一方、朱熹は、形而下の世界における始源を気と見なし、それとは別に気の変化の内在的原理としての理の存在を主張する程伊川からの「理気二元論」を継承し、さらに周濂溪の『太極図説』にもとづきながら独自の世界観を唱道する。朱熹における原初は無極に対して太極と表され、万物の至有ないし論理的一気として解される。この太極が運動と静止を交互に繰り返し、循環することによって陰陽二気を生じ、天地の両儀が成立し五行が生じ、二気と五行の変化によって万物が生成するとされる。理が働くには形而下における気の協働が必須で、その相互連関によって万物が生成され、存在するとした。そしてこの相即関係は相待的に把握され、根本的には両者の優位関係は存在しない。

日本においても、朱熹の理気論を支持する学者はあまたいる。その一人が、宗矩に多大な影響を及ぼしたとされる沢庵宗彭である。彼は朱子学の理気二元論の影響を受け、『理気差別論』を著す。その著述の背景を窺うと、排仏説の流れを汲む林家の官学に対して、禅者としての態度を明らかにする必要から執筆されたとする向きもある^(一)。したがって、沢庵が理と気を相待的に捉える理気二元論の立場にあるか、この検討が必要となる。ここでは、宗矩の捉える気を考察するに当たり、さらに沢庵の『理気差別論』^(二)を具体的に検討してみる。

『易』の「周易繫辭上傳」には、天地の開闢について次のように記されている。

易有太極是生兩儀（易に太極あり、これ兩儀を生ず）^(三)

易には陰陽の未だ生じない、原始として太極があり、その太極から陰と陽の両儀が生じるとする。また、「易は思うことなきなり、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」とある。沢庵は、

開闢説に曰く、太極、兩儀を生ず、清き者は昇りて天と為り、濁れる者は降りて地と為る。中和の氣、人と為る。^(四)

と、『易』に展開する太極を天地開闢以前とする説を紹介しながらも、次のように反論する。

父母無くして人生まれん。今猶、中和の氣無きに非ず。今豈父母無くして人生まれんや。都て此の如き義無し。然るときは、動靜底、始め無く終はり無きなり。不動靜底も亦始めなく終はり無きなり。^(五)

人間の生命の根源を太極とすれば、父母がなくとも生命が宿ることになると指摘し、太極が先にあるのでもなく、陰陽が後にあるのでもなく、両者は無始無終とするのが沢庵が把握するところの太極観といえる。その上で、沢庵は太極を次のように定義する。

無極は是れ理、太極は是れ気なり。理は物なし。気は物有り。⁽⁶⁾

沢庵は単に太極を無極に置換する釈をとらず、『易』のいう太極を形而下の形ある器⁽⁷⁾とし、相待的なものとして「無極」を理と解釈して対置したと解される。一見、太極を形而下とするのは張横渠の一元氣的な気論に近いともとれる。事実、『孟子』の「浩然の氣」を次のように解釈している。

孟子曰く、浩然の氣、天地に塞がる、と云爾。是れ天を謂ふなり。今、理と謂ふ語を借りて用ふ。⁽⁸⁾

『孟子』では次のように述べられている。

(浩然の氣はいい表すことが難しい。)その気はこの上もなく大きく、この上もなく剛くまっすぐ養い、害することがなければ天地の間に一ぱいに広がる。その気たるや、義と道に配されるもので、離れるようなことがあれば、飢えて活動力がなくなる。義が集ってのち、自然に生じるもので、一時的に義があってその義を行ったら浩然の氣が得られるというものではない。心の行いにおいて、心よからざる事があれば、たちまちこの氣は飢える。⁽⁹⁾

ここから看取される孟子の氣とは、天地の間に満ちるもの、それは大きく剛い活動力で、義と道とに配されるものといえる。

沢庵は、この天地に充ち塞がる氣を理によって解き明かす。そして、次のように補足する。

理は其の体、天地に塞がる。無為の相を以て称す。張子曰く、太虚に由つて天の名有り、と云爾。蓋し天は所謂理なり。天地に塞がる故に、処として有らざる無し。無為の相を以ての故に、物として礙ふる所無し。天地に塞がると雖も、虚の故に能く物を容る。⁽¹⁰⁾

理は氣の本体で、天地に充ち塞がる。それは無為の相を以て語られる。張横渠がいうには、太虚⁽¹¹⁾によって天の名が存在するという。であるならば、思うにこの天は所謂理である。理は天地に充ち塞がる故に処としてゆき直らないところはない。無為の相故に物が遮ることもなく、虚であるから能く物を容れる、と。ここに見られるのは、張横渠の「太虚説」を理によって説く態度で、天を理と把握している。沢庵は次のように断言する。

此において又一段の錯り有り。人政に謂へり、是の氣、混沌より備はる、天地の間、一元氣なり、と。是れ言に泥む故なり。唯是れ無始無終。^(一三)

これに先立つ一段では、次のようにも述べている。

無極は是れ無極、而して太極は是れ太極なり。当に知るべし、太極は氣にして動靜して無始無終なり。無極は是れ理にして不動不靜にして又無始無終なり。^(一四)

この二段に明示されるが如く、沢庵の意味する理ないし氣は形而上下を截然と區別する二元論的立場にあり、その内実は、理は無始無終、不動不靜、氣は動靜して無始無終とする。また、沢庵の説く理氣論は、天地に充ち塞がる「浩然の氣」を一元氣として捉えるものではなく、『易』の太極を氣として解釈し、形而上を無極が、形而下を太極が表すとす、形而上・下、無有の相待つ論理的關係として捉えられている。

このように沢庵の独自の理氣二元論がその著『理氣差別論』に展開される。ここで、さらに太極と無極の關係について言及する必要がある。両者が無始無終の状態を保持するならば、それは相対的な關係であり、相待的にはなり得ない。無極と太極とは如何なる關係として、捉えられているのであろうか。

『中庸』に性、道、教の三者の關係を明らかにした有名な一文がある。

天の命ぜる、之を性と謂ふ。性に率ふ、之を道と謂ふ。道を脩むる、之を教と謂ふ。^(一五)

沢庵はこの一文を、次に示す論拠として用いている。

氣は自ら陰陽、其の規、理に在り。^(一六)

これは、形而下における氣は陰陽の變化であり、そのなかに規矩が存在し、その規矩が理にあることを示している。したがって、人の場合、天が与えた理が性であり、その性にしたがうのが道であり、その道を修めるのが教となる。『中庸』の場合、性にしたがうという方向性が明示されており、沢庵もその方向性が理にも氣にもあるとする。則ち、理が氣にしたがうのではなく、氣が内在する理にしたがうとする^(一七)。但し、この場合の氣（陰陽）に内在する理を太極の相待としての無極とするか否かは判然としない。内在する原理としての理が無極とすると、太極のなかに無極が包含され、太極＝無極となり、「無極、太極は一なり」とする先の論に帰着する。ここに沢庵の理氣論が完全な理氣二元論に傾斜できない所以があると考えられる。

以上のようにみると、太極は陰陽という氣によって構成される。太極が存在するならば、その相待的なものも存在しなければならない。それを無極とする。太極と無極は一である

ため、その優位性はなく、無始無終である。陰陽について考えると、そこには自ずと理に則る規矩を内在している。それは天から命じられた性にしたがうのと同様で、陰陽の気は規矩であるところの理にしたがう。この形而下における陰陽（気）の構造からすれば二元論的に把握できるが、太極、無極においては一元論的に捉えることも可能となる。

沢庵の理気論が明らかになったことを受けて、続いて宗矩の把握する気について明らかにする。先に提示したように、宗矩は内に構えて思い詰めた心（ある方向性をもった心）を志とし、その志から外に発するものを気として捉えている。それは次のようにある。

内にかまへて、おもひつめたる心を志と云ふ也。内に志有りて、外にはするを気と云ふ也。たとへば、志は主人也、気はめしつかふ者也。志内にありて気をつかふ也。気がはつし過ぎてはしれば、つまづく也。気を志に引とめさせて、はやまり過ぎぬ様にすべき也。

後半は隠喩を用いて説明しているが、この宗矩の説く志と気の関係は、『孟子』^{こうそんちゆう}公孫丑章句上にある次の一段をもとにしている。

夫れ志は、気の帥なり。気は體の充なり。夫れ志至り、気次ぐ。故に曰く、其の志を持し、其の気を暴すること無かれ、と。既に曰く、志至り気次ぐ、と。又曰く、其の志を持し、其の気を暴することなかれとは何ぞや、と。曰く志壹らなれば則ち気を動かし、気壹らなれば則ち志を動かすなり。今夫れ蹶く者の趨るは、是れ気なり。而して反つて其の心を動かす、と。^(一七)（下線筆者）

下線を付したところが宗矩の引用に当たる。宗矩は「志は主人也、気はめしつかふ者也。志内にありて気をつかふ也」と、志→気という関係を説く。孟子の「志は気の帥なり」とする捉え方は、一見「帥」としての志は「主人」としての志と同様に解されるように見受けられるが、「夫れ志至り、気次ぐ」「其の志を持し、其の気を暴すること無かれ」、さらには「志壹らなれば則ち気を動かし、気壹らなれば則ち志を動かせばなり」と述べられていることからわかるように、単なる主従関係というようりは対等に近い扱いがなされていることがわかる。また、「今夫れ蹶く者の趨るは、是れ気なり。而して反つて其の心を動かす」という喩えを上げ、蹶いた者が二三歩走るのは気が体に充ちているからで、このような場合は逆に気が心^{こころ}を動かす、つまり気が壹らであるならば気→志という関係も成り立つことを上げるが、これに対して宗矩は「気がはつし過てはしれば、つまづく」と、気が充ちすぎて先行し、走りすぎた場合には志が蹶くとし、「気を志に引とめさせて、はやまり過ぎぬ様にすべき也」と、気が先走らないよう、志が気を引き留めることを説いている。

故に、両者の説く氣と志の関係は軌を一にしないことは自明である。

つまり、孟子は「氣は體の充なり」と、氣は身体を構成するもの、体を充たすものとして把握しているのに対し、宗矩のそれは、心（志）から外に発するもの、心が形として外に表れたものと理解できる。また、孟子の説く氣は、後段の「浩然の氣」に続く、宇宙論的視座にあるものといえるが、宗矩のそれは心との関連で捉える狭義的なものとして把握できる。

沢庵の説く理氣論も、この段階では影響を及ぼしていないといわざるを得ない。仮に心（志）を形而上のものと位置づけた場合でも、形而下の氣は心に拘束され、心も氣に拘束される。これは形而上、形而下を発展させ、氣の実用に当てはめた沢庵の論とは異なり、また沢庵のように氣を宇宙論的にも捉えてはいない。ここに、先の志より生ずる氣の把握は、兵法者としての宗矩の経験則から生じたものであるといえよう。

二 機 前

宗矩の捉える志——氣の関係が、沢庵や儒家が説くものと異なることが明らかになった。ところで、宗矩は『家伝書』において氣を多角的に把握している。一つは先に考察を行った、心（志）から発するものとして捉えた氣であり、二つはここに述べる機前の「機」であり、三つに「活人剣 下」で述べられている妄心（血氣）である^(一八)。妄心については二章に譲るとして、ここでは機前について検討する。

『家伝書』で用いられる機の語句を拾うと、「国の機」「兵法の機」「座の機」「人の機」「大機大用」「機前」「禪機」がある。そこで、これらの語句の用い方を詳細に検討すると、次の三つに分類できる。①「用」のものとしての形を越えた本質。②きざし。『大学』九章に見られる「其機如此」に通ずるもの。③心にかげ油断のない状態。氣となる以前の状態。志。

①については、「活人剣 下」の「無刀之卷」に次のようにある。

梅は躰也、香ぞ、色ぞと云は用也。刀は躰也、きる、つくは用也。然ば、機は躰也、
機から外へあらはれて、様々のはたらきあるを用と云也。

この場合の躰とは文章表記からすれば、「用」のものとしての本質と理解でき、機はその躰と同一とするが故に、これもまたものの本質と捉えることもできる^(一九)。上記一段は、「活

人剣 下」の「大機大用」の条目に見ることができる。この機（大機）より外に働きかけ、働きをするものを用（大用）とする。梅の本質が従来、梅そのものに備わるが故に、香りが大用として外に働きかける。刀の本質が刀そのものに付帯されているので、その機能としての切る、突くといった働きが刀を通して表れる。兵法においては、「機うちに有て、其用外にはたらき、つけ、かけ、表裏、懸待、様々の色をしかけなどする事、内にかまへたる機あるによりて、外へはたらきが出る、是を用と申也」とあるように、兵法の本質が兵法自身に備わるために、付け、掛け、表裏、懸待等の様々の仕掛けが用となって外に働きかけると理解できる。

但し、この大機大用の「機」には、③の意味も包含されている。例えば、座敷に座る時に上から物が落ちてこないかと心掛け、戸障子の際を通る時も転ばないかと心にかかけ、貴人高位の者の近くに寄る時も不慮の出来がないかと注意を怠らない、「常々心にかくる、是皆機也」と述べるは、先のものの本質を説く「機」とは異なる。なぜなら、本質を表す機には誰の意志も関与せず、強いていえば「無極」とでもいうべき天地の化育が関与する。これは「此機がいまだ熟せざる時は、用があらはれぬなり」と、天地の化育によって機が熟した時に用が表れ、機が未だ熟さねば用は表れないとするこの一文にも通ずる。他方、常々心掛けることによって機を内に控え、いざという時に大用を働かすとするは、そこに大用を働かそうとする者の意志が関与しており、したがってそれは主体的であり、客体的な「機」とは軌を一にしない。「万の道に心懸けがつもり功がかさなれば、機が熟して大用がはつする也」は、まさに主体的関与を促すものであり、介在者の意志の積習の階梯が重視されるといえる。この大機大用の「機」の意味については三章で詳述することにする。

②の「機」の意図するものに、『大学』がある。

一家仁なれば一国仁に興り、一家讓なれば一国讓に興り、一人貪戾なれば一国乱を作す。その機かくのごとし。これを一言事儻り、一人国を定むと謂う。⁽¹⁰⁾

ここにある「機」を「はずみ」と訓じ、〈一国の仁讓なると乱を作すと、そのはずみは全く人君の一身一家にある。〉と訳される場合もある⁽¹¹⁾。この場合の「機」は、ものごとのきざす契機を意味する。『家伝書』においては、「国の機」「座の機」「兵法の機」「敵の機」「人の機」といった言葉が用いられている。例えば、

治まれる時乱をわすれざる、是兵法也。国の機を見て、みだれむ事をしり、いまだみだれざるに治る、是又兵法也。

とあるのは、泰平の世においては乱世を忘れぬこと、これは兵法である。国の行く末を見

定め、乱れないよう未だ乱れざる前に治める、これも又兵法である、と解される。また、あるまじき座に永く居て、故なきとがをかふゞり、人の機を見ずして物を云、口論をしいだして、身をはたす事、皆機を見ると見ざるとにかゝれり。

とあるのは、場所を違っていなくてもよい所に長居をすることで、いわれれ無き咎を被り、また相手がこれからどう動くかの心の動きの端を見ないでものをいい口論となり、自らの身を滅ぼすこと、全てこの機（場・人の様子、推移、きざし）を見るか見ないかに係わってくる、と解される^(二二)。これらの「機」は、①のものの本質とは意味が異なり、それよりも現在から未来を見通した時間的推移の端を意味し、この場合の機を見るとは、事前に今から起こるであろうことを予測し、判断することを意味するものといえる。

③の「機」については、『家伝書』のなかで次のように用いられている。

内にかくしてあらはさぬ気を機と云也。（「殺人刀 上」機前）

機と云は、胸にひかへたもちたる気なり。（同上）

常々心にかくる、是皆機也。（「活人剣 下」大機大用）

機と云は、内に油断なく、物ごとをおもひまふけて居るを云也。（同上）

内とは心と理解される。心から外に発するのが気であるから、心の中にあるものが機となる。「内にかくしてあらわさぬ」のが機である。常々心に油断無く、思い詰めている状態、心掛けている状態、これが機の機能となる。機と気とを対比した場合、気は外に表れるものとして理解され、一方、機はその気が発する前の心の状態を指す。したがって、気は形而下として、機は気の^{きざし}端として宗矩が捉えていたことが明らかとなる。

また、「活人剣 下」の「大機大用」では、

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、善に行も悪に行も、此機によりて分るゝ也。

と、心の善悪という例を上げ、その分岐点がこの機にあることを述べている。林羅山『三徳抄』には、周敦頤『通書』の「誠無為、幾善悪」を挙げて次のように述べている。

誠とは、真実自然の理也。無為無事にしてあしき事なし。是、本心の動ざる所也。幾は一念のわづかに動く処也。一念うごく処によつて、すなはち善あり、悪あり。^(二三)

ここでの「幾」は、『易』繫辞下伝の「其知幾乎幾者動之微吉之先見者也（それ幾を知るか。幾は動の微にして、吉の先^あず見わるるもの也。）」^(二四)による。物事の初めの微かな動きを幾とし、その動きを以て吉（あるいは凶）を示唆する前兆とする、と解される。したがって、先の一段は（誠とは真実自然の理である。それは無為無事であるが故に悪しきことはない。

是は、本心の動かない所にも起因する。幾は一念の微かに動く所を指す。一念が動くこと
によって、則ち善と悪が生じる。)と解される。本心は不動で、幾の微かな動きによって善
悪が決定される、則ち善悪の前兆として幾の働きを見るとする捉え方は、「大機大用」の「
心を主人として(気を)外へはたらく」「(心の善悪は)此機によりて分るゝ也」に近い。
これは、善悪という現象の表れる前に機が関与し、そこにおいて善悪が既に決定されるこ
とを意味する。「此機が大事の物也。此機がはたらけば、外へ出て大用があらはるゝ也」に
見られるように、機は枢機の意味を呈し、気が外に発現されて大きな働きをする大用を司
る機能を有しているといえる。

ところで、宗矩は「殺人刀」の「気と志との事」において「内にかまへて、おもひつめ
たる心を志と云ふ」と定義していた。この志は、心がある方向性を有した状態と解される。
この場合の志は、まさにこの機と軌を一にすると理解できる。志と機のどちらも油断無い
よう心を張りつめるのも、あるいは胸に控え保つのも、心がある目的に対して準備する状
態、ある方向性を有した状態といえる。しかし、志には方向性があるが、機は分岐点であ
り方向性は未だ持さない。ただ、機に全く方向性がないのではなく、「ことがらに思いもう
けている」ものであることに注意を要する。気と志の関係についても、宗矩はこの志から
外に発するものを気とし、気の根源を志としている。そして一方で、機の働きで大用(気)
が表れるとも述べていることに鑑みれば、機には志の意を含意しているといえる。

以上の如く、宗矩が三つの視点から機を把握していたことを踏まえて、「機前」について
考察してみたい。宗矩は機前について次のように述べている。

機前と云は、何としたる事ぞなれば、敵の機の前と云心也。……敵の気をよく見て、
其気の前にて、あふ様にはたらくを機前と云也。……内にかくしてあらはさざる難い見
機をよく見てはたらくを、機前の兵法と云也。

この一段を詳細に検討すると、「機前」の意味するところが二つあることがわかる。一つは
「敵の機の前」とする機前。これは相手の機の前、機以前の状態を指し示している。「胸に
ひかえたる気」が機であるならば、その控えた気より前の状態を機前は意味することにな
る。この場合の機は、先の三つの分類の②の意味、相手の今後の動向たる「兆し」を見据
えることで、その「兆し」より前に働きかけることが機前の意図するところとなる。二つ
は「敵の気をよく見て、其気の前にて、あふ様にはたらく」ことを意味する「機前」であ
る。志より発せられた相手の気をよく窺い知り、その気の前、則ち志を読みとり、気の発
する前に働くこと、したがって本来であれば「気前」と表されるべきものである。この場

合の機は先の三つの分類では③に属し、気の前の機を窺うことを意味し、②の意味する機前（気前）より具体性に富む^(二四)。

宗矩が二つの「機前」（機前と気前）を使い分けていたか否かは、機と気を曖昧に用いていることと語句の用例が少ないこともあり、判然としない。但し、機の用例からすればこの二つは区別されるべきものであり、宗矩の心内にもそのような峻別は当然あったものと考えられる。

三 去病 — 心の病を去る —

前項までに「気」について考察をした結果、宗矩は『家伝書』において独自の気論を展開していることが明らかとなった。そして、その気は心とは不可分な関係にあり、特に心との関連性のなかに論じられ、捉えられていることも判明した。これを受けて、本項では「病気の事」（病をさるに初重・後重の心持ある事）を中心に、心の調整について考察する。

宗矩が追い求めた兵法者の心境は、沢庵が『不動智』で説くところの「放心心を具す」境地に至った状態である。この境地を修得、会得する過程が修行であり、この修行を経て仏法の至極の境界に至るとする。この「殺人刀 上」の段階で宗矩の描く兵法者は仏法という悟りの境地に至る者であり、ここに兵法者の心法の到る境地＝仏法者の悟りの境地という構図が見られる。

「放心心を具す」境地に至るには、己の心を「常の心」の状態に保つことが要求される。この「常の心」を乱す状態を「病」あるいは「病気」としている。辞儀の上では「病気」は「気」を「病む」状況を指す。宗矩は次のように述べる。

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。何事も心の一すぢ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る事也。心がある状態だけに向かい、それに囚われ、拘泥し、留まる状況を「病」とする。宗矩は、この状態を禅の古語を用いて「着^{ちやく}」とも表現している。勝負に勝とうと思うこと、兵法を上手に使おうとすること、習った「習」の成果を上げようとする、相手に懸かろうとすること、逆に待とうとすること、これらは全て心がある状態に停留している状態であり、

執着している状態である。

仏法にふかく着をきらふ也。着をはなれたる僧は、俗塵にまじりてもそまず、何事をなすも自由にして、とどまる所かなひ者也。諸道の達者、其わぎへの上に付きて着がはなれずば、名人とはいはるまじき也

執着を離れた僧の如く、「着」から脱却した境地を追求することの重要性が述べられる。かかる病は何人の心のなかにも存在し、それを払拭し、平常心たる心の調整をしなければならぬ。しかし、病を去り平生の心の状態にするには、病を去ろうとする意志が介在し、その意志（病を去ろうとする心）さえも病とするのであるから、ここに矛盾が生じる。則ち、心が一筋にある状態に留まる状態を克服するための修行が、逆に心を執着させるが故に、病が病を生じ、帰着するところが見いだせない。この循環する逆説（矛盾）を克服しない限りは、真の病からの脱却はあり得ない^(二六)。

この矛盾を踏まえた上で宗矩は二つの克服方法を説く。一つは「涉念無念、涉着無着」に表される境地、二つは「平常心」「木人花鳥に対するが如し」の語句が示す境地で、前者は「初重」、後者は「後重」の段階と位置づけられる。

初重では、「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」とあるように、病気を去ろうと心に念じること自体も既に病気ではあるが、その一念を心に抱き、^{ただ}唯一去ることを念じ続けることが遂には病気を去らしむる方法であるとする。「槪（くさび）を以て^{げつ}槪を抜く」とは宗矩の言ではあるが、先に打ち込んだ^{くさび}槪を抜く時にさらにその元の所に同じ型の^{げつ}槪を打ち込むことで、先の^{くさび}槪を揺るがせ、遂には両の槪を抜き去ることを意味する。先に打ち込んだ^{くさび}槪自体を抜こうとするのではなく、同型の^{げつ}槪を打ち込むことで、つまり二重に打ち込むことによって、実の所は両方の槪をも抜き去ることを可能とする。「念に涉つて無念、着に涉つて無着」もまさに同様の境地を述べている。兵法で例を上げてみよう。截相の場において、過度の緊張のために太刀を握る拳に力が入り過ぎる。さてこの緊張からの力みを克服するには如何にするか。力みを取るために拳を柔らかく使おうとするのが一般的である。初重の段階では、逆にひたすら力みを増すために力を入れる。截相の場に至ったら意図的に拳に力を入れる。これを繰り返すうちに、ある時、意図的に力を入れる以前の拳の状態は力みの抜けた自然な状態となる。意図的な力の負荷が、緊張→力みの関係を裁断するためである。

この境地は己を客体化するところに特徴がある。主たる我は己の現況を認識し、その現況を一見悪化させるが如くさらに行為を継続する。その行為の継続のなかから客体化され

た己の回復を図る。「^{くろ}槪を以て^{びん}槪を抜く」の^{くろ}槪とは主体としての「己」、^{びん}槪とは客体化された「己」として捉えられ、両方の槪が抜けたとき主客は再び一元化され、客体化された「己」が再起することを意味する。

後重の段階の境地については、宗矩は次のように述べている。

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、病氣のうちに交りて居が、病氣をさつたる也

前述の如く、病気を去ろうとする心自体が病である。ある物に囚われ、拘泥し、執着している心（状態）が病である。初重の段階では同等の負荷を与えることにより、病を克服させた。後重ではその病に己の心を任せ、囚われた状態のままにする。病を払拭しようとする主体的な心を持たず、意識の中に囚われた己を介さない状態である。兵法を例にすると、截相の場において心が緊張する。その緊張を和らげようとするのが一般的な処置であり、過度の緊張を付加し、その緊張を拭拂しようとするのが初重の段階であった。後重の段階では、その緊張と同貫し、緊張のなかに己を置く。これは元々が主・客が未分の状態にあるため、あえて緊張している己を意識することはない。換言すれば、緊張していると認識すること自体、緊張している己を客観視している主体的な己が存在することになる。これは初重の段階である。緊張している己と客観視する己とが一になる、主客未分の状態に至らしめることが後重の階梯である。己が客体化されないということは、緊張しているという認識もなくなることを意味し、則ちそのことは病から脱却した状態を意味する。

心の執着を離れる階梯においては、初重、後重の二通りがあることが明らかとなった。そしてそれは、「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、ひとり着がはなるゝ也」と、初重の自己の客体化による主たる自己の確立を経て、後重の主客未分の境地に至らしめる道でもある。これが「病を去る心持」の帰結である。しかし、この帰結が宗矩の描く兵法者の窮極の姿、像ではない。

みがきぬきたる玉は、泥中に入りてもけがれぬ也。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、行度様にやるべき也。

この段の結語にみられるように、一旦後重の段階を極めれば、後にどのような病が生じようともそれに囚われることはなくなる。しかし、その状態（境地）を維持するには、心の玉、則ち己の真の心を汚さぬようにすること（修行）が求められ、そのためには病に任せて心が「行き度き様」に任せるべきと説く。この心を解き放ち開放すること、拘束を受けない自由な状態に心を置くこと、それが「放心心に具す」であり、宗矩のいわんとする兵

法者の境位に相応するものとする。

注

(一) 市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』講談社出版研究所、一九七九年、五二頁に、市川氏の私見が展開されている。

(二) 同上書、九七～一一八頁に所収。

(三) 高田真治、後藤基巳訳『易経』岩波書店、一九九五年、二四一頁。

(四) 前掲書(一)、一〇〇頁。

(五) 同上。

(六) 前掲書(一)、九九頁。

(七) 前掲書(三)、『易』では、形而上を道、形而下を器として把握する次のような有名な一文がある。

是故形而上者謂之道、形而下者謂之器。(この故に形而上なる者これを道と謂い、形而下なる者これを器と謂う。)

(八) 前掲書(一)、九八頁。

(九) 原文は次の通り。

其為氣也至大至剛以直養而無害則塞于天地之間其為氣也配義與道無是餒也是集義所生者非義襲而取之也行者不慊於餒矣

尚、内野熊一郎『孟子』(新釈漢文体系四、明治書院、一九九一年)では、次のように読み下している。

其の氣たるや、至大至剛、直を以て養うて害すること無ければ、則ち天地の間に塞がる。其の氣たるや、義と道とに配す。是無ければ餒う。是れ集義の生ずる所の者にして、義襲うて之を取るに非ざるなり。行心に慊からざること有れば、則ち餒う。

(十) 前掲書(一)、九八頁。

(一一) この場合の「太虚」は宇宙の根源としての大元気を指している。

(一二) 前掲書(一)、一一六～一一七頁。

(一三) 前掲書(一)、一一二頁。

(一四) 原文は次の通り。

天命之謂性率性之謂道修道之謂教

(一五) 前掲書(一)、一〇七頁。

(一六) 沢庵はその著『東海夜話』のなかで次のような喩えを上げて、形而下における内在的原理を説いている。

先ず天地を一台の茶臼とし、下にある擦り盤を地、めぐる臼を天とする。また、石臼が廻るのを陽とし、擦り盤が動かないのを陰とする。一周まわり、めぐるのを変、基の位置に戻るのを通とする。茶を入れれば抹茶になり、薬を入れれば粉薬となる。これは臼が造るのではなく、茶には茶の、薬には薬の特性が既に備わっているためである。臼はただ廻るだけで、それが天地の化育に相当する。茶の抹茶になるのは引業である。儒教では万物は一気の変化であり、天が造りだしたというが、種をまかぬところから梅や桃が生ずるのであろうか。こう考えれば、天は唯、化育をするのみで、梅や桃が自ら造りだすのである。

この場合、茶臼に相応する天地が沢庵のいう「無極」、茶の茶であるところの本質が「太極」、その本質にしたがうところの抹茶が「道」となると理解できる。

(一七) 原文は次の通り。

夫志氣之帥也氣體之充也夫志至焉故曰持其志無暴其氣既曰志至焉氣次焉又曰持其志無暴其氣者何也曰志壹則動氣氣壹則動志也今夫蹶者趨者是氣也而反動其心

(一八) 丸山敏秋氏はその著『氣—論語からニューサイエンスまで—』(東京美術、一九八六年)のなかで、『家伝書』における「氣」を「機」と「妄心」の二側面から捉えている。

(一八四～一八六頁)

(一九) ここでは「機は躰也」と、機は則ち躰として捉えているが、機にそのような側面が実在するのか更なる検討が必要と思われる。本論の三章において、特に大機大用の関係から考察することにする。尚、ここではあくまでも表記上での解釈に終始していることを付言しておく。

(二〇) 原文は次の通り。

一家仁一國興仁一家讓一國興讓一人貪戾一國作乱其機如此此謂一言僨事一人定國

(二一) 赤塚忠『大学中庸』(新釈漢文体系二、明治書院、一九九三年、七六頁)では、この箇所の訳を〈君主が自分の利益だけをむさぼるならば、その国じゅうの人々は争いを起こすことになる。しかけは、この通りである。〉とし、「機」を「しかけ」と訳している。

(二二) 大森宣昌『武術伝書の研究』、他人館、一九九一年、五五頁参照。大森氏は、「機

とは即ち氣也」の一文を以て機（氣）を心の働きとしている。この意味は、筆者の「機」の分類に則せば②③に属すが、③は「氣となる以前」の状態では機＝氣にならない。したがって、②の意で解しているといえる。但し、『家伝書』の「機」をすべて氣と同義に用いているとするのは問題があろう（五五頁）。

(二三) 石田一良、金谷 治『藤原惺窩 林羅山』日本思想大系二八、岩波書店、一九七五年、一七一頁。

(二四) 高田真治 後藤基巳訳『易経』下、岩波書店、一九九五年、二六三頁。

(二五) 前林清和氏は『剣道修行における心的変容についての一考察 一主として『兵法家伝書』よりみたる一』（筑波大学体育科学系紀要第一一、一九八八年、一七五～一八六頁）のなかで、機を「すぐれて時間的な状態の氣」とし、「氣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こと」を「機を見る」としている。時間的というのは氣が発する前を機と捉えるところに由来しているが、氣と志の関係で述べたように、氣→志という方向性もある。したがって、機を「志」的に見るのであれば、この表現は機——氣の一側面でしか捉えていないことになる。また、氣が凝縮した状態とは、機＝氣の解釈に立脚するものと思われるが、確かに宗矩は「機とは即ち氣也」と述べてはいるが、本項で具体的に検討してきた通り、この表現もそのまま受容するわけにはいかない。仮に氣の凝縮した状態を機とするならば、これも氣＝機＝志の一側面での解釈となり、機の枢機的働きなどの説明がつかなくなる。

(二六) 柳生三厳著『拙聞集』の「病氣の事」には、「種々の習を能知りても、兵法引退慵臆の四氣さらさるさきは一つも用立不申此四つを以強敵と仕事に候」とあり、立相において心に生じる引・退・慵・臆の「四氣」、即ち四つの心持ちを病氣としていることが窺える。この病は截相の場における心の膠着を表しており、ここで宗矩が説く病より狭義のものと理解できる。

五 節 心 論

心の病を克服するための「初重」と「後重」の階梯を通して、兵法者は真の心を得ることができるとした。この境位での心は、「みがきぬきたる玉は、泥中に入りてもけがれぬ也」と述べられた研磨された玉であり、その様態は泥の中に入っても汚れないとされた。したがって、兵法者はまさにこの汚れぬ玉の如く己の心を研ぎ澄ますことが求められ、それに向けての行為、則ち精神性と身体性の訓練である修行の階梯が、「初重」「後重」として表されていたと理解できる。

ところで、この境位に至るための心のあり方について宗矩は、「平常心の事」「木人花鳥に対するが如し」「放心心を具せよ」の三つの項によって詳述している。このうち、先の二つは「病を去る心持」^(一)と注釈があることから、「放心心を具せよ」に至るための方法として理解することができる。これは、前章で論じた心の「後重」の階梯を具体的に論じたもの、病が去った後に表れる心、病が拭拂された後の心である「汚れぬ玉」の境位について述べたものといえる。

そこで、本章ではかかる心のあり方を思想史的に解釈することで、宗矩が把握している心について解き明かすことにする。一項では「平常心の事」「木人花鳥に対するが如し」を読み解くことにより「病を去る心持」を明らかにし、二項ではそれを受けて宗矩が求道した心の至極の状態を「放心心を具せよ」の読解より明らかにする。本節で展開する心のあり方は、後段の「活人剣 下」ないし「無刀之巻」に通ずる布石といえ、『家伝書』の心法論を解き明かす重要な役割を担うと考える。

一 常 の 心

僧問=古徳-、如何是道。古徳答曰、平常心是道。(僧古徳に問ふ、如何なるか是れ道。

古徳答へて曰く、平常心是れ道)

この一文は、唐代の禪僧、馬祖道一への問答である。〈道とは如何なるものか〉の問いに、〈平常心が道である〉と応える。これについて宗矩は次のような釈を施す。

道とは何たる事を云ぞととへば、常の心を道と云也とこたへられたり。

ここに馬祖道一の「平常心是れ道」を「常の心を道という」と解していることがわかる。『

景德伝燈録卷二十八』には平常心と道との関係について次のようにある。

道は修を用ゐず。ただ汚染すること莫かれ。何をか汚染となす。ただ生死の心有りて造作し趣向するは、皆是れ汚染なり。若し直に其の道を会せんと欲せば、平常心是れ道なり。謂はゆる平常心は、造作なく是非なく、取捨なく断常なく、凡無く聖無し^(一)道は修を用いない。ただ汚れることがないようにすることである。何を以て汚れるとするか。ただ生死の心があつて造作し、趣向することはすべて汚れである。もし直に道を修めようとするのであれば、平常心に至ることが道である。平常心とは、造作もなく、是非もなく、取捨もなく、断常もなく、凡でもなく聖でもないことである、と。ここにおいても「平常心是れ道なり」と説かれるが、このように二元対立を否定しながら「平常心」を是非も取捨も断常も凡も聖もない、総てが「有」でありながらそこに対立するもののない状態の心としている。このような仏教用語として用いられる語句「平常心」を、宗矩は「常の心」と捉えている。では、宗矩の意味する「常の心」とは如何なるものか。弓を射る人を例にして、次のように述べている。

弓射る人は、弓射る心をわすれて、何事もせざる時の常の心にて弓を射ば、弓定まるべし。……何もなす事なき常の心にて、よろづをする時、よろづの事、難なくするするとゆく也。

これは、弓を射る心を忘れて何事もせざる時の「常の心」で弓を射れば、弓は安定し放たれた矢も安定する。何もしないときの「常の心」であらゆることをするとき、それは難なく上手にゆく、と。この場合の「何事もせざる時の心」とはまさに「働ききっている状態の心」であることは言うまでもない。このような状態の心を「常の心」とし、さらに「常の心」を以てすれば「よろづの事難なくするするとゆく也」と、あらゆることが難儀なく行えるようになるとする。この段は、さらに次のように繰り返される。

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〜と成也。

ここに見られる「胸に何事もなき」状態とは如何なることか。宗矩は、

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なるがごとし

と、澄んだ曇り気のない鏡はそれ自体が「何のかたちもなき」状態なので、(歪曲されることなく)対象物をそのまま映すことができるとする。これは禅の「明鏡止水」に通ずる内容で、先の「何事成共なせば、やすやすとなる」は「よろづの事難なくするするとゆく也」

と同様のことを意味するといえる。したがって、物事を難なく達成し得るためには常に磨き澄まされた鏡の如く、胸に何事もなくする必要があり、その胸に何事もなくなった状態が「何事もせざる時」の「何もなす事なき」状態といえる。それがまさに「常の心」である。そして、「常の心」を保持する人こそ道者^{どうしや}と呼ばれるのである。

道者の心持ちについては次のようにある。

道者の胸の内は、鏡のごとくにして、何もなくして明らかなる故に、無心にして一切の事一もかく事なし。是只平常心也。此平常心をもって一切の事をなす人、是を名人と云也。

「無心にして一切の事一つもかく事なし」とは、澄んだ鏡の状態に等しく、澄んでいるが故に何もしなくても明らかなる状態と理解できる。したがって、ここに「無心」は「常なる心」に通ずることがわかる。後段で「常の心を無心とは云ふなり」と、「常の心」が「無心」といい切ることで明らかなるところである。この「無心」の状態を宗矩は次のように述べている。

無心とて、一切心なきにあらず。唯平常心なり。

無心とは全く心がない状態を意味するものではない。「無心」は「平常心」である。したがって先の一段は、道者の胸の内は澄んだ鏡の如く、無心（常なる心、平常心）にして一切の事が全て達せる、と解される。そして、一切の事が達せられる「平常心」の境地に至った人を名人と称すといえる^(三)。

ここに、冒頭の「平常心」を「常の心」と解した宗矩が、実は「平常心」と「常の心」を同義として把握していることが判明し、「常の心」の解釈から彼の把握している「平常心」が『景德伝燈録』でいう「平常心」と同義であることがわかる。

さて、宗矩は名人や道者の境地を、龐居士の「木人如_レ対_二花鳥_一（木人花鳥に対するが如し）」を引用して評している。その一段は、

木で作たる人の花鳥にむかひ居たるがごとくと也。目は花鳥にあれども、心花鳥にうごかざる也。木人は心なければ、うごかざる、尤道理あり。

とあり、木製の人形が花や鳥に向かい立つようなもので、目は花鳥を見ていても花鳥が如何なる動きをしても、心は花鳥に動かない。人形には心が無い故に、動じないのは尤もな道理とする。これは、花鳥のような美しいものにもものにも心が動じない（動かない）境位を説いており、同時にそのような境位に至った人の姿、形（様態）、心のあり方を表している。この境位は、『莊子』達生篇の「木鷄」に近い。

紀渚子、王の為に闘鶏を養ふ。十日にして問ふ、鶏已にするか、と。曰く、未だしなる。方に虚槁にして氣を待む、と。十日にして又問ふ。曰く、未だしなり。猶ほ嚮景に應ず、と。十日にして又問ふ。曰く、未だしなり。猶ほ疾視して氣を盛んにす、と。十日にして又問ふ。曰く、幾し。鶏鳴く者有り、と雖も、已に變ずること無し。之を望に木鶏に似たり。其の徳全し。異鶏敢て應ずる者無く、反りて走る、と。(四)

ここでは、修養を積み「徳」を^{まっとう}全した状態を「木鶏」(木で造った鶏)に喩えて述べられている。木人が花鳥に対する心境とまさに軌を一にしているといえる。

宗矩はこのような境位に至った者の心と形(身体)の関係について次のように述べている。

常の心をかへて、新たに生れば、形もあらたまる程に、内外ともうごく也。

常の心を保持できず、そこに新たな心が生ずれば、形(身体)も改まる故に、(結局)心も形(身体)も動くことになる。つまり、「木人は心がない」したがって「形(身体)も動かない」。これに対して、「人は(新たな)心が生ず」る故に「身体(形)も動く」。しかし、「常の心の人には心にとどこおることが何もない」が故に「身体(形)も動じない」という所論が明らかとなる。

ここに、兵法家である宗矩が「心」に関心を寄せ、心法を説く所以があると考えられる。心の僅かな動き、微動が何らかの形で身体に影響を及ぼすとすれば、生死を賭けて戦う截相の場においては己の命を落としかねない。日常の修行の成果を截相の場で発露すること、それはまさに「常の心」にあることである。「木人花鳥に対するが如し」を引用しつつ述べた心と形(身体)の一文は、この後に展開される「習」における心身の相関、特に心が身を制御する故に、技に傾向することなく心の修養の重要性を説く伏線となっているといえる。

以上を総括すると、「平常心」に至る階梯、ないし「木人花鳥に対するが如し」とされる境位を求めることが病を克服することに相応する。そして、それは同時に心の膠着を克服した胸に何もない無心の状態、則ち執着しない心になることであり、外界のあらゆるものに対して身心共に不動である状態に至らしめる階梯でもある。この階梯を経て得るところの心のあり方を「常の心」といい切るところに、達観した禪の悟りの境地に通ずるものを看取する。

二 心の至極 — 放心心を具す —

病気を克服するには、心が執着しないよう「無心」であることが求められた。「無心」とは心が無い、無の状態を意味するのではなく、何ものにも関わらずに心が動かない、またそれに動かされない「常の心」を意味する。この「常の心」で居るためには心が乱れないような修養が必要とされた。この境地を宗矩は「一心不乱」「一心敬礼」と表している。本項では、これらの境地を通して宗矩が求めていた心の窮極の状態について明らかにする。結論からいえば、これらの言葉の表す境地は否定される。

儒書をよむ人、敬の字にとゞまりて、是を向上とおもふて、一生を敬の字にてすます程に、心をつなぎ猫の様にする也。仏法にも敬の字なきにあらず。經に一心不乱と説給ふ。是即敬の字にあたるべし。……^{うやまつてもうすそれほとけといつば}敬白夫仏者、と唱る所あり。敬礼とて仏像にむかひ、一心敬礼と云。敬礼の字の意趣たがはず。読み仮名筆者

儒者の「敬」の字に囚われること、仏法において一心不乱に経読すること、これらは「つなぎ猫」同様で、心に綱をつけて拘束していることに他ならない。「敬^{うやま}つて白^{もち}す夫れ仏と^{いっば}者」と唱え、仏像に一心敬礼⁽⁵⁾するのも儒教の「敬」の字の意趣に違わないとする。沢庵は『不動智』において、儒学の説く「敬」の字の意趣について次のように述べる。

敬の字をば、主一無適と註を致し候て、心を一所に定めて、余所へ心をやらず。⁽⁶⁾『四書集注』⁽⁷⁾あるいは『二程全書』⁽⁸⁾に、敬は主一無適の意と注がされている。「心を一所に定めて、余所へ心をやらない」ということの意味である。また、仏法にも「敬」の字に心があるとして、次のように述べている。

仏法にも、敬の字の心有り、敬白の鐘とて、鐘を三つ鳴して手を合せ敬白す。先づ仏と唱へ上げる此敬白の心、主一無適、一心不乱、同義にて候。然れども仏法にては、敬の字の心は、至極の所にては無く候。我心をとられ、乱さぬやうにとて、習ひ入る修行稽古の法にて候。⁽⁹⁾

仏法の敬白の心も、儒学の意とする主一無適、あるいは一心不乱と同義であるとする。但し、仏法においては敬白の語が示すが如く、「敬」の字によって心が乱れぬよう引き留める働きはあるものの、それは習いに導くため、ないし修行や稽古の方法（方便）であって、窮極の境地を示すには至らないことを教示する。後段で、

敬の字の心は、心の余所へ行くを引留めて遣るまい、遣れば乱るゝと思ひて、卒度も

油断なく心を引きつめて置く位にて候。是は当座、心を散らさぬ一旦の事なり。常に如し是ありては不自由なる義なり。⁽¹⁾

とあるのは、「敬」の字の意趣を実践することは当座の心を散らさぬ一端にはなるが、結局は心を拘束していることに他ならず、不自由になると理解できる。

宗矩の「敬」の字の解釈も沢庵のそれと意を異にしない。但し、沢庵が「仏法にては、敬の字の心は、至極の所にては無く候」と、儒学の「敬」の釈を避けているのに対して、宗矩は「心をつなぎ猫の様にする也」と、儒学の示す修学の法を否定している。宗矩は、「敬」の字の意趣に違わずに実践することを「一切に付けて、心のみだるゝを治むるの方便」と、心の乱れを治めるための方便といい切り、「よく治まりたる心は、治むる方便を用みざる也」と、治まった心（乱れることのない心）は方便（つまり「敬」の字の趣意）を必要としないとする。また「敬は即ち本心の徳にかなふ也。然れども行ふ間の心なり」と、沢庵同様、あくまでもそれは修行や稽古を行う間のことであり、窮極のところでは「敬」がなくとも治まる心、「塵にまじはりてけがれ」ない心を求める。

ここまでに、儒仏の「敬」の実践におけるが如く、あることに囚われて心を乱さぬようにすること、一心不乱、一心敬礼、主一無適などは心を治めるための一つの方便であって、それ自体は窮極となり得ないことを明らかにした。これを踏まえた上で、次に中峯和尚の言を引いた「具放心心」に付言される「右の語に付きて、初重・後重あり」の、心を解き放つ二つの階梯について言及する。尚、宗矩は中峯和尚の「具放心」を「具放心心（放心心を具せよ）」と表している。

「具放心心」とは、沢庵『不動智』の「中峰和尚の語に具放心とあり」に通ずる。そこで、先ずその沢庵の「具放心」について検討する。

邵康節と云ふものは、心要放と申し候。……斯く申したる心持は、心を執へつめて置いては勞れ、猫のやうにて、身が働かれねば、物に心が止らず、染ぬやうに能く使ひなして、捨置いて何所へなりとも追放せと云ふ義なり。……此意（具放心）は即ち、邵康節が心をば放さんことを要せよと云ひたると一つにて、放心を求めよ、引きとどめて一所に置くなど申す義にて候。⁽²⁾ () 内並びに下線筆者

北宋の儒者である邵康節は「心要放」を説く。この心持ちは心を執えきりにしておけば疲れ、捕らわれた猫のように身が自由に働かない。したがって、物に留まらず、染まらないようにするために、心を捨て置き、何処へでも自由に行けるように追い放せという。この意は即ち邵康節が心を放すことを要す、と云うことと一であり、放心を求め、引き留めて

一所に置くなという儀となる、と。したがって、下線を付した「心をば放さんことを要せよ」と「心要放」とは同義とみなせる。則ち、「心要放」とは「心をば放さんことを要せよ」と訓み、我が身を働かすためにも、ものに染まらず、ものに留まることのないよう、心を開放し自由にさせることと捉えていることが窺える。また、「放心を求めよ」も、放心を求めること、則ち一カ所に心を留め置かない意から、「心を放すこと」ないし「心要放」と同義といえる。

ところで、沢庵は『孟子』告子章句上を引用して次のように説く。

放れたる心を尋ね求めて、我身へ返せと申す心にて候。たとえば、犬猫鶏など放れて余所へ行けば、尋ね求めて我家に返す如く、心は身の主なるを、悪敷道へ行く心が逃げるを何とて求めて返さぬぞと也。^(一〇)

今ここに引用されている『孟子』は次の如くである。

孟子曰く、仁は人の心なり。義は人の路なり。其の路を捨てて由らず。其の心を放して求むることを知らず。哀しいかな。人雞犬の放すること有れば、即ち之を求むることを知る。放心有りて、求むることを知らず。愚問の道は他無し。其の放心を求むる（求=其放心-）のみ、と。^(一一)（）内筆者

この一段において孟子は、人に内在する仁、義の道を捨ててそれに由らず、放ち失った仁、義といった「人の本心」を探し求めることを知らないのは哀しむべきことである。家畜がいなくなればそれを探すのに、己の「本心」が放心しても求めることをしない。学問の道は放心（放失された心）された「本心（仁、義）」を追い求めるに他ならない、という。放心の「心」とは、人の本心であるところの仁・義を指しており、これを放失しないように留めておくこと、放失された場合は取り戻すこと、それを学問の道とする。

これに対して沢庵は、心を身の主として位置づけ、その主たる心が（身から）放れたのを尋ね求めて我が身へ返すこと、悪しき道へ逃げ行く心を求め返すことを説く。したがって、沢庵の理解する「心」（放心の「心」）と孟子の仁・義を核とするそれとは明らかに異なり、「心は身の主」といい切る沢庵の言は多分に仏法的な解釈とみなせる。また、孟子の場合の心は仁であり、その仁に則り歩む路を義とし、その把握から外れること、主体的な自己が仁、義を忘却することを「放心」、忘却に気づき本来のあるべき心を再認識することを「求其放心」とするのに対し、沢庵の場合は、心に方向性があるという把握のもとに、遠心的に働くことを「放心」とし、主体的な自己が求心的に働きかけることを「求放心」としている。ここに、邵康節の「心を放つを要す」の沢庵の解釈である「放心を求めよ、

引きとどめて一所に置くなと申す義」の「放心を求めよ」は、孟子の引用である「求放心」の意味とは異なり、さらに、沢庵の「求放心」は原文であるところの孟子の「求其放心」とも異なり、解釈を違えて『不動智』に引用していることが確認できる。

以上のことを整理すると次のようになる。沢庵『不動智』に見る「具放心」は、邵康節の「心要放」と同義で、「放心を求めよ、引きとどめて一所に置くなと申す義」と沢庵は解している。一方で、沢庵は孟子の「求其放心（其の放心を求めよ）」という一言をも引用する。この意味は身の主たる心が遠心的に働くことを「放心」とし、主体的自己が求心的に働き掛けをすることを「求放心」とする。これは、原文の孟子の意である心に内在する仁とそれに即した義を主体的な自己が忘却することを「放心」とし忘却に気づき再び取り戻そうと再認識することを「求其放心」とする、その立場とは異なる。

したがって、「稽古の時は、孟子が謂ふ求其放心と申す心持能く候。至極の時は、邵康節が心要放と申すにて候」の言に表れるように、沢庵の胸中には「求其放心（放心を求める）」と「心要放」には優劣関係が存在し、稽古の段階では「放心を求めよ」の境地、そこからさらに修練し、物事を極めた段階に至っては邵康節の「心要放」の境位に移行するが説かれる^(一四)。

宗矩はこの階梯を初重、後重と截然と区別している。初重には次のように述べられている。

心を放ちかけてやれば、行ききにとどまる程に、心をとどめぬ様に、あとへちやくちやくとかへしかへせと教ゆるは初重の修行也。一太刀うつて、うった所に心のとどまるを、わが身へもとめかへせと教ゆる也。

心を開放すれば心が行った先に留まるが故に、そこに心が留まらぬよう元の所に返すように教えるのは、初重の修行である。一太刀打ってその打った所に心が留まるのを、我が身へ引き戻せと教えるのが筋となる。これは、沢庵の理解する心身関係を踏襲していることから、『不動智』の「放心を求めよ」を意識して書かれたと見て誤りはない。但し、太刀打ちを例として説くところは、宗矩が「放心を求めよ」を兵法的に解釈しているといえる。では、「一太刀打ってその打った所に心が留まるのを、我が身へ求め返せ」とあるところの「心を返す」とはどのように捉えられるか。ここに二つの事例を上げる。

「打にうたれよ、うたれて勝つ心持の事」は、一太刀打った後の次の枝の重要性を説く「習」である。そこには次のように記されている。

一太刀うつてからは、はや手はあげさせぬ也。打てより、まうかうよとおもふたらば、

二の太刀は又敵に必うたるべし。爰にて油断して負也。うつた所に心がとまる故、敵にうたれ、先の太刀を無にする也。うつたる所は、きれうときれまひと、まゝ、心をとどむるな。二重、三重、猶四重、五重も打べき也。敵にかほをもあげさせぬ也。勝事は、一太刀にて定る也。

技法的に見れば、一太刀打った後に続けて次の打ちを発する、それは連続打ちあるいは柳生新陰流でいうところの「三重五重」^(一五)の習いに通ずる。ここで注目すべきは、一太刀打った後、一呼吸置くと「二の太刀は又敵にかならずうたれるべし。爰に油断して負也」といい切る所である。技を発した後に油断をすると二の太刀を相手に取られる。したがって、打たれないためには油断をしないことが重要となる。では「油断」とは何か。「うつた所に心がとまる故、敵にうたれ、先の太刀を無にする也」とあるように、打ったところに心が留まると相手に打たれ、当方がせつかく先に一太刀を入れても無駄になってしまう。「うつたる所は、きれうときれまひと、まゝ、心をとどむるな」と、打突の結果の如何を問わず（截れようと截れまいと）唯、心を留めないことを心掛ける。換言すれば、我が打突に心を留めることが「油断」となる。

「心を返す」の二つ目の事例は、「活人剣 下」の「心をかへす事」に見られる。打たれた相手は、そのことによつて更なる気を出すため、打ったことに安心せず、間に髪を容れずに二重、三重に打ち掛けることの重要さを説くこの「習」は、巧みに兵法者の心理を表している。

一太刀うつて、うつたよとおもへば、うつたよとおもふ心がそのまゝそこにとどまる也。うつた所を心がかへらぬによりて、うつかと成て二の太刀を敵にうたれて、先を入れたる事も無に成、二の太刀をうたれて負也。心をかへすと云ふは、一太刀うつたらば、うつた所に心をゝかず、うつてから心をひつかへし敵の色を見よ。うたれて、敵気をちがゆる物也。うたれて、やれ口惜や、うたれたよとおもひて、いかりも出る物也。いかれば敵きびしく成物也。爰を油断して、敵にうたるゝ物也。

先の「打にうたれよ、うたれて勝つ心持の事」と共通する箇所が見られるが、打たれた側の心理（口惜しい、怒り）が更なる気を発し、以前にも増して厳しく掛かり来る。そこに当方の油断、即ち心の際が生じると、次の太刀（二の太刀）は必ず取られる。対峙する相手とのこのような対他的な関係を根拠とし、宗矩は油断することを戒める。

以上の二つより、打った太刀に心を留めることが油断となり、油断が生じないよう二重、三重に打ち掛かること、それが「わが身へ（心を）もとめかへせ」の実践となることがわ

かる。

後重の階梯では中峯和尚の言である「具放心心」を引用し、次のように述べている。

心を放かけて、行度所へやれと也。はなしかけてやりても、とまらぬ心になして、心を放すなり。具_二放心々_一、心放こゝろをもて、心を綱を付けて常に引て居ては、不自由なぞ。放しかけてやりても、とまらぬ心を放心々と云。此放心々を具すれば、自由がはたらかるゝ也。綱をとらへて居ては不自由也。

この一段は、先の初重の階梯にある「心を返す」境地を克服した、上位の概念として把握できる。「具放心心」の境位は、「心を返す」心持を「心を綱を付けて常に引きて居ては、不自由」として否定し、「放しかけてやりても、とまらぬ心」を模索するところにある。換言すれば、初重においては心の留まる、膠着した状態を嫌うために、一カ所に心が居着かないよう、元の所（我が身）に戻すことを説いたが、それはまさに心を拘束していることであり、主体的な自己が己自身の心を束縛していることに他ならない。心を放しても一所に留まらない境位を後重の階梯としている。

ところで、先に邵康節が説く「心要放」と沢庵の「具放心」は『不動智』のなかで〈引き留めて己の身の一所に置くな、拘束して置くな〉と解され、同義に捉えられている。この両者の意味を沢庵はさらに次のような隠喩で表す。

よく磨きたる水晶の玉は泥の内に入つても染ぬやうに心をなして、行き度き所にやれ。

心を引きつめては不自由なるぞ。^(一六) 下線筆者

よく磨かれた水晶玉は、泥にあつても染まることのないようにと、あるいは染まるのではないかと心配して泥に交わせないとするのではなく、自由に行きたい所に行かせるのがよい。留め置くことが不自由になる。この言は先の二つの語句に通ずる。したがって、ここで意とすることは、心が行った先で留まることを恐れずに心の拘束を解き、心を解放することである。そこに束縛から心を解放させる主体的な自己の存在を確認する。この主体的な自己により心の拘束を解き、束縛から解放することが沢庵の「放心」といえる。

一方、宗矩は「心を綱を付けて常に引きて居ては、不自由なぞ。放しかけてやりても、とまらぬ心を放心々と云ふ」と、心に綱をつけることは不自由であるから綱を解き放し、解き放してもその行った先々で留まらない心が「放心心（放心された心）」となる。したがって、宗矩のいうところの主体性は、水晶玉や留まらない心そのものにあるといえる。則ち沢庵の「放心心」の境位は未だ心を主体的な自己の下に置いており、その意味では、宗矩の初重の階梯とかわらない。宗矩の後重の階梯、つまり「具放心心」の境位では、心は

主体的な自己から離れ、まさにそれ自身が一つの主体性を有する。ここに、宗矩の捉える心は沢庵のそれより上位として位置づけられることがわかる。

尚、沢庵は『金剛般若経』にある「おうむしよじゅうじしやうごしん 応無所住而生其心」を引用し、やはり心のあり方を説く。「応無所住の位は、向上至極の位にて候」とあるように、沢庵の胸中では宗矩の後重の階梯に近い解釈がなされていることがわかる。

万の業をするに、せうと思ふ心が生ずれば、其する事に心が止るなり。然る間止る所なくして心を生ずべしとなり。心の生ずる所に生せざれば、手も行かず。行けばそこに止る心を生じて、其事をしながら止る事なきを、諸道の名人と申すなり。^(一七)

原文に忠実に訳せば、〈万の業をするにあたり「せうと思う心」が生じれば、そこに心が止まる。であるならば止まる所なくして心が生じなければならぬ。せうと思う心が所（手）に生じなければ（行かなければ）手にも心は行かない。「せうと思う心」が（手に）行けば止まる心を生ずるので、その事（手の動作）を行いながらそこに心が止まらないような人を諸道の名人という。〉となる。この場合の「せふと思ふ心」の主体はまさに自己にあり、その思うところの心にあるとは解せない。しかし、後文において沢庵は雀と猫の例を上げ、雀を捕らないよう猫に縄を付けておくのは不自由であるとし、次のように述べている。

猫によく仕付をして置いて、縄を追放して行度き方へ遣り候て、雀と一つ、居ても捕へぬやうにするが、応無所住而生其心の文の心にて候。我心を放捨て猫のやうに打捨て、行度き方へ行きても、心の止らぬやうに心を用ひ候。^(一八)

この一文の解釈上での難儀なところは、「心の止らぬやうに心を用ひ候」の「用いる」の解釈である。留まらないように心を用いるのが主体的な自己となれば、宗矩の後重の階梯とは異なる。しかし、「猫によく仕付をして置いて」とあるは、「心の修養を積ませる」とも捉えられ、その修養を積んだ心が留まらないようになるのは、用いられる心に主体があるとも見なせ、その意味では後重の階梯と一になる。「心の止らぬやうに心を用ひ候」を、「心が心自身を用いる」と捉えることはできないため、現段階では沢庵の「応無所住而生其心」は心の主体性を巡り、二通りの解釈が存在するとしかたない^(一九)。

注

(一)「無心の事」の条目の末文には、「右の兩条（「平常心の事」と「無心の事」）は、兵法の病氣をさると云ふ心持にあて用ゐる事也」と記されている。

(二) 渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波書店、一九八七年、五五頁注釈。

(三) したがって、宗矩は道者＝名人として把握していることが窺える。

(四) 遠藤哲夫『莊子』新釈漢文体系八、明治書院、一九九二年、五一六頁参照。

紀渚子為_レ王養_二鬪_一鷄_一。十日而問、鷄已乎。曰、未也。方虛憍而恃_レ氣。十日又問。曰、未也。猶應_二嚮_一景_一。十日又問。曰、未也。猶疾視而盛_レ氣。十日又問。曰幾矣。鷄雖_レ有_二鳴者_一、已無_レ變矣。望_レ之似_二木鷄_一矣。其德全矣。異鷄無_二敢應者_一、反走矣。

(五) 禅では「一心頂礼、満徳円満……」と唱える。したがって、「敬」と頂は相通ずるところがある。

(六) 市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社出版研究所、一九七九年、二二五頁。

(七) 『論語』第一の「子曰道千乗之國敬事而信節用而愛人使民以時（子曰く、千乗の国の道、事を敬いて信、用を節にして人を愛す、民を使い時を以つ）」の「集注」に「敬者、主一無適之謂敬（敬は、主一無適の謂）」とある。

(八) 『二程全書』遺書十五には「所謂敬者主一無適之謂敬所謂所謂一者無適之謂一（所謂敬は、主一、これ敬の謂、所謂一は、無適、これ一の謂）」とある。

(九) 前掲書（六）二二五～二二六頁。

(十) 同上。

(一一) 前掲書（六）、二二九～二三〇頁。

(一二) 前掲書（六）、二二九頁。

(一三) 原文は次の通り。

孟子曰仁人心也義人路也舍其路而弗由放其心而不知求哀哉人有雞犬放則知求之有放心而不知求

(一四) 源了圓氏も『文化と人間形成』（教育学体系Ⅰ、第一法規、一九八三年）において、邵康節の「心要放」は中峯和尚の「具放心」と同義で、且つ孟子の「求放心」より上位であることを述べているが、詳細な検討はされていない。（九九～一〇〇頁）

(一五) 『月之抄』「三重五重」の条目には、「父（宗矩）云、油断を敵と云心地。勝つめても打つめても、三重も五重も打へし。つけず幾重も打と云習也。亦云、打ばかりにては、かひなし。心持三重五重思ひ入へし。」とあり、技法、心法の両の習いの存在が確認できる。

(一六) 前掲書（六）、二三〇頁。

(一七) 同上、二二四頁。

(一八) 同上、二二七頁。

(一九) 今村氏は、宗矩の後重と沢庵の「応無所住而生其心」は、宗矩が「つながれ猫、つながれ犬」と表現しているこの一点において同位（真の自由自在の働きができる、至極の境地に到達した姿）としているが、本節で検討して明らかな通り、宗矩は沢庵の言をそのまま受容せず、さらに一段高い位に心を置いている（『柳生一族』、新人物往来社、一九七一年、一九八～一九九頁）。尚、大森氏も今村氏同様の解釈をしている（大森宣昌『武術伝書の研究』、他人館、一九九一年、六〇頁）。

六節 懸待表裏における理と事

四節の「気論」において、宗矩が説いた「格物」の境位、則ち手、足、身には所作があるがその動き一つ一つに心が関与せず、知らずの内に物事が成し得るといふ、実践における豁然貫通の状態を検討するためには、所作と心の関連性について言及する必要性があることを提示した。そして前節までに、提示した三つの側面のうちの気の問題、心の在り方について論及してきた。そこで本節では最後の心と身体の関連性について言及する。

身体と心は「習」を介して融合される。「習」を身を以て修得しようとする事、則ちその「習」の理念を会得しようとする心と理念を体得しようとする事が、事理の一致を図ることを可能とする。これは、前節までに述べてきた観念的な世界の事ではなく、武道の実践的側面を通して得られる境地である。この「習」はさらに型に包摂されており、実際には兵法者は型の修得を通して「習」を知り、兵法の理的側面と事的側面を一にしていく階梯を経る。この「習」と型との関連は八節で詳述するとして、本節では『家伝書』に記載されている、表裏と懸待に関わるの「習」を取り上げ、その概念を明らかにしながら心身の関係について言及する。かかる表裏、懸待は柳生新陰流では「習」の核となる。この「習」の概念の把握は、特に二章で述べる対他的自己の確立において重要な役割を担う。また、三章で展開する「因敵転化（敵に因って転化）」の概念は、相手に「先」を出させて「後の先」で決めるもので、『家伝書』では「第二刀」、尾張柳生では「^{まろばし}転」と称される截相の一つの論理を構成する。この論理の前提が表裏であり、その時の身心の関係が懸待によって表される。したがって、この両の「習」は柳生新陰流の兵法論の基底にあるともいえ、かかる概念を明確にすることは柳生新陰流の、強いて言えば武道の身心論を明らかにする手がかりとなろう。尚、この懸待は相手との対他的な関係においても把握され、相手の様態を懸、待の両によって捉えることもできる。これについては、七節で論ずる。

一 表裏 — 実践的理論の確立 —

「表裏は兵法の根本也」の条目は次のような一段から始まる。

表裏は兵法の根本也。表裏とは^{はかりごと}略也。偽りを以て真を得也。表裏とはおもひながらも、しかくればのらずしてかなはぬ者也。

宗矩は表裏を略（はかりごと）とし、偽りを以て真を得るためのもの、そしてそれは兵法の根本（根幹）をなすものとする。柳生新陰流で表裏という語句が最初に表れるのは、流祖上泉秀綱が永禄九年（一五六六）に著した『影目録』においてである。漢文で書かれたこの目録は、上泉秀綱の所謂「転論」と、燕飛、参学、七太刀、九箇の型から構成されており、柳生宗厳に伝授されその後尾張柳生家の道統がこれを継承している。その一節に表裏（表裡）が懸待の語句と共に用いられている箇所がある。

懸待表裡者不守一隅随敵轉變施一重手段恰如見風使帆見兔放鷹（懸待表裡は一隅を守らず。敵に随い轉變し一重の手段を施す。恰も風を見て帆を使い、兔を見て鷹を放つが如し。）⁽¹⁾ () 内筆者

懸待表裡とは、懸かるか待つか、表か裡かの何れの一つを守ることを意味しない。相手にしたがい轉變し、相手に応じて一重の手段を施す。それは船頭が風を見て帆を使い、鷹匠が兔を見て鷹を放つと同じである、と。ここでの表裡は、表に対しての裏、裏に対しての表といった相対的なものとして捉えられ、懸待も含め、己の得意な所、あるいは相手の攻めて来そうなある一面を最初から守備するのではなく、風を見て帆を張り風に従って舟を走らす、兔を見てその逃げていく方向を見定めてから鷹を放つように、相手の働きにしたがい己も転化し相手の働きに従った手段を構ずる、「因敵転化」の境位を説いている。この論理は尾張家の柳生新陰流では「転論」と呼ばれ、相手にしたがい千変万化する己の使い方、働きを流転に喩えられている。したがって、相手の働きによって自己が変化するこの対他的な関係は、相手を主とし、己はあくまでも相手に応じる従的に把握される⁽²⁾。

ところで宗矩の説く表裏は、対他的な関係における主従の把握の仕方において上泉秀綱のそれとは異なる。

わが表裏をしかくれば、敵がのる也。のる者をば、のらせて勝べし。のらぬ者をば、のらぬよと見付る時は、又こちらからしかけあり。然ば敵ののらぬも、のつたに成なり。

当方が表裏を仕掛ければ相手はそれに乗る。相手に乗らせて勝つ。相手が乗らないと見受けられれば、再度仕掛けなおす。相手が当方の仕掛けを意識して乗らないのであれば、それは既に乗ったことになる。則ち、前提として表裏が存在し、その表裏は当方に有利に働く仕掛けとして機能し、その仕掛けに掛かり誘い出されるところにしたがって勝つという理合は、表裏を仕掛ける己が主であり、表裏の対象の相手が従となる。ここに上泉秀綱の「敵にしたがって轉變し一重の手段を施す」の意とは異なることが明らかとなり、対他的

な関係におけるこの主従の把握の仕方は上泉の新陰流には見られない、宗矩独自の論であることがわかる。

宗矩の独自の理論はこれだけに留まらない。宗矩は表裏という略（はかりごと）を「偽りを以て真を得る也」と、真実を得るための表裏を正当化する。その理由を次のように述べている。

仏法にては方便と云也。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、偽皆真実に成也。神祇には神秘と云、秘して以て人の信仰をおこす也。信ずる時は利生あり。武家には武略と云。略は偽なれ共、偽をもつて人をやぶらずして勝時は、偽終に真と成也。逆に取て順に治と云、是也。

仏法では方便^(三)、神祇においては神秘、武家においては武略といい、真実を内に隠し、外にはかりごとをなしても、終に真実の道に引き入る時はその偽りも皆真実となるとして、表裏（方便、偽り、略）を肯定する。しかし、この論理は前項「放心心を具せよ」で明らかにした、儒者、仏者が「敬」の字に拘泥する姿を否定し、「敬の字の意趣にたがはず。然れ共是は、一切に付けて、心のみだるゝを治むるの方便也。よく治まりたる心は、治むる方便を用みざる也」と、至極の心、よく治りたる心には方便は必要なく、心を治めるための方便を否定したその姿と矛盾する。ここに、兵法者が、神儒仏でいう悟りの境位を求道する自己と、截相の場において敵と相對した時の自己との矛盾した自己を内包することになる。このような矛盾の克服が兵法者に課せられた使命であることは容易に想像がつくが、両の要因が相対的なものとして把握されているこの「殺人刀 上」では、率爾に結論は導き出されない。但し、三巖『月之抄』の「迎之事」において次のようなことが指摘されている。

惣別表裏を専として、道理に叶事肝要也。道理を知ても表裏を不_レ知は不_レ成也。表裏を知ても道理を不_レ知は成間敷也。^(四)

表裏とその道理とは次のような論理関係にある。道理を知っていても表裏の仕掛けを知らねば上手く行かず、逆に仕掛けとしての表裏だけを身につけても道理を知らねばやはり上手くは行かない。則ち、表裏を用いるにはその道理を認識していることが前提条件となり、その道理を知っていても表裏を技としてなさなければ意味はなさない。ここに表裏は、実践と、その道理（理合）を内包し、相互が相対的に存在し、その結果、事理が一致する。

宗矩の表裏の概念は、流祖の「懸待表裡」を受けながら、独自の解釈のもとに構成されたことが明らかとなった。これを受けて、次に表裏を使う己と他者の関係について論じる。

宗矩は、「打_レ草驚_レ蛇（草を打ちて蛇^{くちなわ}を驚かす）」という禅語を例にし、「おもひもかけぬ事をしかけて、敵をおどろかすも表裏也、兵法也」と、相手の意外性に仕掛けて驚かすことも表裏であり、兵法であると述べる。相手の意外性はどのような働きがあるのか。これは「おどろかされて、敵の心をとられて、手前がぬくる也」とあるように、意外性に驚かされることで懐心を削がれ、手前（所作）が抜ける（隙ができる）とする。意外性を追求すれば、扇を挙げて見せる、手を挙げて見せる、我が太刀を投げ捨てるなどの行為でもよい。これらは「敵の心をとる」ことになる。したがって、表裏は意外性に働きかけ、それによって相手の心を奪い、所作に隙を生じさせることともいえる。

さて、先に「わが表裏をしかくれば、敵がのる也。のる者をば、のらせて勝つべし。」という一段を取り上げた。この場合、仕掛ける表裏が相手にとって意外性のあるものであれば、こちらの表裏に「乗った」瞬間、相手の心は既に当方であり、相手の心を我が手中に納めた状態で打ちを放てる。この場合、技の発現という視点から両者の駆け引きないしやり取りを見ると、先手は当方の表裏に「乗った」相手であり、その打ちを引き出しておいてそれに乗って技を出す当方が後手となる。これを武術用語で解説すれば、当方の表裏が「先の先」であり、それに就いて打ち出される相手の技が「先」となり、その「先」に乗って打ち出す当方の技が「後の先」となる。したがって、現象だけを追えば相手の技に応じて当方が技を発するとなるが、「先」の前に相手の技を引き出す「先の先」の表裏の介在あつての「後の先」となる。宗矩はこの表裏のような「先の先」の働きを「機前のはたらき」と称している。つまり、「気論」でも論及した通り、「機」は現象として外に働きかける「気」の前の段階で、方向性を持たない心の内在的な働きを表すものとして把握された。表裏も機前の働きとするならば、相手が気を出す以前の機に働きかけるものでなければならぬ。その機から発せられた気が「先」の技であり、機に働きかけた表裏こそが「先の先」となり得る。

以上のように見てくると、表裏は相手の「先」を引き出すための「先の先」の働きに集約される。しかし、この観念的な世界と現実とはどのように融合されるのか。三巖は「先々之事」において「父（宗矩）云、是（先々之事）勝所の極意也。兵法之至極なり。習之数々も此に至らんためなり。此に至れば、習はいつれも非なり」⁽⁵⁾と述べている。この「先々の事」は勝つ所の極意であり、兵法の至極である。数々の「習」もこの境地に至るためのものであり、ここに至れば「習」は必要なくなる。つまり、敢えていいければ「習」は「先々の事」の境地に至るためにあり、「兵法の根本」である表裏を極めるために存在す

る。ここに、兵法の根本である表裏を明らかにする上で「習」の働きを究明する必要性と、それを究明する意義がある と考える。

二 懸待 — 心 と 身 の 連 関 —

「殺人刀」には二四の「習」が記されている。その内の十が懸待との関連で取り上げられたものである。ここでは懸待の概念を明確にすることで、心と身の関係について論究する。

先に引用した『影目録』の一段は、次のように続く。

以_レ懸為_レ懸、以_レ待為_レ待者常_レ夏也。懸非_レ懸、待非_レ待、懸者意在_レ待、待者意在_レ懸（懸を以て懸を為し、待を以て待を為すは常の夏也。懸は懸に非ず。待は待に非ず、懸は意待に在り、待は意懸に在り。）^(*) () 内筆者

懸を以て懸をなし、待を以て待をなすのは常の事であるが、懸は懸ではなく、待は待ではない。懸の意（こころ）は待にあり、待の意（こころ）は懸に在る。懸は懸であり待でもあり、待は待であり懸でもある。懸と待は相対的であり、且つ相待的でもある。これは、宗矩の「殺人刀 上」の「心と身と懸待にある事」の条目に「心をば待に、身をば懸にすべし。……又の儀には、心を懸に、身を待にとも心得る也」とある、「心——待、即ち身——懸」「心——懸、即ち身——待」といった表現に通じ、両者は身心の逆対応的な捉え方において同義に理解される。但し、心身と懸待の関連に関しては熟考を要する。それに触れる前に、宗矩の懸、待の把握について確認しておく。「懸」については、

立あふやいなや、一念にかけてきびしく切てかゝり、先の太刀をいれんとかゝるを懸と云也。敵の心にありても我心にても、懸の心持は同事也。

とあり、截相の場において敵と立ち合うや否や、一念にかけて厳しく切り掛かり、先の太刀をいれようと掛かることを懸という。敵の心にあっても我が心にあっても懸の心持ちは同様である。この場合の「一念にかけてきびしく切つてかゝり」とは如何なる心持ちか。『月之抄』「先々之事」には、

初一念のをこり初まる本は心なり。此心を西江水に置いてこれは、初一念のをこる所は、せんせんと勝たる所なり。をこる初一念を指目と云なり。心は念の本なれば、心がせん也。心先なり。初一念はわざのせん也。よつて、せんせん也。これ至極也。初一念

わざの本なり。^(七)

とある。この一段によれば、初一念の原初は心である。この心を西江水に置き、また相手には初一念の起こる前を制して先々と勝つ。初一念が沸くことを指目^(八)という。心は初一念の本であるから初一念より先^{さま}であり、初一念より技が生じるが故に初一念は技より先^{かん}である。機前である初一念を制すれば「先の先」となり、これは至極となる。ここに見る「初一念」とは、文意より宗矩の把握する「志」に通ずることは明らかである。先の一段には次のようにも記されている。

我か心を敵にして仕合すれば、はやく思ひ初めたる方勝也。無理に仕掛て無理にかち、是も非も不入初一念はやき方、せんせんの勝口也。^(九)

相手と対峙した場合、先に表裏を仕掛けた方が勝ちを得るために、是が非でも初一念を入れる、これが「先の先」の勝口である。したがって、宗矩の意とする前述の「立ちあふやいなや、一念にかけてきびしく切つてかゝり、先の太刀をいれんとかゝるを懸と云ふ」は、志を確かに持ち、その意を挫かぬよう厳しく掛かること、続いて相手より先に初一念を厳しく切り掛け、先に一太刀を打ち込むことと理解できる。ただ単に、相手に懸かる程の意味ではないことは自明である。

次に「待」について見る。宗矩は次のように定義する。

待とは、卒尔にきつてかゝらずして、敵のしかくる先を待を云ふ也。きびしく用心して居るを待と心得べし。

待とは、卒爾に切つて掛からず、敵の仕掛ける先を厳しく用心している状態である。「先を待つ」状態の裏には、厳しく用心し、油断なく働き掛ける心持ちがある。前項「表裏」において、相手に先の技を出させるための「先の先」の仕掛けが表裏であることを明らかにした。今、これに照合すると、敵の先を厳しく用心しながら待つ状態は、表裏を仕掛ける心持ちに通ずることがわかる。したがって、宗矩の意味する「待」とは、単に相手の動き（「先」の太刀）を待ち構えている受動的な状態ではなく、相手の「先」を引き出すための「先の先」の心持ち、常に相手に働きかけている能動的な心の状態であることがわかる。

宗矩の懸・待の意を受けて、次に心身との連関について見る。「身と太刀とに懸待の道理ある事」には、懸待と心身の関係が具体的事例と共に次のように述べられている。

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^(十)にて敵の先をおびき出して、敵に先をさせて勝也。こゝを以て、身足は懸に、太刀は待也。身足を懸にするは、敵に先をさせむ為也。

「身をば敵にちかくふりかけ」とは、身と足によって水月の間（截相の間境）を越し、内に入ることを意味する。したがって、その行為自体が「先」の太刀を打とうとする「懸」となる。しかし、そこでは「先」の太刀を放さない。太刀は「待」に控えている。これが身足は懸、太刀は待とする理合である。水月の間を越すことは、当方の打ち間（相手を切れる間合い）に入ることを意味するが、それは同時に相手も切り掛けることが可能となる間でもある。確かに「間」を物理的に捉えれば、それは両者にとって固有の、己のものとして捉えることはできるが、そこに表裏、仕掛けが関与することにより、間は相対的なものとなる。この場合、身足を「懸」にして太刀を「待」にすることが表裏・仕掛けとなり、相手はそれによって「先」を引き出される。引き出された時に、その間は引き出した当方が主導権を掌握し支配することになる。その瞬間、相手の間の固有性は消失する。

次に、表裏を介しての懸・待と、心身の関係について見る。「心と身とに懸待ある事」には、「心を待にして身を懸」とする側面と、逆に「心を懸にして身を待」とする側面の二つが言及されている^(一)。

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、はしり過て悪程に、心をばひかへて待に持て、身を懸にして、敵に先をさせて勝べき也。心が懸なれば、人をまづきらんとしして負をとる也。

身を懸にするのは、相手に先を出させそれにしたがって勝つためとする。又、心を待とするのは心が身より先行すると相手を切ろう、打とう、勝とう、とする心が強くなり、先走りすぎるためとする。この場合の心の状態は、四節で述べた「気と志の事」に見る、気が志より先行する状態と同じであり、それを控え抑えるためにも心を待に持さなければならぬ。この掛かる気を抑えるのは当然、志となる。これが前者の「心を待にして身を懸」にする所以である。一方、後者の「心を懸にして身を待」にすることについては次のようにある。

又の儀には、心を懸に、身を待にとも心得る也。なぜになれば、心は無=油断=はたらかして、心を懸にして、太刀をば待にして、人に先をさすの心也。身と云ふは、即太刀を持手と心得ればすむ也。然ば、心は懸に、身は待と云也。両意なれども、極る所は同心也。とかく敵に先をさせて勝也。

ここでは、身を待とすることで太刀打ちを控えさせ、相手に先を出させるようにし、心を懸とすることで内心を油断なく働かせるとある。ここで留意すべきことは、身を「太刀を保持する手」と解していることである。これは、前者の身の意とするところとは異なり、

身体の特定の部分を指し示す。また、内に油断なく働く心とは、四節の機前にある機の働きに通じ、機が充ちて油断なく働いている状態、則ち機の「志」的機能によるものと理解できる。したがって、後者は文章の表記上からすれば、心身の「懸・待」の状態を表すものの、その主意は前者の心身の「待・懸」に通じ、極まるどころ両者は同じ趣意を、異なった表現を用いて論じていることが明らかとなる。

以上を総括すると、身は手足も含めて、相手に先を出させるように働くこと、心は気が先行しないように志に引き留め、機を充溢させることで内心を油断のない状態にすることが説かれ、これは表裏を仕掛けるための心身のあり方の極致といえる。則ち、ここに心身の懸待は、表裏と密接な関係にあることが看取される。

ところで、心身と懸待の関係を抽象的に論じた「習」に「風水の音をきく事」がある。次にこの「習」について考察するが、宗矩はこの解説の前に「立相以前の心持」と「立相後の心持」の二つを論を呈している。

立ちあはぬさきは、敵は懸也と覚悟して油断すべからず。下作専要也。敵懸也とおもはずして、立相といなや、ほかと急々にきびしく仕かけられてからは、わが平生の習も何の手も出ざる者也。

ここでは、立相以前の心持ちが述べられている。則ち、立相前は相手が懸に掛かってくると覚悟し、油断をしないよう心がける。つまり、心の置き所である下作を要とする。油断して立相うと思いがけず急に厳しく仕掛けられることがあり、仕掛けられた後では己の平生の習いも何の手だても出せないで終わることがある。したがって立相以前の心持ちが肝要となる。一方、立相後の心持ちは次のようにある。

立ちあふてからは、心身足をば懸に、手をば待にする事簡要也。有をよく心にかけて見るべし。有を手にとれと云ならひ是也。

一旦相手と立相ったならば、心身足を懸にして、手即ち太刀を待にし、「有を手に取りれ」の「習」に従って相手の有を心に掛けて見ることを肝要とする。「有を手に取りれ」については、『月之抄』「懸待有之事」に

老父（宗矩）云、此三つ（懸待有）を専とす。身足は懸、太刀の手は待、敵目付之動を有と云。此有を我手にまたする事肝要也。……有と云に、動きの内に、心定まつてきらんと思時之動きはひときは替り、常のうこきにあらず。是を有と可_レ得_レ心……有はしゆりけん也。有を我か手にまたする也。(1)

とあり、有を「敵の目付」「切ろうとする時の変わる心」ないし手利剣と把握していること

がわかる。この有は「有無」の有に通ずると考えられ、ここでは新たに生じた相手の動き、目付、心、手の内の僅かな働きを「手に取れ」と表現している。

立相の前では、相手が懸に掛かって来ることを想定し、下作に心を置き、機を働かせて油断無く用心する。立相後は、心、身、足を懸にし、太刀を持つ手は待にし、僅かな動き「有」を掌握することが求められる。以上が対峙する前と後の心持ちであるが、このことを前提とし、「風水の音をきく事」が次に説かれる。この「習」は、風と水の音を喩えに立相以前の心の在りようについて説いている。

上は静に、下は気懸に持也。風にこゑはなき物也。物にあたりてこゑを出す也。されば上を吹はしずか也。下にて木竹よろづの物にさはりて、その声さはがしく、いそがしき也。水も上より落つるには声なし。物にさはり、下へおちつきて、下にてはいそがはしく声がする也。是をたとへに引て、上は静に、下は気懸に持と云也。うわつらには、如何にもしとりて、ふためかずして静に、内には気を懸に無_{油断}もつたとへ也。身手足いそがはしきはあし。懸待を内外にかけてすべし。一方にかたまりたるはあし。

天空に吹く風、あるいは雨滴はそれ自体に音はない。それが地上付近に来て物に当たることによって音が生じる。それを喩えにして、上は静かに下は気を懸に持つ。表面（外見）は如何にも物静かで慌てず静に構え、内（内面、心中）は気を懸にして油断なくする。身手足を忙しくするのは悪しきこと、内が懸なら外は待、内が待なら外は懸というように逆対応的に懸待を内外で分ける。一方に偏ることは悪しきことである、と。前述の心身と懸待との関連においては、身手足を一つに括ることはせず、身足と手はその働きにより差別されたが、かかる「習」においては身体は心に対するものとして同一に扱われている。外面としての身体は静を装い、待にする。対して内面の心は気を懸にして油断無きようにする、身心の逆対応性を強調する。この場合の気は機に通ずる。内面の心は機を働かして、油断のないようにする。この静・懸の関係は、「陰陽」の論理を用いて再度説明される。

陰陽たがひにかはる心持を思惟すべし。動くは陽也、静なるは陰也。陰と陽とは、内外にかはりて、内に陽うごけば、外は陰で静也。内陰なれば、うごひて外にあらはる。如_此兵法にも、内心に気をはたらかし、うごかし無_{油断}して、外は又ふためかず、静にする。是陽内にうごき、陰外に静なる、天理にかなふ也。

このように陰陽論を交えて心身の懸待を説く基底には、兵法という小さな器での心身のあり方に終始することなく、陰陽の論理に基づく世界観・自然観によって心身観を構成する

ところに主眼があるといえる。前述の「身と太刀とに懸待の道理ある事」で展開された心身の懸待の理論はいわば「小さき兵法」であり、ここに掲げられた風水ないし陰陽の喩えは、その道理を説くと共に、悟りの境位に通ずる「大なる兵法」を含意している。当然のことながら、前者は宗矩の経験に則した截相の実践的論理であり、兵法という観点に立てばより具象的に表されている。しかしそれに留まらず、截相を超えた一つ上の境地、所謂禅の解脱の境地に通ずる世界を、兵法に模索していたとも理解できる。

注

(一) 柳生巖長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年、二五二頁。

(二) 相手に応じるためにはそれなりの心積もり、心構えは必要であろう。しかし、風を見て帆を使う場合、風を自分の都合のよい状態に吹かせることは不可能であり、兎においても逃げる方向を完全に予知、予測することは不可能である。予め己に都合の良い状態に仕向けて、それに従うのではなく、予測不可能な状態に適応できる己の心構えは、やはり従的といわざるを得ない。その意味では宗矩の説く表裏よりも一段位が高いともいえる。

(三) 大森氏の仏教的見地からの『家伝書』の読解は興味を引く。この「方便」については「一般的な解釈としては、たくみにはかりごとをもうけること。たくみになされたはかりごと。向上し進展するための手段としての行。ものごとのあつまって一体となっているありさま等を意味する。」(『武術伝書の研究』、他人館、一九九一年、五三頁)とした上で、「このように『方便』を相手の動き(身体面、精神面)に応じながら主動権を取るという勝負のかけひきとして用いている。したがって、ここでは仏教を離れて、一般的な解釈をしているといえよう」(同、五四頁)としている。但し、筆者はこの「方便」も含めた表裏は、単なる「駆け引き」ではなく、相手を働かせること、乗らせること、といった相手側に主体性を託すことにあると考えている。当方に主体性がある場合、それは相手にとって「偽り」となるが、託すことによりその「偽り」もまた「真」となる、とする論理が宗矩の根底にあると考えている。

尚、前林氏はこの表裏の意を新陰流の「陰」に求め、その流儀性に則した意味で、「まさに自分の本心を隠すという意味で『陰』の教えが如実にあらわれた文章」(前林清和、渡辺一郎「剣道修行過程における心的変容についての一考察」、筑波大学体育科学系紀要

第一一巻、一九八八年、一七八頁)としているが、表裏と「陰」を直結させるには「陰」に表裏的な意味が内包されているか否かによると考える。新陰流の「陰」の意味については、拙稿「新陰流における『かげ』の意味に関する一考察」(埼玉工業大学紀要第七号、一九八九年)で明らかにしている。

(四) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、四〇頁。

(五) 同上書、五一頁。

(六) 前掲書(一)、二五二～二五三頁。

(七) 前掲書(四)、五一頁。

(八) 『月之抄』「指目之目付之事付り拍子之持所之事」には次のようにある。

右之習(指目之目付)を知りたるものほと種々の仕懸はたらきを仕懸るによし。水月へ掛らぬ間の儀ははづしもあり。あたらさる所にては種々の勝もあるもの也。其過に無理に仕掛時の心持病気をいよいよ思ひ出、心をはかり、気をかたさきに持、一ずに動一つに心をかけて、病気斗りに思ひ詰るを指目と云なり。

(九) 前掲書(四)、五一頁

(十) この箇所原文には「身足手」とあるが、後段では「身足」と「手」が外れる。これは、身は懸、太刀を待とするが故に、太刀を持つ手が「身足手」として懸の働きでは矛盾が生じるために除いたものと考え。ここでの「身足手」は身体の総称として用いられているものと解す。

(一一) 源了圓氏は心身を懸待、動静、陰陽といった相対的に捉えることを「身体の逆対応」と称している。しかし、『家伝書』における心身の対応性はそのように単純に割りきれられるものではない。本論二章三節の「場の理論」において詳述するが、一見、逆対応的に見せて、実は正対応の場合もある。

(一二) 前掲書(四)、二六頁。今村氏はここの原文を「有と云に、動きの内に心定まって、きらんと思時之動きはひときは替り、常のうこきにあらず」と、「心定まって」の後に読点を付している。松田家文書『剣道極意』では、この箇所は「有と云に動の内に心さたまつてきらんと思時之動きはひときは替る常のうこきにあらず」とあることから今村氏の解釈で読点が付されたものと考えられるが、ここに付すと「動きの内に心が定まることにより、截ろうと思時之動きが一際替わり」となり、心が定まっているのにさらに截ろうと思時之動きが生じるという、矛盾した意味になる。筆者はこの「心定まって」を副詞的に解釈し、「動きの内に、心定まってきらんと思時之動きは……」と、「動

きの内に」の後に読点を付して解釈をした。

七 節 習

前節において、兵法の根本である表裏を明らかにするためには、「習」の働きを解明する意義と、その必要性があることを確認した。また、前節での考察は、柳生新陰流における懸待の論理を闡明し、その論理は「習」という実践へと展開すると考える。ここに、「習」における事理の統一を窺うことが可能と考える。ところで、宗矩は「敵懸の時、我立相ふ習の事」「敵待の時、立あふ習の事」として、以下のような具体的な「習」を上げている。

・敵懸の時の「習」：二星、嶺谷、遠山、遠近の拍子、梅檀の心持の事、五ヶの習

・敵待の時の「習」：二星、嶺谷、遠山、三ヶ心持の事、色に就き色に随ふ、二目遣の事

ここに列記された「習」は、懸待との関わりで取り上げられている。そこで、これらの「習」が懸待との関わりでどのような働きを有するのかを詳細に検討し、事理の相即について見ていく。その前提として、先ず柳生新陰流における「習」の意味を明らかにし、「習」の位置づけについて確認しておく必要がある。以上を踏まえた上で、本節では柳生新陰流の「習」と、その具体的な理合、理念について明確にしていく。

一 柳生新陰流の「習」の意味

柳生新陰流の「習」の意味については、高橋進博士が著した『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』（筑波大学哲学思想論集第十五号、平成元年度、一九九〇年）が詳しい。それは次の八つの要訣で導かれる。⁽¹⁾

- ・物事の稽古精通には、初学入門のところにある（太刀使いの）道筋・次第（順序）を十分に習い窮めるべきこと。
- ・それに習熟することによって、それを十分に身に着け、思いのままになし得べきこと。
- ・習ったことの外（範囲外）においても、習が生きて働くべきこと。
- ・「身づくり」（太刀を使う身体の構え・姿勢・手足など）がしっかりと出来上がり、その姿・形も美しく整っているべきこと。
- ・「身づくり」は、夜半に突然目ざめて立ち上がって乱れぬこと。（無意識のうちにも習ったことが生きて働くべきこと。）
- ・習ったことを棄てて、無手・無法に太刀を扱っても、習ったことが生きて働くべきこと。

- ・「身づくり」のかたまらぬうちは、定められた太刀の使いかた（刀法・技）を違えてはならぬこと。
- ・「身づくり」をかためるには、初心に返り、明け暮れに三学・九箇などの数々の太刀を使うべきこと。

この八つは、さらに同論文の中で次のように集約される。^(一)

「習」とは、単に剣術の稽古をしたり、太刀技を覚えたりすることではなく、初学入門時における基本的な剣の筋道や次第を十分に窮め習い、それに習熟して身につけることにより、習ったこと以外でも、また何時如何なる場合にも、太刀使いの構え・姿勢・手足などが生きて働くようになり、さらには無意識のうちにも自然に太刀が使える、「身づくり」もかたまって、適正に生きて働くような境位を意味しているといえよう。

基本的な剣（太刀）の道筋や次第を十分に窮め習い、熟達してそれを身に付けることで、何時如何なる場合でも太刀使いの構え・姿勢・手足等が我が意に則して働くようになり、修得したこと以外や無意識のうちにも自然に太刀が仕え、それにより「身づくり」も固まり適正に働くといった境位が「習」には包含されていると論じられている。

「習」の階梯について、『月之抄』の「稽古之心持之事」には次のようにある。

父（宗矩）云、仕合を^{おもんず}重へからず。おしへをまもり、つゝしみを可心得。動きはたらきに随ふ心得専なり。亦云、所作より目付、目付より習之心持に入なり。此理を学て、心を知る。心之ちりを去り去て、至極西江水一つに寄すへし。自由是より取て出、奇妙ふしぎ可有也。亦、初心の兵法も乗る心あるはよしと云々。亦、初・中・後之けいこ至り、習を知りて、しろうとゝ仕合して稽古とすへし。初・中・後三段、習を未極しては無用也。稽古のびざるものなり。^(二)

これについて、前出の論考では詳細な考察がされている^(四)。それを要約すると次のようになる。

- ・「所作より目付、目付より習之心持に入なり」とは自己自身の身のこなしである「所作」から二星、嶺谷、遠山の三つの「目付」によって相手の身体や太刀の動き働きを見極める稽古に入り、「目付」の稽古が終わったところで「習之心持」に入る。
- ・この稽古の階梯の道理を修学して初めて剣法の心がわかり、その心を純化するためにわが心の塵をすべて払拭し、遂に「至極西江水」、つまり石火の機を窮得することを一心に集中せよという。^(五)
- ・かくして、臨機自在の境位が得られ、身心の自由を得て、自己の剣法を意識するとしな

いとに関わらず、十全に發揮することができ、言葉で尽くせない「奇妙ふしぎ」が生ずるといふ。

以上の二つの引用から導き出された「習」の意味は、次の一文によって総括される。

「習」ということが単なる初心者の稽古であつたり、太刀技の基本修練のみでなく、初心入門から心法・技法の基本を稽古錬磨して、それに習熟する境位に至り、そして遂にその「習」を離れ超え出ることをも意味していたのである⁽⁶⁾。

最後の「遂にその『習』を離れ超え出ることをも意味していた」とは、芸道で用いられる「守破離」の「離」の境地を表す⁽⁷⁾。

柳生新陰流には数多くの「習」が存在する⁽⁸⁾。それらの「習」の相互の関係について補足しておきたい。『月之抄』の「習一を知ると云心持之事」には、

多き習之内にて、ひとつ成共、此習と、その心に叶たると思ふ心を知へし。その心の内に数々の習こもる也。習に高下はあらず。我か心に乗りたる習にて、心に至るへし。心に至れば、千手万手一通なり。是よりは習捨てても習也。心に尋入るは習也。道引也。されは習一つを知れと云々。⁽⁹⁾

とあり、多くの「習」の中で一つでもこの「習」は修得したい、というものがあれば、その「習」の心を知ることにより、他の数々の習いもその習いの心に集約される。「習」には上下の優劣はない。自分の心に乗りやすい習いを以て、「習」の心を知る。心に至れば全ては一つに帰す。この境地に至れば習いを捨てても習いに叶う。「習」の心を尋ね求めることが「習」を知ることになる。「習」は心を導く。「習」一つをよく極めることが肝要となる、と。「習」一つを極め、その心を我がものにすること、それは延いては全ての習いを手中に納めることにもなる。それが「習」の意とする一側面である⁽¹⁰⁾。また、三蔵が著した「昔飛衛といふ者あり」には次のような一段を見る。

工のあまた道具はあれと、つかふ時は一つ一つならては用ひす。あまたの道具を二手に持てつかふ事なし。しかりとて又、数の道具なくてもなるへきにあらず。⁽¹¹⁾

ここでの三蔵の指摘には注目したい。あまたの道具がなければ用は足らないが、用いるのはその内の一つである。「習」も数多く修得するよういわれるが、結局、今必要とされるのはその内の一つに限られる。このように説く三蔵の「習」観は、実に実践的であり、観念論に終始していない、評価に値すべきものといえる。

尚、ここで宗矩の述べる「習」の三段について触れておきたい。「稽古之心持之事」には次のようにある。

習を知りて、しろうとに仕合して稽古とすへし。初・中・後三段、習を未極しては無用也^(一三) 下線筆者

この「初・中・後三段」とは何を意味するのか。『月之抄』を見る限りでは、二通りの解釈が成立する。一つは「三つ之稽古と云心持之事」に見られる「三段」である。

父云、三学は待也。敵の二星を待也。構は我かせんなり。兵法之道に入初学の門なり。身手足自由に為得学修行也。此油断に五つ有。五ヶ也。九箇残心なり。天狗抄、極意可随色、水の外にて勝心持也。活人剣之心持、これ陰之流之たては也。三段は一つ也。万事一理なり。一理一心なり。^(一三)

三学の意は待であり、敵の二星の働きを待つ。待ではあるが、構えは「先」である。三学は兵法の道に入るための初学の門である。身手足を自由にするための得学修行でもある。五ヶの習（身懸り五箇の事）は我が身が油断しないようにある。九箇は残心を意とする。天狗抄、極意（奥義太刀）は表裏を仕掛けて色に随い、截相の間の外（水の外）で勝つ心持ちを表す。活人剣の心持ちは「陰の流」の神髓である。三段（三学、九箇、天狗抄・極意）は一つであり分ける必要性はない。この三段に内在する理もまた、一つであり、極まるところは活人剣の心持ちである、と。三学、九箇、天狗抄・極意の三つを三段としていることから、先の「初・中・後三段」とはそれぞれ、初が三学、中が九箇、後が天狗抄・極意という柳生新陰流の型を表していることがわかる。

二つは、「三段一無と云習之事」に見られる「三段」である。

父云、稽古之心持也。三つつに三段なり。身手足自由を得る、三学也。太刀構色々は三ヶ三見也。勝負亦三拍子なり。是をゑる心三段なり。一とは一見也。三段を得ては、三段も一つに成と也。無とは心なり。三段も一つに成に、一つも又無と成り、無は心也。末より本へ入るなり。本より末に出れば、序・破・急習之数々也。本は唯一無なり。^(一四)

この一段は、稽古の心持ちが述べられている。身手足の自由を得るは三学、太刀構えを見るのは三ヶ三見、勝負は三拍子が肝要となり、これを修得することを三段という。一とは一見のことで、三段を得た後は三段も一つに成る。無とは心を指す。三段も一つに成って一つも又無と成る。無は心のことである。末より本へ入る、本より末に出れば序破急の習いの数々がある。本は唯一無である、と。身手足の自由を得るための三学の型、相手の太刀構えを見る三ヶ三見、勝負の際に用いる三拍子、この三つを得る心を「三段」とし、三段は一見（手字種利剣：手の内）に帰し、一見は心へと通ずる階梯と見ることができる。

ここで、先の「稽古之心持之事」にある「初・中・後三段」の記述の前に「初・中・後之稽古に至り」とあることと照らし合わせると、「初・中・後三段」とは「三段の稽古」と解することができ、「初・中・後」の三つが稽古の階梯、則ち前者の「三つ之稽古と云心持之事」にある、三学、九箇、天狗抄・極意の三つの型を指している。したがって、「初・中・後之けいこ至り、習を知りて、しろうとと仕合して稽古とすへし。初・中・後三段、習を未極しては無用也」とは、初・中・後の三学、九箇、天狗抄・極意の稽古を通して、それに付会される「習」を知り、さらにそれを熟するためには素人と仕合の稽古をする。初・中・後の三段の型とその習いを極めなければ用には成らないとする。三段の型の習いを知り、素人（「習」をしらない者）と仕合（「^{つか}仕合う」の意味で、所謂「試合」とは異なる）をすることが「習」の習熟に繋がり、かかる稽古を通して「習」を極めなければ、「習」の本義を体得することはできない。この型と「習」の相関関係については、次節での検討に譲ることとする。

二 懸待の「習」

柳生新陰流の「習」について確認したことを踏まえ、「殺人刀 上」にある「習」について具体的に検討していく。宗矩は、相手の働きに応じて「習」を使い分ける。

1. 相手が懸に掛かる時の「習」

ここには二星、嶺谷、遠山、遠近の拍子、梅檀の心持の事、五ヶの習の六つの「習」が見られる。このうち、二星、嶺谷、遠山は目付の習いで、相手が「待」の時も用いる、懸待両用の習いである。

二星は、宗矩が著した『玉成集』に「二星の目付二つの星と云事、目付の心持ひとつに見なしてみる心もよし。色々口伝あり」^(一五)とあり、「二星」の目付を「二つの星」と見なしている。この「二つの星」については、三蔵『拙聞集』に「二つの星と申候は、敵のつかをにきりたる両手のこふしを申候」^(一六)とあることから、柄を握る相手の両の拳を意味する。したがって、この両の拳を「二星」として一つに見なし、そこに目付をするのをよしとするのが『玉成集』の意である。この二星は、さらに相手の拳だけの意に留まらず、心が表れ発する所、種々の心持ちが生ずる所とされる。『月之抄』には三蔵の所見として次の

ようにある。

私云、二星付き、色と云心持あり。是は、二星はあて処なり。二星のうこきを色と也。二星をみんと思ふ心より、色々心付く心第一なり。重々の心持、至極までを是を用いるなり。亦云、二つのほしと云心持も、二つを一つにみる心持、二つはひとつ也。亦云、目付八寸の心持と云事あり。是と太刀のつか八寸のうこきを心懸れば、二星色も其内にあると云心を以なり。此二星の習第一也。是より種々の心持有により、初而心を知と云々。^(一七)

二星には色という心持ちがある。二星の動きを色という。二星を見ようと思う心より種々の心持ちが生じる。その心持ちが第一義である。また、二星はあて処（勝ち処）である。「二つの星」というのも両の拳を一として見なし、二は一とする心持ちである。「目付八寸」とは、二星と太刀の柄の八寸の動きに心掛ければ、二星の色もその動きの中にあるという心持ちである。この二星の習いが第一である。これより種々の心持ちがあり、ここから相手の心を知ることができる、と。対峙する相手の状態の如何に関わらず、この二星の動きに相手の心が表出されるために、二星の習いは全ての「習」の原初であり、この習いから相手の心を窺い知ることが可能となる。したがって、この「習」が第一義となるという。ここでの三蔵の見解は、二章で述べる「種字種利剣」の意に通ずることを確認しておく。

次に嶺谷について見る。『玉成集』には、「是我か太刀先のむけ所也。是のべちゝめに心を付へき事肝要也」^(一八)とある。「のべちゝめ」に心を付けるとあるが、これは何処を指すのか。『月之抄』には、

老父云、右之うでのかゝみめを嶺と云、左を谷と云。此のへちゝめに心を付、我太刀先を其方へむくれは、地太刀にならぬ心持也。二星より嶺谷までの間のうこきを根本の目付と定るなり。^(一九)

とある。ここに、「嶺谷」とは両の腕の屈み目、則ち肘を意味し、特に右を「嶺」、左を「谷」と称すことがわかる。この肘の屈み目に当方の太刀先を付けることを肝要とする。さらに拳（二星）から屈み目（肘）までの間の^{か はく}下膊の動き見ることを「根本の目付」とする。この「習」は相手が上段などの拳が見えず、肘が我が方に向く構えに有効とされる。

両のひちのかゝみめを嶺谷と申候。上段にかまへ居る物に用る習にて候。かゝみたる時は、のひぬ内にうち、のひたる時はかゝまぬ内にうてと申事にて候。上段の者は二星見へぬによりて嶺谷を用申候。^(二〇)

これは『拙聞集』に見られるもので、上段の構えのような場合の拳の動きが見えない相手

には、下膊の動き（特に伸び縮み）に留意せよとある。この下膊への目付は、『月之抄』の「真之捧心之事付り一尺二寸」でもその重要さが述べられている。

老父云、むかしはうての、ひぢのかゞみめより、こふしまてを一尺二寸に定め、此間の捧心をみんなと思へは、みよき心持也。^(一)

ここに見られる「捧心」とは、心の発するところとここでは解釈しておく^(二)。その心の発するところの一つに、下膊が上げられている。この下膊の動きにより相手の心の働きを察知することは、嶺谷の肘の動きを認知することと同様に重要な役割を果たす。

最後に「遠山」について見る。『月之抄』「遠山之目付之事」には、

老父云、我両のかたさき打取、おし相などに成とき、此習を用、敵の太刀さき、我右のかたさきへくる時は、敵の右へはずすへし。左へくる時はすくにうへよりおしおとし勝なり。我太刀さき何時も、嶺の目付敵の胸に心を付て打込へし。^(三)

とある。上記引用中の「我両のかたさき打取、おし相などに成とき、此習を用」とあるは、「両のかたさき打取」あるいは「おし相などに成とき」といった、肩先の取り合い、押し合いなどの、ある限定された状況下における習いであることがわかる。その限定された状況下とは、同条目中に「くみもの打合の時」「とりて、いあい、何時も身きはにして、此心持専也。是より身ぎはの心持色に出る也」といった記述が見られることから、組み物、取り手、居合いといった、「身ぎは」に用いる心持ち、則ち相手と接触した、鏝迫り合いのような形で相手と対峙した時に、相手の太刀先の方向を見定め、それによって対処する「習」といえる。「敵の胸に心を付て打込へし」とあるは、同条目中にある「敵の両のかたの間、胸へ太刀さきをなすへしとも有」に通じ、己の太刀が左右何れかの方向性を示すことは、逆に相手に「遠山の目付」をとられることになり、それを塞ぐために我が太刀は「敵の胸に心を付ける」、つまり相手の両の肩の間、胸へ太刀先を着けるようにすることで、逆にこの「習」を相手に施されないようにすると理解できる。つまり、攻撃と防御の両の要点が同時に説かれていることに留意する必要がある^(四)。

次に、相手が懸に掛かる時の心構えである、「梅檀の心持の事」について見る。『月之抄』「先段之打之事付り二葉之心持」には次のようにある。

父云、せんたんの打は二葉と云心持也。……太刀先をはづして二星を我太刀にて打心なり。太刀先ならばさる事をせんたんと云、鏝も同事也。亦云、せんたんとは、ひとうち打て、後へくつろくる心、身へあたらぬ心なり。二葉は本は一つ、一つは二星なり。身のかゝりを敵の太刀とわかつて打なり。……亦云、手と身とわかるゝを二葉と

知れ、せんたんは二星と可_レ知。然るより、せんたんの心持、二葉と云也ともあり^(二五)
「梅檀は双葉より芳し」を念頭に入れた「習」である^(二六)。ここでは、梅檀は「先段」であり「太刀先」を意味し、双葉は「二葉」であり「二星」を意味し則ち両の拳を意味する。二葉の本は本葉で葉は一つ、つまり両の拳は二つであるが極まる処は一つ、の意味である。相手が懸で掛かる時は、その太刀先を外して元である拳を打つ心持ちを説く。引伸して一打ち打ったら後ろへ退く、我が身の掛かりと相手の太刀の動きを一にしない、さらには相手の手の動き（太刀振りの動作）と身の掛かりを分ける心持ちもこのなかに包摂されている^(二七)。

尚、「五ヶの習」については、二章四節において詳細に検討するので、ここでは省略する。

2. 相手が待の時の「習」

ここには、二星、嶺谷、遠山、三ヶ心持の事、色に就き色に随ふ、二目遣の事の五つの「習」が見られるが、このうち二星、嶺谷、遠山の三つの目付は懸待両用の「習」であり、前述の通りである。「三ヶ心持」については二章四節で取り上げるので、ここでは先ず「色に就き色に随ふ」を見る。

右の心は、待なる敵に、こちらから様々に色をしかけて見れば、又敵の色があらはるゝ也。その色にしたがひて、勝也。

これは、切り掛かる相手の状態を見定めようと「待」にして構えている者に有効で、当方から色を仕掛けることにより相手の色を捉える。その相手の色に従って勝ちを見出す習いである。そもそも「色」とは表裏、仕掛け、切り掛け、働き掛けのことをいい^(二八)、「色に就く」とは当方のかかる色によって相手の心_レが移ることを意味する。したがって、相手を色に就きやすくするためには、心が動揺するように表裏や仕掛けを施す必要がある。

先に三寸へ切掛、色々の仕掛、きりかけを色と云、三寸にて敵の色つかざるものにはこふしのあたりへふかく色を掛けてみへし。色につかすと云事なし。^(二九)

これは『月之抄』「就_レ色随_レ色事」の一段である。相手の切っ先三寸に切り掛けるとは、さらに具体的な色の仕掛け方といえる。この色にも就かない者には、拳当たりまで深く切り掛けよとある。この拳への切り掛けはあくまでも色であり、実際に切り掛ける打ちとは異なる。相手の打ちを誘い出すための切り掛けの意でしかない。待にして構える者にも種々の心持ちがあり、切っ先三寸で反応を示す者もいれば、拳当たりまで深く切り掛けられても微動だにしない者もいる。拳に色を仕掛けても就かない（反応しない）者に対しては、「仕掛けにても動かさる者は其まゝ勝つ心持なり」^(三〇)、つまり直に打ち込めとある。一概に

待に構えているといっても、その内心は計り知れず、その仕掛けは浅い間合いから深い間合いへと、用心をしながら徐々に深めていく必要がある。

「色に随う」とは、色に就いた相手が反応して打ち出してくる、その打ちに随って勝つことを意味する。したがって、この際の「色」とは当方の仕掛けた色に就いた相手が、それに呼応して打ち掛かることである。つまり、先の「色に就く」も「色に随う」も「色」の概念においては同一といえるが、前者は色を仕掛けられることによって心が動かされること（相手側が色に動く）、後者は色によって引き出されたところに働くこと（当方が色にしたがって働く）といった、「色」の意味する対象者が異なることがわかる。この相手の打ち掛かりにしたがい技を発現するのは、三章で述べる「變動無常、因敵転化」（敵の動きを事前に把握することは不可能で、敵に随って当方が転化することを意味している）に通じ、それはまた、上泉秀綱の表裏の概念にも通ずる。つまり、相手の身の動きや心の働きに則して己の心身の処し方を決めていくという意味である。この「色に随う」場面だけを抽出すれば、これは流祖上泉秀綱以来の表裏を実践することになり、宗矩と上泉の考えは一になる。但し、宗矩と上泉との根本的な相違は、「色に就く」導入があるか否かの点にある。宗矩は、相手が必ず打ち掛かるように事前に色を仕掛ける。この仕掛ける方法は次に述べる「二目遣い」にも通じ、相手の打ちを限定する働きがある。例えば、切っ先三寸に切り掛けるとあったが、切り掛けた太刀がそのままであれば空いた拳を切り掛ける、太刀を直ぐに戻そうとするのなら、逆の拳が空くのでそこを切り掛ける、といった具合に、色を仕掛けるということは相手の無限定の働きを限定させる働きをも内包する。宗矩の「色に就き色に随う」は、上泉の風を見て帆を張り舟を走らす、兎を見て鷹を放つとする「懸待表裡一隅を守らず」と軌を一にしない。ここに、事前に表裏を介して相手の働きを限定させ、そのなかに「懸待表裡一隅を守らず」の趣意を活かした、宗矩の独自の工夫を看取する。

次に「二目遣の事」を見る。宗矩は『家伝書』において次のように説明している。

様々表裏をしかけて、敵のはたらきを見るに、みる様にして見ず、見ぬやうにして見て、^{あいだあいだ}間々に油断なく一所に目ををかず、目をうつしてちやく〜と見る也。

この「二目遣い」とは能の用語で、その意を兵法に取り入れたものである。截相の場において相手の様態を見るようにして見ず、見ていないようで見ている、一所に目付を置かず、油断なくチラチラと盗み見る目付を意味する。『玉成集』「二目遣之事」には次のようにある。

此心持右の色仕掛けて見候時、敵心掛る所あるへし。則其心掛る所いよいよ出して、敵

にくれかけて夫に随ひてうっへし。(三〇)

ここでは、当方が色を仕掛けると相手が反応する所がある。そのような時はそこを意図的に空け、隙を見せる。相手はそこに打ち掛かるのでそれにしたがって勝つ、とある。則ち、前述の「色に就く」ところを見ぬ振りをして盗み見て、気付かれないように相手の心持ちを察すること、「就いた」ところを見極める目付や心持ちのことを「二目遣い」と称している。一つの例として、序の截相で拍子を取りながら相手の様子を窺う時、相手が当方の拳に目付をしていることを察知したとする。これは相手の意識が拳にあることを意味している。相手に当方が察知したことを気付かれないように、僅かに拳を空ける（拳に隙を生じさせる）。相手はここぞとばかりにそこを打ち込むが、当方は事前に察知しているが故に、それにしたがって打ち返す。相手に知られず相手の心持ちを察知すること、それは目付を通して窺い知れるとする、対人的な心理に基づいた経験則から生じた習いといえる。『月之抄』「二目遣之事」には、色に就くときに相手が目付をする所について述べられている。

父云、敵の太刀色なきといへとも、ふかふか仕掛時は、敵の目つかつと云事なし。目之付処へくるものなり。太刀につくか、我にふしをみるか、夫に心を付す、うかりとして居るものあり。其様子を見、夫に随い可勝也。(三一)

対峙した相手の太刀に色がない場合でも、深く仕掛ければ、相手の目付けは当方の太刀か拳か、あるいは何処にも就かずうっかりとしているかの三つの何れかの反応を示す。それを相手に知られぬように見極め、そこを誘い出し、それにしたがって勝つという。先の『玉成集』よりもさらに具体性に富むことは明らかである。

このように見てくると、『家伝書』における「二目遣い」は相手の働きを油断なく盗み見るとする、いわば自己の目付を説くものである。対して『玉成集』や『月之抄』は色を仕掛けたときのその色に就く相手の目付を通して心持ちを察するという、表裏を介してその反応を読み取るものである。両者は相手が待に構えて打ち掛からない者への習いという点においては同義であるが、前者は対己的な目付、後者は対他的な目付として論じられていることは明らかである。

以上、本節では「習」の本質的な意味を明確にすべく、具体的な論証を基に考察をしてきたが、畢って振り返り跡付けをすれば、「習」のなかには既に事と理の両側面が内在しており、それが如何に相即されるか、換言すれば相即させることが「習」の目的であり「習」に潜在する本質であることが明らかになったと言えよう。

注

- (一) 高橋進博士が『柳生新陰流兵法伝書思想体系（第一部）』（筑波大学哲学思想論集第十五号・平成元年度、一九九〇年）で高橋博士は、三巖『昔飛衛といふ者あり』に述べられている一節を引用し「習」の要訣を導き出している（一四～一五頁）。
- (二) 同上、一五頁。
- (三) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、六五頁。
- (四) 前掲書（一）、一六～一七頁。
- (五) 「西江水」に関しては、二章三節二「立相での心の所在」において詳細に述べる。
- (六) 前掲書（一）、一七頁。
- (七) 源了圓氏『型』（創文社、一九八七年）に、「守・破・離」は江戸千家の川上不自によって作られたとある。氏は、茶道の「守・破・離」の原理が剣道に展開し、この言葉を用いて稽古の深まりを巧妙に説明していると述べている（一八六～一八七頁参照）。この場合の「守」とは忠実に型を守り芸の基本を身につけていく段階、「破」は型を身につけていく段階が深まると習得した型を破壊したいという要求が起こる段階、「離」は既存の型に捉われていた段階から解放された真の自由の深みある演技をしたいとの願望が成就される段階、と源了圓氏は定義付けている（二五三～二五四頁参照）
- (八) 宗矩考案の「習」は一四四前後と推定される。三巖著『昔飛衛といふ者あり』（前掲書（四）に所収）の冒頭には「宗矩公一四四」と記されている。『月之抄』に記されている「習」の内、「亡父（宗巖）の録に無し」等の表現のあるもの（則ち宗巖より後の伝世に記載されているという意）、あるいは「老父（宗矩）云」等の表現のあるものを数えると一四四になり、先の「宗矩公一四四」に一致する。しかし、宗矩が著した目録に記載されている「習」のうち、『月之抄』にないものも見られることから、その数は一四四と断定はできない。
- (九) 前掲書（三）、六六頁。
- (十) 本稿において筆者が用いる「習」の意は、高橋博士の意味とするところと軌を一にするものであることをここに確認しておく。
- (一一) 前掲書（三）、九九頁。
- (一二) 同上、六五頁。この解釈について前掲書（一）では、「『習』とは初中後三段の稽古に習熟することを意味し、それができてから素人と仕合稽古をせよ、この三段に熟達

しなければ『稽古のびざるものなり』という」と、「習」と型の稽古（初、中、後三段の稽古）の関連性を初中後三段の稽古の習熟に見出し、習熟後に素人との仕合稽古をせよと解している（一七頁）。

（一三）前掲書（三）、六四～六五頁。

（一四）同上、六六～六七頁。

（一五）今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年、三四三頁。

（一六）前掲書（三）、八〇頁。

（一七）同上、一六頁。

（一八）前掲書（一五）、三四三頁。

（一九）前掲書（三）、一六頁。

（二〇）同上、八〇頁～八一頁。

（二一）同上、四一～四二頁。

（二二）捧心に関しては二章を参照のこと。

（二三）前掲書（三）、一七頁。

（二四）渡辺氏は『兵法家伝書』の注釈において、「両の肩先、胸の間をいう。相手の二星・嶺谷のかくれた時に用いる目付」としているが、これは三蔵『拙聞集』の「両のかた先うこかざる内は此方へは当らぬ物にて候。左車右車に用いる習也。二星・嶺谷のかくれたる時に用る事にて候。敵の方へ切りかくるにも用る事にて候」の一段を引いたものと思われる。この『拙聞集』の一段は、『月之抄』『武蔵野』の釈とは若干異なる。

（二五）前掲書（三）、二三～二四頁。

（二六）「梅檀は双葉より芳し」は、偉大な人は幼少の時より英知に長けており、鋭い感性がある、といった意味で用いられるが、柳生新陰流の「梅檀」にはそのような意は含まれていない。

（二七）『拙聞集』「せんたん打こみの事」には次のようにある。

二葉と申心持にて候。打こみの太刀筋ならぶと申事を嫌申候。遠近の心持にて下太刀筋太刀先を上打こみ申候。……第一せんたんは相打をさせましき為にて候。

同条目には「二葉」についての説明はなされていない。したがって、『月之抄』に見られる「二星」を指すものと解釈してよかろう。高橋進博士は前掲書（一）においてこの一段より同「習」を「相打・相突を避け、先の太刀にて敵の両拳を打ち込むこと」としている（三一頁）。尚、宗矩が著した『玉成集』「せんたんうちこみの習之事」にも、「ふた

葉と云心持也。うちこみ候太刀筋ならふと云事嫌ふ也。遠近の心持にて太刀筋、太刀先を其ことくうちこむへき事」と、『拙聞集』と同様のことが記されている。

(二八)『月之抄』「就_レ色随_レ色事」には、「就_レ色とは、表裏、仕掛、切掛、はたらき掛なり。是に敵の心うつる処を以、就_レ色也と云なり。」とある。

(二九) 前掲書 (三)、一九～二〇頁。

(三〇) 同上書、二〇頁。

(三一) 前掲書 (一五)、三四四頁。

(三二) 前掲書 (三)、二〇～二一頁。

八 節 型 と 「 習 」 の 相 関

柳生新陰流の「習」の意味を明らかにした際に、柳生三厳『月之抄』にある「稽古之心持之事」^(一)を検討し、その結果、三学、九箇、天狗抄・極意の型の稽古を通してそれぞれの型が有する習いを知り、その習いを極めることの重要性が説かれていたことを確認した。このことは、柳生新陰流の型と「習」とは密接な関係にあり、型の稽古が同時に「習」の修得に通ずることを意味する。そこで、本節では当流の型と「習」とがどのような相関関係にあるのかを明らかにすべく、次の二つの視点より考察を行う。一つは「習」と型の関係である。これは、『家伝書』に展開する宗矩の「習」の解説には事的側面である技法が掩蔽されており、特に型と「習」とがどのような関わりにあるのかが明確にされていない。そこで、かかる「習」と型との関係を明確にするために、技法的な解説が施されている尾張柳生の「習」の伝書を用いて補完し、「習」における事と理の関連性について窮明する。二つは、尾張柳生家にのみ伝承された「十文字」の習いの考察を通して、「型」における事と理の関連性について窮明する。

一 「 習 」 に み ら れ る 事 理 の 統 一

『家伝書』に掲げられている習いの多くは心法的側面に傾斜しており、また宗矩自身が心法的部分を特筆するが故に、技法的側面が伏せられていた。この項では『家伝書』に見られる「就_レ色随_レ色（色に就き色に随ふ）」「打にうたれよ、うたれて勝心持之事」「風水の音を知る」といった三つの対人的な習いを取り上げ、その習いが有する事的側面を尾張柳生家の伝書により補完し、理念や理合と事（実践）とがどのような関係にあるのかを明確にしようと試みた。

「色に就き色に随ふ」は、「殺人刀 上」にある「習」の一つで、相手が待に構えた者に対する習いである。このような相手に対しては、

こちらから様々に色をしかけてみれば、又敵の色があらはるゝ也。その色にしたがひて勝也。

とあるように、当方から色を仕掛けることにより、敵の色が表れ、その色にしたがって勝ちを見出すところに特徴がある。この習いは、尾張柳生においても同様の趣意を有する。

敵の働き見る事色をしかけて見るへしと云々。色とは迎にする色也。形色にても顔色にても、皆色也。何になり共、其色を実に仕かくれは、敵必ず其色に著て打出す也。そこを勝つ也。又其色に不_レ著か、其俣勝つ也。……又、小詰の撞く形ちをなして、迎るもの等、能く可味。……村雲も不著ば先に打つ。^(二) 下線筆者

この『新陰流兵法口伝書外伝』(以下「口伝書外伝」とする)では、「色」の定義が「迎にする色」「形色」「顔色」と細かにされ、さらに色に就かない者に対してはそのまま勝つ(当方から直接懸かって打つこと)とあるところが『家伝書』より具体性に富む。このうちの「迎」については、元和九年(一六二三)に宗矩が著した『兵法截相心持の事』に「表裏むかひの仕やうの事」として「むかひ表裏はしかけなり」^(三)と言明され、表裏と「迎」は相手に仕掛けをするという点において同義に捉えていることがわかる。高橋進博士は三厳『月之抄』の「迎之事」を引いた上で、この箇所_に用いられているかかる「迎」を互いに「先」の心でいる状態で当方がさらに仕掛けて「先」を取る「先の先」の仕掛けをすること^(四)と要訣している。長岡房成は「口伝書外伝」のなかで、「迎」について次のように述べている。

此の迎ひと云ものは、間の少しく外とより迎へて、少しく内に入るもの也。故に色に不_レ著は、其俣勝つ也。

先の高橋博士が指摘した、互いに「先」の心でいる状態から当方がさらに仕掛けて「先」を取る「先の先」の仕掛けを水月(相手との間)との関係でいい表したものがこの一文である。則ち、「先の先」の仕掛け(「迎」とは、水月の間より少し前(相互の太刀が当たらない間合い)で所作ないし心の表裏を仕掛けて相手の働きを窺い、続いて水月の間を少し越して内に入る。入ることで相手は必ず当方の色に反応を示す(色に就く)ので、その色に就いた所を打ち(色に随う)、反応しなければそのまま打ち込む、といった意である。この心の表裏や一連の具体的な駆け引きを型として表出したのが、下線を施した箇所に見られる九箇の型の「小詰」「村雲」である。『新秘抄』の「小詰」の解説には、

小詰は、尖になじると云ふ事なり。相手の右手の膝に太刀を押当るがごとくに、^{きつさき}鋒先をさへて構るなり。此の形を獅子の洞出と云ひ、洞穴より猛獣のたけつて出るに喩え、此太刀先三寸へつけて、弓手の肘を捧げ、相手の太刀さきを押ゆる。相手拳を払ふとき、太刀を摺こんで両腕を押へ詰て勝つなり。^(五)

とある。また「村雲」の解説には、

村雲は、雲の風にさそはれて転変することを云なり。敵の気を計て序を切れども、そ

れにもつかず、働きを見るものを引付るやうに、序を計り隅をかけて、吾右手の方へ直って、膝のほどに太刀をさげて見する。其色につきて拳をきるを、弓手の方へ前の身形を以てひらきなをり、腕をからんで勝なり。(6)

と述べられている。小詰の場合、「獅子の洞出」という相手の右膝に太刀を押し当てるように切っ先を下げた(「さゝへて」は下げての誤り)鋭い攻めが水月より前の駆け引き(表裏)に相当し、切っ先三寸で相手の太刀先を押さえることが水月の内に入ったの「迎」に相当する。同様に村雲は、序の截相が水月の前での表裏に該当し、右方へ展開して間を詰め、膝まで太刀を下げて相手を見るのが間の内に入った「迎」といえる。ここに、小詰、村雲は「色に就き色に随う」という「習」を実践する型であることが明らかとなる。また、この「習」は水月との関わりで説かれることにより、身体の使い方(間の越し方ないしその契機)がより具体的となり、心法的、抽象的な習いを越えたより実践的性格を帯びることになる。

「打にうたれよ、うたれて勝心持之事」は、尾張では「打而被_レ打被_レ打而勝」と表される。宗矩はこの習いを次のように説く。

人はきるとおもふてうちつけうとも、まゝよ、身にあたらずぬつもりを、とくと合点しておどろかず、敵にうたるゝ也。敵はあたるとおもふてうてども、つもりあればあたらずぬ也。あたらずぬ太刀は、死太刀也。そこをこちらから越してうつて勝也。敵のする先ははづれて、われ返而先の太刀を敵へ入也。

我が身に当たらずぬ間積もり(水月の間境)を見極め、その間で相手に「先」を取らせて切らせる、相手は当たると思い太刀を振り切るが、実際には間積もりがなされているために我が身には当たらない死太刀となり、そこを越して当方の太刀を打ち込む、と。前述の「迎」の「先の先」に対して、水月の間を境に相手に「先」を懸かせ、それを越して打ち込むという「後の先」を表した習いである。「口伝書外伝」においても同様の解説がなされるが、このような間積もりについては触れられず、越す拍子で「後の先」を打ち込む旨も述べられていない。

全躰此本義は前の章(「變動無_レ常、因敵転化」(7))の意にて、敵の虚実にて因て転化し、事の先きたらず。亦未_レ失_レ時者なる故、吾方より進み出て先に打つ事はなし。先に打ては必被_レ打。夫故敵に打出させて勝つが定理也と云事也。是れ都ての表太刀、転、相雷刀、又風水の音を知る本義杯合せ考へし。 下線筆者

ここでは、当方が「待」に構え相手の働きに応じて勝ちを見出すことが基底にある。それ

故に、相手に打ち出させて勝つことを理とする。『家伝書』で言及された越す拍子で掛かる由が述べられていない背景には、この「習」が越す拍子を含めた「付くる拍子」「当たる拍子」といった「三拍子」によって構成されているためである。

相打一、上ぐればつけて打一、さぐればこして打一也。あふ拍子はあしゝ、あはぬ拍子をよしとす。拍子にあへば、敵の太刀つかひよく成也。拍子がちがへば、敵の太刀つかはれぬ也。敵の太刀のつかひにくき様に打つべし。

これは『家伝書』のかかる「習」の次に掲げられている「三拍子の事」の一節であるが、相（合う）、つけ（付くる）、こし（越す）といった三つの拍子は相手の拍子と合わないように用い、相手が使い難いように打つことの重要性が説かれる。尾張柳生の三拍子は、「越拍子」「付拍子」「当拍子」と表記され、敵に応じて勝つ拍子はこの三つに集約され勝負の肝要の所⁽⁴⁾とされている。その下線を施した箇所は、「習」と型の関係を示している。これによれば、全ての表太刀（三学円太刀）、転、相雷刀⁽⁵⁾の型に「打にうたれよ、うたれて勝つ心持の事」が表出され、また、「風水の音を知る」の本義にも通ずるとある。三学円太刀は、五本の太刀とも仕太刀が待にして構えているところに打太刀が仕掛け、それに対して仕太刀が勝口を見出すといった「後の先」の勝ち方の理合が含意されている。「口伝書外伝」には、五本の太刀には三つの砕きがあると説明されている。それをまとめると、一刀両段は「付けて勝つ、弾^{はね}て勝つ、柄中へはずに勝つ」、斬釘截鉄は「合し勝つ、直に付けて勝つ、越て勝つ」、半開半向は「くねり打、合し打、越して勝つ」、右旋左転は「上げはずし乗り勝つ、合し打、左転となる」、長短一味は「無刀にて取る、弾ぬる、刀捧に取る」となる。ここに、先の三拍子の「越す」「付ける」「当たる（合し）⁽⁴⁾」の拍子を見ることが出来る。このことは三学円太刀の型に「三拍子」の習いが包摂されていることを意味すると共に、「打にうたれよ、うたれて勝つ心持の事」が『家伝書』にある「越す拍子」だけではなく他の二つを含めた三つの拍子から構成されていることを裏付ける。

この「習」は「風水の音を知る」習いの本義にも通ずるとあった。『家伝書』においても、
とにも角にも此道は、表裏を本として、様々に序を切かけ、色をしかけて、敵に先手をさせて勝分別ばかり也。

とあり、表裏や序の切りかけ、色の仕掛けをすることで相手に「先」を出させ、そこを「後の先」で勝つという、先の「習」に通ずる勝ち方が看取される。但し、この習いは『家伝書』と「口伝書外伝」では趣意が異なる。宗矩は心と身体（外観）を懸待、動静、陰陽と逆対応的に捉え、その両の働きが融合して一つになることを説く。

(風水は物に当たりて音をだす) 是をたとへに引て、上は静に、下は気懸に持と云也。うわつらには、如何にもしとりて、ふためかずして静に、内には気を懸に無_二油断_一もつたとへ也。……内外ともにもうごけば、みだるゝ也。懸待、動静、内外をたがひにすべし。水鳥の水にうかびて、上はしづかなれども、そこには水かきをつかふごとくに、内心に油断なくして、此けいこつもりぬれば、内心外ともにもうちとけて、内外一つに成て、少もさはりなし。此位に至る、是至々極々也。

風や水には本来は音がない(無の状態)、物に触れて初めて音を発する。これを喩えにして上(身)は静、下(内心、気)を懸にして油断無くする。これが内外共に懸になると乱れるために、心身が逆対応するよう(身を懸にするならば内心は静)に用い、このような稽古をすることによりその相反した状態がうち溶けて一つになり、ついには自由闊達の境位に至れるとする。一方「口伝書外伝」では、この「習」を「風水音を知」と表し、その要訣を「敵を使う所也」とした上で、次のように説く。

(風水は本は音はなく物に当たって音を出す) 兵法も亦無形なれ共、敵に当て形をなす、其勢猛鋭迅利、此意を知る事、兵法の大原也。因て風水の音を知ると云。是れ吾れに形無き所を、必勝の本体と_レ、応_レ敵に勢をなす所は險にする也。夫故身形は静に内の心は險に_レ、敵に連るゝ事、風波の如し。燕飛の敵進み打ては吾れ外し、敵引けば吾進むか如く_レ、敵を引き出_レ勝つ事也。 下線筆者

兵法もまた無形であるために、敵に当たって初めて形をなす。その形を成す勢いは風水の怒濤のようであり、勢いはまさに猛鋭迅利である。この意とするところは兵法の大原(根本)であり、それを「風水の音を知る」と表す。この「習」は吾に形がないところを必勝の本体として、敵に応じて勢いをなすところを險とする。したがって、身、形(所作)は「静」にし、内の心は「險」に保ち、風波の如く敵にしたがって形を現す。「燕飛」の型の如く敵が進み来て打てば当方は外し、敵が引けば当方は進み行き、敵を引き出して勝つ具合である、と。我を無形とし敵にしたがって勢いを出すことを「兵法の大原」とする。この場合、我が身の表面はあくまでも「静」であり、内心は敵に応じて勢いを出すために「險」に保つ、これを「必勝の本体」とする。この敵にしたがって勢いを出す、そのために内心を「險」とするは、宗矩の把握と軌を一にしない。さらにこの「習」は、下線を施した箇所に見られるように「燕飛」の型に象徴される。「燕飛」の型は、「序・破・急」の心持で使うことが重要視され、最初は「静」にして次第に転じて最後は「動」となる、静から動へと変容する一連の使い方をする。

自燕飛皆相續者也。六勢統謂之燕飛。始緩使、次第急、終甚急使法也。謂之序破急使也。序破急之意志、序自所心靜能調、開險者也。破神氣已盛也、急速靜意也。(燕飛より皆相い続く者也。六勢を統して之を燕飛と謂う。始め緩やかに使い、次第に急、甚だ急に使い終える法也。これを序破急の使いと謂う也。序破急の意志は、序は心静かな所より能く調え、險を開く者也。破は神氣已に盛ん也。急は速やかにして静の意也。)

() 内筆者

この一段は、長岡房成が著した『刀金録・勢法篇』の燕飛の型の解説である。六本の太刀を連続して使うなかで、静から動に移行する「序・破・急」といった緩急を用いて使うこと、それにしたい「險」を開いていくことが述べられている。このことは、先の「習」の解説と一致するところであり、その意味では「風水音を知る」の「習」と実践の型とが軌を一にしているといえる。「打にうたれよ、うたれて勝つ心持の事」の「習」の趣意は「風水の音を知る」にも通ずるとあり、相手に「先」を出させる、あるいは尾張に見られる敵にしたがって勝つことに通ずることになる。ここに『家伝書』における宗矩の解釈は多分に心法論に傾斜しており、本来の「後の先」の主旨から離れ、心身の間隔を懸待、陰陽、動静といった相反的、逆対応的に把握させる心法的色彩が濃く見られ、一方、「口伝書外伝」ではあくまでもこの「習」の主意である「後の先」に終始し、「燕飛」の型にそれが具現化されていることを明示している。

以上、『家伝書』に見られる三つの「習」について、その習いと関わる型との関係について明らかにしてきた。総括すると次のようになる。第一に「口伝書外伝」に見られる「習」はあくまでも型に反映するとする長岡房成の立場が明確に表われており、それは型の解説書（『刀金録・勢法篇』）に展開する具体的な操刀法の記述と整合する。このことは「習」だけが独立しているのではなく、型という実践を通し、截相という限定された場において習いを修得させることを意味し、さらに身体を通して体得させるといった習いの修養的な思惟によって裏付けされる。『家伝書』を一読するとわかるように、宗矩の「習」の解説の多くは心法論に傾斜しているために、観念的に理解される。また「風水の音を知る」でも明らかにしたように、言葉が言葉を生み、観念論に終始するが故に、本来の習いの趣意から離れた解釈がなされている。「習」と型とは相反すべきものではなく、「習」から離れ型が型を生むようでは本来の型の意図から離脱し、「習」の修得といった実践的機會（型稽古）を失うことにもなる。

次に、技の修得を段階的に捉えた場合、「習」と型とが相即すればその型の実践（事）を

通じて「習」の理合・理念（理）を修得できる。初学者は型を打つ際に「習」に拘束されることになるが、熟達すればいちいち思索を巡らして打つことはなく、自ずと技の中に「習」が包摂され、ついには「習」をも離れた自由な技が繰り出せるようになる。所謂「守・破・離」の「離」の階梯である。これは、宗矩が『家伝書』でいう「大用軌則を存せず」あるいは「法尚応捨、何況非法」の境地である。則ち、「習」に見られる理的側面と事的側面とが型を通して一つに統合される階梯が、既に型の修行形態のなかに内包されているといえる。

二 「十文字」にみる心・技の連関性

「十文字」は「嶺谷之事」に「三寸二つ」と共に付会されている「習」である。柳生宗厳の目録には、この「習」が記載されているものとなないものが見られる。江戸柳生家に相伝されたか否かは定かではないが^(一)、江戸柳生系列の伝書では消去されているものが多い^(二)。尾張柳生家では今日までこの「習」を継承してきているが、それは慶長八年に宗厳が利厳に宛てた目録に記載されていることに端を発するといえる^(三)。

「口伝書外伝」を読解すると、この「習」は相手の如何なる打ちに対しても己の^{じんちゅうろ}人中路（正中線）を真っ直ぐに切り落とせば相手の拳に勝てるという意を有する。

^{わざ}事にも心にも十文字有り。業より教へ、位を見合せ心の十文字は教えへしと云。業の十文字は、敵左右横打、或は左右はずに打。或は左右下より弾る共、吾れ只中筋を打ては、皆^{あは}米如十文字に成て、敵の拳が勝てる也。是を昔より^{あは}肋ら一寸と云。是れは敵吾が肋らを砕る事、一寸に及へは、敵の手已に落つ。因て肋らを與へて勝てと云事也。ここには技法と心法の二面の習いが記されている。そのうちの技法については、相手の左右からの横打ち、左右の斜めからの打ち、あるいは斜め下からの弾ね打ちに対して、己の中筋（正中線に沿った真っ直ぐの筋）を常に打ち降ろせば、「米」の印の如く中心点で交わるとする。この中心点は相手の拳に相当し、交わるとは相手の拳を切り落とす意である。この論理にしたがえば、相手の切りかけた太刀は、我が肋に一寸及ぶが、それと代替えに相手のを落とす。その意味からも「肋一寸」の習いとも称される。当方の肋を切らせて拳を打ち落とすこの技は、当然のことながら相手に立ち向かう精神力、心の強靱さが要求される。ここに二つめの「心の十文字」の意がある。

心の十文字は如此勝んと、前に心に下作し具へ居る所也。

この技を使うには、事前に心の下作を十分にし油断なく気を張りつめ、そして我が肋を切られても拳を打つといった、相手に対して強く臨む心構えが必要となる。この場合の技術的側面は、太刀をただ真っ直ぐに振り落とすといった、いたって簡単かつ明瞭なものである。強いていえば、その振り下ろす機会（タイミング）の修得程度で、さほど難易度の高い技とはいえない。しかし、己の身に相手の太刀が当たるか否かの一寸のところ勝負をするところにこの習いの難しさがある。それを成し遂げるための心の修練、修養の難しさはいうに難い。あえていえば心法的側面の未熟さがこの習いの完成を妨げる。まさに心法と技法の統一なくしては到達し得ない「習」である。

石齋舟の書、三九条、急の太刀心得十文字と云是也。是も敵順に打、或は逆に打、或は豎に打を、吾れ一調子に拳を十文字に勝つ心得也。吾れ智て、はずに打つも柄中十文字となる也。是れ皆な転の勝也。転の勝は、今は常に習ふ所故、転間碎りの所に詳かにす。 下線筆者

十文字の習いは、下線を施した三九条（二十七箇条截相の型）の急の太刀と転の型とに関連性が見られる。二十七箇条截相は奥義太刀の型の「八箇必勝」と共に、宗厳以降用いられていない。したがって、かかる習いは転の型と関連性を有することになる。三章一節に掲載した尾張柳生の教習課程に則せば、転の型は古今共に第二段階という、比較的早い段階に教授を受ける。つまり、門弟は入門して早々に「十文字」の趣意を、「転」の型の実践を通して修得しなければならない。

また、この段には「間碎り」なる語が見られる。これは尾張柳生独特の稽古方法で、特にこの転の型において用いられる。『刀金録・勢法篇』には次のような一文が見られる。

間碎者雖在每勢法、然此勢法殊以間碎為主、尤為当務之急、是從正路而練權節機者也。当間碎、可精鍊心広體胖、而不失位境節、如盤珠、円転流利、擊虚者也。虚者敵之打也。勿心著敵而探勝於敵前、勝在吾前也。彼任意千變万化而打吾間隙而退也。所遇無間則釣而令生間而打之也。釣者作碎勢而使我敵誤而打出者也。（間碎は勢法毎に在ると雖も、此の勢法（転）は殊に間碎を以て主と為す。尤も当務の急を為す。是れ正路に従い権（機）・節機を練るもの也。間碎に当たりて精鍊して心を広く、體を胖くして、位・境・節を失わず、盤珠の如く円転流利、虚を撃つもの也。虚は敵の打ち也。敵を前にして敵に著き勝ちを探る心なかれ。勝ち吾が前に在る也。彼の意に任せ千變万化して吾の間隙を打ちて退く也。所遇に間なければ、則ち釣いて間を生ぜしめて之を

打つ也。釣う者は砕勢を作りて我をして敵の誤りて打ち出さしむる者也。) () 内筆者「間砕り」は種々の勢法(型)に見られるが、転は特にこの間砕り稽古が主となる。これは刀法の正路に従い、権機(権道)^(一四)、節機を練り工夫することが心身の向上に通じ、同時に位・境・節を体得することにもなる。所謂「盤上の数珠が円転流利して虚を撃つ(変動無常、因敵転化)」の境位である。したがって心は敵に従い、敵に従って勝ちを思索する。敵は意に任せて千変万化し、間において誘い掛け打ち掛かる。誘いを掛ける者にはそれに従い砕きを作り、型に拘束されることなく敵を逆に誘い出して打つことが求められる。この「間砕り」とは型を離れた型とでもいうべき稽古法で、それは現代剣道のように自由に打ち合うわけではないが、例えば打太刀が雷刀(上段)から拳を切り掛けるという約束があった場合に、仕太刀に拳以外に隙が生じていればそこを切り掛けることも許されるといった、切り掛けが完全に限定されないところに主意がある。仕太刀も打太刀が次に何処を打ち掛けてくるかわからないため、相手の打ちに従って対処せざるを得ない。まさに「変動無常、因敵転化」の境位を身を以て実践させることになる。「従正路而練権節機者也」とは今の剣道家にとっては耳の痛い話であるが、いくら型からの拘束が解けたとはいえ、あくまでも刀法の理に則していなければならないことは自明のことである。刃筋を違えて打ち掛けることなどはあり得ない。「可精錬心広體胖、而不失位境節」とあるように、心を広くするよう精進し、身作り、體作りをし、気位、間境、拍子・調子を修得する。「間砕り」稽古の意義は型の拘束から離れて実戦に近づけるところにある。先の十文字に見られる、相手が順逆斜め、横の何れの打ちを繰り出すか判断しかねるなかで、ただ己の人中路を真っ直ぐに切り下ろして相手の拳に勝つという習いの意も、この「間砕り」稽古に包摂される。相手の太刀に囚われることなく、只管真っ直ぐに振り切るその心内ちは「従正路而練権節機者」であり、「可精錬心広體胖、而不失位境節」となる。

尚、この「十文字」の習いの応用として「合撃打ち」がある。これは、尾張の柳生利藏、藏包父子が考案した尾張柳生家独特のもので、江戸柳生には見られない技である。相手が順逆横からの打ちと同様に豎打ち(真っ直ぐな切り掛け)をしてきた場合でも、己の正中線を切り下ろすが如くに真っ直ぐに振り下ろせば、相手の頭部に勝てるという理合を有する。つまり、相手が真っ直ぐに切り掛けてくるその太刀を、当方も真っ直ぐに打つことで相手の太刀を割り、相手の頭部に勝つ。「十文字」は「十字」(手字、隼字)の意とは異なる。「米」の印の如く、相手の全ての太刀は己の中筋を截ることをもってすれば中心の一点において交わり勝つという論理である。相手が「|」の如く豎打ちに来ても、己の中筋で

ある「|」を以て截り降ろせば、やはり中央の一点において勝てるというのが「合撃打ち」の論理である。この場合の勝口が拳でなく頭部となるのは、相手との間積もり、ないし切り掛ける際の相手の拳が見えないという理由からであろう。基底にある論理は「十文字」と軌を一にする。この合撃打ちは初学者が最初に学ぶ三学円太刀の初太刀「一刀兩段」に見られることから、修学者は単に技法の修得だけではなく、心法の錬磨も初期の段階から促される。技法と心法の融合が図られなければ、この習いの真意を成就することは不可能である。そのために「間砕り」を基底に置く「転」の型があり、この型の稽古を通して技と心の統一ないし融合を図らせたものといえる。

以上、型と「習」の相関について見てきたが、型には「習」を實踐させる機能が内在しており、稽古者は型を實踐しながら「習」の理的側面を体得していく過程があることが明確となった。武道における型の實踐は、ただ形のみを反復練習に留まることはなく、そこに包摂された「習」を正に身をもって体得するところに本来の意義があり、また、「習」は型という実践的修練の場に裏付けられた「理」的、理念的な「教え」ということになる。両者とも単独で存在するのではなく、相即的に用いられるときその本来のその意義が表出するものといえよう。

注

(一) 同「習」は次のようにある。

初・中・後之けいこ至り、習を知りて、しろうとゞ仕合して稽古とすへし。初・中・後三段、習を未極しては無用也。

(二) 長岡房成『新陰流兵法口伝書外伝』、柳生延春氏所蔵、以下の引用も同じ。

(三) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七、二六〇頁。

(四) 高橋進『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』、筑波大学哲学思想論集第十五号（平成元年度）、一九九〇年、二五頁参照。

(五) 『新陰流関係史料中巻』、筑波大学武道文化研究会、一九九二年、八一頁。

(六) 同上書、八三頁。

(七) 本稿三章四節「転論」を参照のこと。

(八) 「口伝書外伝」には次のようにある。

拍子も種々有る共、応て敵に勝つ拍子は、此三つに不出。勝負の肝要の処也。

(九) 長岡房成考案「試合勢法」の最初の八本「相雷刀八勢」を指す。

(十) 「口伝書外伝」の「当拍子」には、「相架も又打落とし、打止の類も是也。付あふとは、敵の打と吾が打と共に付き合ふ意にて一所に打合せた心也」とあり、打ち落とす拍子、則ち尾張柳生の技法の一つである合撃（合し）打ちも「当拍子」に包摂されることがわかる。

(一一) 三厳『月之抄』には「十文字之習之事」という項が見られる。そこには「十文字とは種字の改名也」と記されているが、これは誤りである。「種字」は「十字」に通じ、さらには「躰字種利剣」の「躰字」に通ずるが、これは相手の太刀と十字に交われば当方には決して当たらないとする、柳生新陰流の秘事である。対して「十文字」は本項で述べるように、米の印の如く順逆の斜め、横打ちも中心の拳の一点にて交わり、そこを真っ直ぐの打ちにより切り落とすことができるとする意がある。このような解釈が見られないことから、「十文字」は江戸柳生家には伝承されなかった可能性が高い。

(一二) 宗厳の目録でこの「十文字」の習いがあるものは、慶長八年の柳生利厳宛てのもの、年代不詳「新陰流截合目録」（宗厳、花押なし）のみである。また、宗矩の目録にも見ることはできない。

(一三) 柳生厳長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年、二八六～二八八頁に所収されている「新陰流截相口伝書事」には、「一、嶺谷之事、付三寸二つ之事、十文字之事」とある。

(一四) 権道については、『刀金録・教習篇』に次のようにある。

試合者、彼我共試合其所得也。故人々任意闘而辨勝負之得失者也。此練権道者也。（試合は、彼我共に試し合うその所を得る也。故に人々は任意に闘いて、勝負の得失を辨せるもの也。此れ権道を練るもの也。）

「殺人」を是認する殺人刀思想の容認は、刀を抜いての截相を前提とする兵法においては当然のことといえる。否認は、則ち実戦を想定しない観念的な形のみ固執する型稽古の実践を意味し、それはまた、形骸化の謗りを受けることになる。本来であれば、実戦に身を置く兵法者にとって、時代や社会の趨勢に関わらず「殺」からの離反は許されない。『老子』に見られる「君子の器に非ず」とは逆説に、不祥の器を用いることを天道とし、止むを得ない場合は「殺」も辞さないとする強い姿勢で臨む柳生宗矩の姿勢は正にそこにあり、その基底には十成した「悪」を「殺」によって成敗することの是認が見られた。但し、「序」の「人をころす刀は、人をいかすつるぎなるべきにや」に看取されたような、「殺人刀」もまた「悪」の解釈によっては「活人剣」に昇華するという論理は、流祖上泉秀綱以来の新陰流の流儀には見られない。上泉の『影目録』を継承し柳生の新陰流を築いた宗厳も、兵法での勝負の対象を己とし、他流を排斥することなく、只管自己の修練、錬磨に重きを置いていた。兵法の大前提として「殺」の肯定を全面に掲げた宗矩の論理は、柳生宗厳の新陰流の流儀にも則さない。換言すれば、それはまさに為政者としての宗矩の立場を反映させたものであり、宗矩独自の解釈による新たな論理の構築であることが確認される。

論述したところからも知られるように、宗矩の兵法観は儒学や禅宗の心身観を受容して、独自の咀嚼のもとに展開する極めて特徴的なものであった。特に『大学』にある「致知格物」を引用して説く境位は、いたって重要と考える。この詳細な検討は次章以降で述べるとして、「習」に入り「習」を極め、「習」を離れて「習」に違わず、と言い切り、手足や身に所作はありながらも心は関与しない、豁然貫通して何事も自由になる境地を求道したその姿は、諸芸道にいう「守・破・離」の「離」に相応し、「殺人刀 上」ではその後半に見られる「病を去る・後重」「放心心を具す・後重」の「習」に通じていく。則ち、『家伝書』においては心が拘束されることを一貫して忌み嫌い、否定した。何ものにも束縛されない自由な心を模索し、そのあり方が説かれる所以は、心は身を拘泥させ身体を抑圧し、さらには身から発現する技前までも鈍らせるといった考え方が底流にある故と考える。事的側面の向上は、心の解放があって初めてなされるとする。心の解放という兵法の理合はしたがって、非常に重要視される所以がここにある。この事的側面と理的側面は、截相とい

う場においては己の技術を超えた心のやり取りが生ずるために、単純には一致しない。何れの機会や如何なる場面においても、日常と変わらぬ技が発露されるためには、揺るぎのない心がなければ叶わない。この心を「平常心」ないし「常の心」と称していた。ここに心法論を中心とした「習」が『家伝書』に展開する所以がある。卓越した技を有していても、截相の場において用いることができなければ、それは無用の長物と化す。事的側面は勿論のこと、初学の段階から兵法の理合の修得も同時に行い、両を修養することにより両者が統一的に融合し、強いては事理不岐の状態を醸成する。つまり、「習」の中に包摂される事的側面と理的側面は個々が独立して存在しながらも、両者は相待的、相即的に把握され、「習」の階梯を踏まえることで、自ずと事理は一致し、ついには未分の状態になるとされる。

「病を去る・後重」ないし「放心心を具す・後重」では、着^{ちやく}さない心、何ものにも執着しない心が説かれる。この階梯は、初重の心持ちを修行し尽くしたところに自ずと現れるとあった。ただ一念に思い詰めて着を離れようと執着すれば、自ずと着から離れるとするのは初重での階梯である。兵法でいえば、一太刀打ったら心をもとに戻すことを説いた「活人剣 下」の「心をかへす事」がそれである。この場合、打ったところに心が居着くことが病であれば、それをもとに戻そうとするのも病であるが、太刀への居着きを克服するには元に戻そうとする病でしかなし得ない。これによって居着きが克服できれば「涉着無着」「涉念無念」の境地となる。この境地が窮まれば、着した状態に身を置いていても、それに拘束されることなく、離れようとする意志に関わらず自ずと着は払拭される。俗塵に交わりながらもそれに染まらず、自由闊達な境位にある、これが後重の階梯であった。この境位の心持ちを表したものが「放心心を具す」の後重の階梯で、ここにおいては主体的な自己から心が離れ、それ自体が一つの主体性を有し、何者にも拘束されない真の自由な境地に至れると説かれた。「習」を離れて「習」に違わず、手足身に所作はあれどもそれを操る心は介在しない、「致知格物」によって得られる境位であり、病を克服する兵法の理合として看取される。

「放心心を具す」もまた、古則話頭の引用であるが、宗矩は沢庵が『不動智』で引用したのを受けて『家伝書』に取り入れた感がある。但し、宗矩の説く境地は沢庵の説とは異なり、双方の解釈に相違があることを確認した。則ち、主体的な自己による心の解放という点においては両者は共通するが、主体的な自己が心を解放した後も、未だ自らの下に置くとする点において、両者は截然と区別される。沢庵の心の後重の階梯は、邵康節の「心

要放」ないし、『金剛般若経』の「応無所住而生其心」の解釈にも窺うことができ、それはそれで一貫性があると見なされる。したがって、宗矩が敢えて沢庵の説を取り入れず、沢庵の解釈を発展的に昇華し、そこに主客未分の真の心の自由の境地を読みとったといえる。そして、それは解脱の境位を以てして平生に対処する、宗矩の経験より導き出された兵法者の窮極の心の境地として理解できる。

以上は対己的な心の窮理を説いた、一種、禪の悟りの境位に近いものと解すことができる。しかし、一方で宗矩は、儒学における理気論を用いて心と気の間を説く。『孟子』を引いて、志を以て気を引きとめることの枢要さが語られるが、「志は気の帥なり」としながらも「心の至る所には気も充る」（公孫丑章句上）と心と気を並列的に捉えられる『孟子』とは異なり、心→気という主従関係が明らかにされた。また、気の把握においても『孟子』では身体を構成するものとして捉えられていたが、『家伝書』では心から発するもの、心が形として表出したものとして理解された。この解釈は沢庵『理気差別論』に見る、形而上、形而下を無始無終とする「無極、太極は一なり」の一元論的な理気の把握とも異なり、宗矩の経験則から生じた気論として認知できる。この気論は、「活人剣 下」で展開する「神妙剣」「水月の心持」の^{しん}神、心、気の関連、あるいは「無刀之巻」の「大機大用」の釈の伏線として看取される。

宗矩の気は「機」とも通じた。但し、機は完全に気と一ではなく、「用」としての気のもとしての形を越えた本質として、気の働く契機ないし兆しとして、気の発する前の油断のない心持ち（志）としての、三つの側面が見られた。ここで特に特徴的であったのは「機前」の概念である。この働きは、自己目的的に働く「我」と、対峙する彼との彼我の関係において見出されるもので、その間を繋ぐ重要な役割を担っていた。機前は「気前」とも表され、「機の前」か「気の前」かによって、その働きかけは異なっていたが、何れも心に働きかけることでは共通している。この機前もまた、「無刀之巻」の「大機大用」の釈の伏線として位置づけられる。

宗矩の独自の解釈がさらに展開するのが、この機前から発展する対他関係での心のあり方である。所謂、截相の場を介して対峙した時の己の心境である。対他関係での心のあり方は、二章の「水月」の心持ちがより詳しいが、「殺人刀 上」では、流祖上泉の『影目録』に展開する「懸待表裡」を踏まえ、相手の働きにしたがって勝つというもので、「色に就き色に随う」に代表された。「色」とは機前に働きかける、表裏、仕掛け、切り掛けを意味する。また、「色に随う」とは表裏によって動き、働かされた相手に応じて当方が転化する

るという意で、尾張柳生では高山から流転する円石を喩えに「^{まろばし}転」と称されている。両者は兵法の理合としてみなされ、特にこの転化は相手の無限定な働きに対応する普遍的な働きとして理解できる。相手に色を施すことで、その色に反応した相手の動きないし働きに対処すればよいことになり、無限定を限定させることが可能となる。上泉の時代の截相は、その様相から介者剣術と称され、甲冑を身に纏っての截相であった。この時期の対他的な関係は、「懸待表裏」に代表されるように、無限定な働きに対応する普遍的な働きが希求されたが、実際は甲冑の装着自体が切り口（首筋、腋の下、膝裏といった甲冑の空き所）を限定しており、その意味では普遍的ではない。一方、宗矩の時代の素肌剣術では、甲冑を排除し素肌を表に現すが故に、切り口を限定しない打突が可能となり、そのまま対峙すれば、まさに普遍的な対応が求められることになる。しかし、普遍的な対応は理論的には可能であるが、実践的でないことは自明である。宗矩は素肌剣術期の実践的理論として介者剣術期と同様の、相手の切り掛かりを限定させる理論の構成を行った。それが表裏の仕掛けを主とした「色に就き色に随う」である。

この表裏を介した対他関係を継的に見ると、次のようになる。則ち第一に当方から「色」が仕掛けられる。第二に相手はその「色」に誘い出されて打ち掛かる（色に就く）。第三に相手の色（誘い出されて反応した状況）にしたがって当方が技を打ち出す（色に随う）。第一を「先の先」といい、相手を色に就かせる（打ち出させる）前提条件となる。第二の「色」に就かされて打ち掛かることを「先」という。第三の「先」にしたがって技を出すことを「後の先」という。この場合、「先の先」を仕掛けた当方は主的に、仕掛けられ「先」を発する相手は従的に把握され、主的な働きかけは相手を従的に制御することを可能とする。ここに「色」による仕掛けが、無限定を有限定にさせる所以を看取する。

この表裏の仕掛けにより相手の掛かり口を限定させた宗矩の新たな理論は、上泉以来の「転」の論理を継承しながらも、時代に相即した新たな実践理論として再構成されたものと理解できる。この理論は決して観念的なものではなく、宗矩の実戦経験から妙出されたものであり、ここに柳生新陰流における事理の統一を図ろうとする姿勢を看取する。

また、八節で論じた型と「習」の相関では、今まで多くの武道論研究者が提起した、先人の考案した心法・技法といった「習」を型として学ぶことにより心技一如の境地に至れる、といったことを具体的に論証することができたと考えている。則ち、型には「習」が包摂されていることは周知の事実であり、型を実践することで「習」を修得、体得できることも経験的に理解することはできたが、その多くは個々を窮明しながらもそれ自体を主

観的、体験的に説いたものであり、客観的事実を提起するには至らなかった。型の実践的側面は、資料の数やその極秘性、守秘性にも阻まれ、具体的に検証される機会がなかったのも事実である。つまり、その実践的側面の型と心法・技法が内包されている「習」との相関を論及するには限界があった。本稿においても、『家伝書』の解読だけでは無理であり、尾張柳生の未公開の資料（長岡房成「口伝書外伝」）を以て補完することによりそれが可能となった。今回のこの論証により、「習」はそれ自体独立しているのではなく、型という実践の場によってそれを体得することが可能となること、また型の修得は同時に内在している「習」の修得でもあり、型の形（約束事の使い方）のみを追求すると「習」不在の形骸化を招く恐れがあること、「習」に包摂される理合、理念ないし心法的側面は、型という実践に裏付けられているものであるという、以上三つのことが明らかになる。

尾張柳生特有の稽古方法である、転を基とした「間截り」は、型の「砕き」（実践的応用）の延長上に位置した。この「間砕り」稽古が初学の段階から行われていたことに鑑みれば、「十文字」に代表される事と理の統一、心法と技法の相即は、かなり早い段階から要求されていたといえる。さらに、この「十文字」勝ちの窮極の技として確立されている「合撃打ち」が、「三学円太刀」の初太刀、則ち初学者が一番最初に体験する太刀に包摂されていることも併せて考えれば、型が単なる事的側面の体得だけを意図していたわけではなく、理の修得も同時に図られていたことは歴然たる事実といえよう。

以上より、柳生新陰流の「習」に見る事理統一の理論が明らかになったと考えるが、次に考究すべきは、相手と対峙した「截相の場」において、己の技術（技法）と己の心（心法）が、互いにどのような作用をもたらし、どのような形へと帰結するのかを明らかにすることである。則ち、観念的な世界での事理統一が、截相という現実の世界でどのような相即をみるのかという点である。次章では截相の場を中心に、この心法と技法の関連性について論述していく。

二 章 立 相 に お け る 心 と 身

一 「 捧 心 」 を 読 む 一

序

前章で取り上げた「殺人刀 上」では、心と所作（身・気）の関係が一般論（観念論）として述べられていたが、本章で取り上げる「活人剣 下」では、兵法という限定された空間においてその関係が展開される。したがって、本章の論旨は截相の場という特殊な空間において展開する対他的な関係を基底とした心身の相関が考察の中心となる。

ところで、「活人剣 下」は「是極一刀の事」に集約される。それは次のように説かれている。

是極とは、これ至極也と云儀也。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、無上極意之一刀也。敵の機を見るを一刀と心得、はたらきに随て打^う太刀をば、第二刀と心得べし。是を根本にして、様々につかふなり。手利剣、水月、神妙剣、病氣、此四、手足の動、以上五也。是を五観一見と習也。

是極とは至極という意味で、一刀とは刀を意味するものではなく、敵の機を見ることの意味である。大事の一刀とは、敵の働きを見ることであり、それは無上極意の一刀となる。敵の機を見ることを一刀と心得、相手の働きにしたがい実際に打つ太刀を第二刀と心得る。これを基とし、太刀を様々に使う。手利剣、水月、神妙剣、病氣、この四つと、手足の動き、以上の五つを「五観一見」といい、これにより敵の機を見る、と。ここに、相手の未然の働きである機を見ることを「極意の一刀」と称し、これに至る境位を是極とし、さらにこの境位に至る階梯に「手利剣」「水月」「神妙剣」「病氣」「手足の動き（身手足）」の五つ、「五観一見」があることがわかる。これらの「習」は柳生宗厳^{やぎやうむねとし}が得心したものであり、代々の被伝授者も柳生新陰流の「習」の中核に据え、特に柳生宗矩^{やぎやうむねのり}も『家伝書』のなかで意識的に取り上げ、その重要性を説く。

本章では、この五観一見を詳細に検討することで、截相の場という特殊性を有した時空間において展開する心と身の間を明確にしていく。截相、勝負、駆け引きといったもの

を包含する兵法は、相対峙する空間・場を介して、相手の身構え、太刀捌きといった身体性より情報を入手し、その情報に則した身のこなし、対応、さらには己の心構えといったものが求められる。そして、そのような過程において心法と技法の相即が図られると考える。

本章では以上を踏まえて、相対峙した截相の場において己の心と身とが如何にして一致していくのか、換言すれば、立相における相手の動き、働きを察知するための兵法理論を明確にしていく。

一 節 手 字 種 利 劍

本節では、是極一刀に帰するための「五観一見」のうち一見として見出し、百様の構えにも対応できるとする「手字種利劍」について考察を行う。「手字種利劍」は「一見」として「見の目付」で相手を捉える習いであるが、他の「水月」「神妙劍」「病氣」「手足の動き（身手足）」と共に「五観」のなかに包摂されている。これは「手字種利劍」が単に「見の目付」に終始することなく、心の目付、心眼でも見極められる「観の目付」に至ることを説く所以である。また、「手字種利劍」を極めるための習いに「有無の拍子」があり、『老子』を引いて「有・無」論も展開される。本節では、かかる「習」の概念を明らかにするに際して、先ず「観・見」の目付について論じ、そこで対他的な目付の特徴について言及する。続いて「手字種利劍」と密接な関係にある「有・無」論について思想的に読解し、その関係を明確にする。

一 観・見の目付

『家伝書』の「活人劍 下」は、「百様の構あり共、唯一つに勝つ事 右きはまる所は、手字種利劍、是也」の一文から始まる。この手字種利劍は、手字手利劍、手字手裏見、あるいは十字手裏見と書き表される場合がある。このことについて宗矩は、次のように述べる。

秘伝なる故に本字を書あらはさずして、音をかりて手字種利劍と書者也。

柳生新陰流ではかかる「習」の意を秘するが故に、その音を当てて「手字種利劍」とする、

したがって多様の表現が見られるが、帰するところは一つといえる。『月之抄』の「十字手裏見之事」には、「しゅじ」について次のようにある。

種字と云習之心持、くじの大事とて、真言の秘法にあり。此くじにひとつ入て十字也。

よこ五つたて五つ十也。とうはじうの字、十也。さるにより十字也。^(一)

真言の九字護身法の九字^(二)に一つを入れ、縦横五つで十を作り十字とする由が述べられている。当流の目録では縦横五つの線が交わった「𠄎」が用いられ、「𠄎字手裏見」とも記される。現存する史料では、天正八年（一五八〇）に宗厳が三好左衛門尉に宛てた「極意奥義太事」に「修事」とあり、慶長六年の『新陰流兵法目録事』において「𠄎字」が見られることから、目録上で「𠄎字」を本字とするとは断定できず、本来の意をそこに窺うことはできない^(三)。

さて、「活人剣 下」の「手字種利剣」の条目には、百様の構えに唯一つに勝ちを極める習いとして、次のような説明がある。

百様千様にをしへなし、ならひなして、身がまへ、太刀がまへ、百手につかひなすも、此手字種利剣一を眼とする也。敵のかまへに百様ありとも、わが身に百様あり共、手字種利剣の目付に極也。

幾百の教えを受け、習いをし尽くし、身構え、太刀構えを自由に使いこなしても、極まるころはこの手字種利剣ただ一つである。敵の構えが百様あっても、また我が身に百様の構えがあっても、手字種利剣の目付に極まる、と。柳生新陰流では「無形の位」^(四)を構えの基底とする。これは、截相の場の状況に応じて千変万化するためである。相手の変化に対して我が身も変化する。特定されない構えや習いに対して、極まるころは手字種利剣の目付といい切り、相手だけではなく自己の身構え、太刀構えも含め、構え全てに対して手字種利剣の目付に極まるころに興味を引かれる。

ここで、手字種利剣について詳解する。この「習」は、「手字」と「種利剣」の二つの語句から構成されている。『月之抄』「十字手裏見之事」^(五)には、「種利剣は手の内をみると云心持なり」「種字は敵の太刀打処を十字になるをゆふ也」「十文字にさえあへは、あたらぬ也」「手裏見は手の内也」といった記述が見られる。これは、「種利剣」とは手の内、ないし手の内を見る心持ち、目付を意味し^(六)、「種字」は十字に通じ、相手の放つ太刀と当方の受け太刀とが十字、則ち交差するように打ち込めば、我が身には当たらないとする技法の解釈ととれる。つまり「手字種利剣」には二つの技法の意が内包されていることになる。しかしながら『家伝書』に見る手字種利剣は、専ら「種利剣」の意味で用いられており、「

種字」の意味では用いられていない。これは、江戸柳生家では「種字」の部分が独立して新たに一つの「習」を構成していることに起因する。「十文字之習之事」がそれで、『月之抄』の同条目には次のような解説が見られる。

父云、十文字とは種字の改名也。所作に取なして云時如_レ此し。亡父録には、十文字、太刀十文字也。上太刀にも又うくるにも此心持也と書。亦云、身に取り所作に取り、心を取る心持有、諸事に付て十文字の心持可_レ感し。⁽¹⁵⁾

十文字は種字の異名で、所作において用いる時には十文字と表し、相手の太刀を上から制する上太刀や相手の打ちを受ける時に用い、身や所作、心など、諸事において十文字に取る心持ちが重要であると述べられている。以上に鑑みれば、「十文字」は剣を交えた実践の場において、相手の太刀と十字に交わるように受け太刀で使う所作のこと、つまり我が身に相手の太刀が当たらない技法的側面と、この技法を使うための心持ち、常に十字に交わるよう心掛ける心法的側面の二側面が包含されていることがわかる。対して「種字」や「種字」は、前述のように真言の九字に由来するなど、その十文字の技を理念的に把握したものとして理解できる⁽¹⁶⁾。

一方、目付としての意味を包含する「種利劍」はどのように捉えられるのか。宗矩は「有無の拍子」において次のように述べている。

太刀をにぎる手に、有無と云事あり、秘伝也。是を種利劍と云也。手を伏ぬれば、有かくるゝ也。手を仰ば無又顕るゝ也。 下線筆者

太刀を握る手に有無がある。握る手を伏せれば手の内は隠れ（無）、仰向ければ手の内は現れる（有）とある。この場合の手を伏せるとは掌（手のひら）を伏せること、太刀を握った拳を内側に絞り込むことである。また、仰向けれるとは手のひらを返すこと、太刀を握った手の内を開くことである。このように構えた太刀を握る手の有無を見ること、これを種利劍と称している。

ところで、前述の「敵のかまへに百様ありとも、わが身に百様あり共、手字種利劍の目付に極る也。」とある、「手字種利劍の目付に極まる」とはどのように解釈すべきか。『月之抄』には、この目付に至るための三つの階梯が示されている。第一は「懸待有之事」に提示される、特に「有」の働きを意識することである。

老父云、此三つを専とす。身足は懸、太刀の手は待、敵目付之動を有と云。此有を我手にまたする事肝要也。……有と云に、動きの内に、心定まつてきらんと思時之動きはひときは替り、常のうこきにあらず。是を有と可_レ得心、こまかなる味也。⁽¹⁷⁾

身足は懸に、太刀持つ手は待にし、相手の目付の動きを有とする、この有を我が手に執ることを肝要とする。切り掛かろうとすると普段とはひときわ変わった、常には見られない動きをする。この動きを事前に察知することが第一の階梯である。

右之心持（前述部分を指す）を知りたるもの、動きを三つに分、其上をする習、手字種利剣也。⁽⁺⁾

有の働きを認知した者は、次に相手の動きを三つに分け、その上で「手字種利剣」の習いに入る。したがって第二の階梯とは、有の目付の上に相手の動きを三つに区分けすることである。第三の階梯では、その三つを種利剣との関連によってさらに分け、勝ち所を得る。「十字手裏見之事」には次のようにある。

老父云、右之動（前述「動きを三つに分」）をこまかにしはけたる心持是なり。三つを勝所、二つは手利剣のみゆるる処を勝也。一つはなき処なり。二つはあふ処、付る所有也。越てあましたる所は無なり。^(一) 下線筆者

老父（宗矩）が云うに、右の動きを細かに仕分けた心持が手字種利剣である。三つの動きに従って勝つ所とは、二つは手利剣の見える所、一つは見えない所である。先の二つは「合う所」「付る所」であり、これは有である。後の一つは「越してあましたる所」で、これは無である、と。これより、第二の階梯で見られた三つの区分が「合う所」「付る所」「越す所（越してあました所）」であることが判明し、この三つより種利剣の「有・無」を見分け、その見える「有」を勝つことが第三の階梯となる。

第二の階梯に見られた三つの区分は、当流の「三拍子」に相応する。『新陰流兵法心持』において宗矩は、

是三つなり。これをしらんために、しゆじしゆりけんの習専と仕也。しゆりけんは三つをうつ目付也^(二)

と、「三拍子」を熟知するには「手字種利剣」を専らとし、また、種利剣を極めることが三つの拍子を打つ契機となることを述べている。ここに「合う所」「付る所」「越す所（越してあました所）」の「三拍子」は、手の内を見る種利剣と密接な関係にあることがわかる。これを踏まえた上で、先に下線を付した「三つを勝所、二つは手利剣のみゆるる処を勝也。一つはなき処なり」を解釈すると、「合う所（合う拍子）」「付る所（付る拍子）」は種利剣の見える所であり、「有」の状態である。また、「越す所（越す拍子）」は手利剣が見えない所であり、それは「無」の状態である。この「有・無」を看取することが第三の階梯であり、延いては「種利剣」の習いに付帯された窮極の目付となる。ここに、「太刀をにぎる手

に、有無と云ふ事あり」と宗矩が述べた真意が表出され、したがって、次に考察すべきことは、宗矩の抱く種利劍の「有・無」についてとなる。

二 有無の拍子

前項を受け、本項では宗矩が展開する「有・無」論について考察する。「有無の拍子 附有も有、無も有と云ふ事」には、現象として現れる有・無について述べられている。

右（有無の拍子）是は、手字種利劍に付て、有と無といふ習あり。あらはるゝ時は有也、隠時は無也。此かくれあらはるゝ有無、即手字種利劍也。太刀をにぎる手にあり。

仏法に有無の沙汰あり。是になぞらへていへり。 () 内筆者

種利劍が現れる時を有といい、隠れる時を無という。この隠れ現れる有無とは、太刀を握る手によって生じる。太刀を握る手が現れるとは、当方からすれば相手の手の内が見えることに等しい。それが有である。種利劍が隠れるのを無とするのは、見えていた手の内が見えなくなるからである。有無が種利劍にあるとするは、このような現象を象徴的に表しているためと考える。ここで留意すべきことは、有も無も現象として表れているということである。則ち、有は手の内が表れ見える状態であり、無は手の内が隠れ見えない状態である。宗矩は『老子』を引いて、次のように述べている。

老子経の註に、常有常無と云事あり。有も常にあり、無も常にあり。かくるゝ時は、有即無となる。あらはるゝ時は、無即有となる。……有とおもふも、かくれぬれば無也。又無とおもふも、顕るれば有なり。さあれば、有無はたゞかくれあらはるゝ也。其躰は一なり。然ば、有も無も常なる者也。

引用された『老子』第一章は次のようにある。

道の道とすべきは常道にあらず、名の名とすべきは常名にあらず、無名は天地の始、有名は万物の母。故に常無欲もってその妙を觀、常有欲もってその徼を觀んと欲す。

此の両者は同じきより出でて名を異にす。同じくこれを玄と謂う。^(一三) 下線筆者

一般に道と考えられているものは常道（恒常不偏の道）ではない。名もまたおなじである。そもそも天地の開闢以前には名はなかった。万物の母である天地が開けて始めて名が付けられたのである。故に、その常無（道）を身にすることで妙を觀じ、常有（天地）を身にすることで錯雑とした差別（徼^{ぎょう}）を見ることが出来る。この両者は同じ所より出でて名を

異にする。このような同じ所より生じて名を異にすることを玄という、と。宗矩は下線を付した箇所を引用している。この場合の常無欲、常有欲は、宗矩の「有も常にあり、無も常にあり」には通じない。したがって、これは宗矩独自の解釈と立論である。但し、この常無、常有を老子が「玄」と名付けたところは、宗矩の「其躰は一つなり」に通ずるが、そこから「然れば、有も無も常なる者也」とするのは異論があろう。

以上からすると、宗矩の把握する「有・無」は、一見『老子』を引用し、軌を一にすると見受けられるが、実の所『老子』における常無欲、常有欲には通じない。

宗矩はさらに次のよう隠喩を用いて、有無を語る。

人の死するは、有かくるゝ也。人の生るゝは、無あらはるゝなり。其躰常なる者也。人の死ぬのは有が隠れることである。人の生まれるのは無が表れることである。その躰は変わらず常なるものである、とするは『易経』の陰陽にも通ずる。しかし、宗矩はこの有無を、陰陽のような循環論では把握していない。

有も有、無も有と云也。有と云物、即無なり。無と云物、即有也。有無非レ二……

「有も有、無も有と云ふ也」とは、有も無も存在しているという意で「有」であり、躰において「有」と捉えられる。一方、「有と云ふ物、即ち無なり。無と云ふ物、即ち有也。有無二つに非ず」は、有無は二にして一、一にして二の関係で、躰において一つとなるが故に、有も無、無も有となる。沢庵は『安心法門』において、かかる有無の関係について次のように述べている。

有と計るも無と計るも、分別より出た。無分別地に至ては、有無双亡する処、仏祖と我と異ならず。^(一四)

有と計るのも無と計るのも分別より生ずる。仏教の悟りの最高の境地である「無分別の境地」に至って、有無双亡する所は、仏祖と我とは異ならない、とあるは、有と無とは分別によって生ずるものであり、無分別の境地、則ち「有無相即」のところの「躰」においては有無を分離する必要性はなくなり、仏祖と己とも一になることを意味している。つまり、人の生死を喩えに引き、人の死は有から無であり人の生は無から有ではあるが、人の「躰」としての「有」的存在は不変とするものを見方があるものといえる。そして、宗矩の説く「有も無、無も有」も同様の論に立脚していることはいうに及ばない。

宗矩は以上の論を以て手字種利劍における有無を説く。

凡夫は有を見て無を見ざる也。手字種利劍には、有をも見、無をもみる也。有もあり無もある也。有の時は有に付てうち、無の時は無に付てうち、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、無も有と云也。

「有をも見、無をもみる也。有もあり無もある也」は、前述の如く、有も無も状態として存在しているという論の表れである。実際の勝負においては「有を見て無を見ざる也」と、有にばかり関心が向くと無を見損なう。これは凡夫のすることとして戒める。「有のときは有に付けてうち、無の時は無に付けてうち」とは、種利剣が見える有の状態ではすかさずそこを打ち、種利剣が見えない無の状態ではその見えない無に打ち込む意である。「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」とは、有無を現象的な循環で把握するが故の表現といえる。有は常に有のままでなく、必ず無になる。これは手の内を見せたままの状態は続くものではなく、「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」の如く、伏せれば隠れて無となり、仰向ければ現れ有となる。見えた有は必ず隠れ無となるが故に、その無となる前の有を打つ。また、隠れた無は必ず有となって現れるが故に、無から有への変わり端を打てば必然的に有に当たる。したがって、有無という状態を認識し、そこを打つという我が行為において「有も有、無も有」となるのである。

以上のように、種利剣における「有無」は、その手の内（手字種利剣）という「躰」において一なるが故に、有無それぞれに付けて打ち込むことが重要となる。そして、「有無みる事ちがはば、百手をつくしてつかふとも、勝利あるべからず。百様の兵法も、此一段に極る所也」と、この有無を見違えるとあらゆる術を尽くしても勝利することはおぼつかない、全てはこの有無の拍子を体得すること、引いては「手字種利剣」を極めることが肝要となる意と理解できる。

注

(一) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、二七頁。

(二) 真言の九字の説明については、渡辺一郎校注『兵法家伝書』の補注に岡本勇『岡本道可伝』（一九三七年）の一部が載せられ、次のようにある。

兵法九字大事、臨兵闘者皆陣烈在前、口伝云、每日向=朝日=、外縛印結、九字唱後、左手拳腰押、右手刀印作、四豎五横九字切也、十字口伝、大雨水火土命行勝鬼竜、口伝曰、此十字中九字末一字入也

これを解するに〈兵法の九字大事、臨兵闘者皆陣烈在前、口伝云う、毎日朝日に向かい

外縛印結、九字を唱えた後、左手拳腰を押し、右手刀印を作り、四堅五横九字を切る也。十字口伝、大雨水火土命行勝鬼竜、口伝曰く、この十字中九字の末に一字入れる也) となる。

(三) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年、一八一頁、並びに一八五頁参照。

(四) 柳生巖長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年、二五六頁には、「当新陰流は、『無形の位』を真体とするから、構えるという心もなく、したがって、常形も定勢もない」とある。当方が構えて立ち向かうのではなく、相手にしたがって構える、このような趣意を「無形の位」といい表している。

(五) 前掲書(一)、二七頁。

(六) 種利剣は基本的には「太刀を保持する手の内」の意と解せる。これを「手の内を見る目付」(手の内を見ること)と行為まで包摂して捉えるのは、「しゆりけん」を「手裏見」と当て字した後世の者(柳生三巖以降)の解釈に起因するものと考えられる。

(七) 前掲書(一)、二九頁。

(八) 三巖の説く「十文字」の「習」は、柳生新陰流の「舞字」ないし「種字」の理念に通ずるが、尾張柳生に継承された「十文字」は、相手の順逆の斜め打ち、堅打ち、横打ちは己の人中路(正中線)を切り落とすことにより、*の印の如くその中心点である拳に勝てるという、全く異なった解釈がされている。尚、「人中路」とは尾張柳生で用いられる独特の用語で、『刀全録』『新陰流兵法外伝書』に見られる。

(九) 前掲書(一)、二六頁。

(十) 同上書、二六～二七頁。

(一一) 同上書、二七頁。同書には、「二つは手利剣のみゆるる処を勝也。二つはなき処なり」とある。これは同頁に掲載されている原文においても「二」と読むことができ事実には相違ないことは確認できる。しかし、これでは意味が通じない。大和松田家文書『剣道極意』(年代不詳)は「柳生十兵衛三巖筆」と表書きのある、『月之抄』と同様の形式を踏襲した書であるが、その原文には「一つはなき処」と記載されている。『剣道極意』が三巖直筆のものかは現段階では判断しかねるが、仮に後世の伝本としても、「一」と修正したものと考えられる。ここでは前後の内容から『剣道極意』にある「一」を採用した。

(一二) 前掲書(三)、二六八頁。

(一三) 高橋進『老子』、清水書院、一九八三年、九七～一〇三頁参照。原文は次の通り。

道可道非常名可名非常名無名天地之始有名萬物之母故常無欲以觀其妙常有欲以觀其徼
此兩者同出異名同謂之元元之又元衆妙之門

(一四) 市川白弦『日本の禪語録十三 沢庵』、講談社、一九七九年、一三九頁。

二節 柳生新陰流の「神」

「心の拠り所」という言葉がある。心が頼りにする所、恐懼疑惑が生じたときにそれを克服するための術を与えてくれる所、それを「拠り所」と称す。我々が日常においてこの言葉を用いる時は、心が何かに依存している時である。心が不安定な状態であるからこそ、「拠り所」が求められるのである。しかし、心が心自身でこの不安定な状況を克服できるのであれば、このような「拠り所」は必要とされないはずである。

心自らが不安定さを克服する機能を有するのであれば、兵法においても「心の拠り所」は必要なしとしなければならない。仮に用いられるとすれば、その「拠り所」は心より上位にあることになり、また心を拘束する働きを生じることから、前章での「着^{ちやく}した心」を生じさせる原因となり、これは否定されることになる。

しかし、宗矩はこの「心の拠り所」としての働きを有する「神^{しん}」を把持することを、この「活人剣 下」において展開する。執着しない自由な心のあり方を説きながら、一方でそれを制御する上位概念としての神を置くことは明らかに矛盾する。この矛盾は当然のことながら考察の対象となりうる。

ここで整理しておく、「殺人刀 上」では、所謂、禅の悟りの境位に相当する「平常心」が説かれた。これは先の「着さない心」であり、何ものにも拘束されない自由な心の境位でもあった。これに対して、「活人剣 下」では心の上位概念として神を置き、心ないし気（身体）を制御する。宗矩はこの神と心、気を形而上下に分け、「神妙」と表している。これは儒教的な理気の二元論的立場として看取される。

この宗矩が捉える神の意味とその働きを明らかにすること、並びにその神と心との関係、さらには身体（気）の関係についても明確にすることが、前述の矛盾を解き明かす鍵となる。

そこで本節では、一項で形而上の神と形而下の妙との関係を詳細に検討することにより、両の関係を明確にする。二項ではこれを受けて、宗矩の把握する神の働きを明らかにする。さらに、三項では兵法における妙 — これは神妙剣として表されている — について、主に対他的な視点より明らかにする。以上をもって、柳生新陰流の神の位置づけを闡明にする。これは同時に「殺人刀 上」で展開された禅の境位に通ずる「着さない心」との間に生じた矛盾の解明にも繋がると思われる。

一 神・妙の論理

宗矩は「神・妙二字の釈」において、^{しん}神と^{みょう}妙の関係を次のように述べている。

神内に有りて妙外に顯る、是を神妙と名付る也。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、枝葉しげる也。是を妙と云。木の神は、木をくだきても、是ぞ神とて目に見えねども、神なくば花緑も外にはあらはるまじき也。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。

^{しん}神が内に有り妙が外に顯われる。是を神妙と名付ける。例えば、一本の木の内に木の神がある故に、花が咲き、匂い、緑が立ち、枝葉が茂る。是れを妙という。木の神は木を砕いても、是が神であると目にみることはできないが、この神がなければ花も枝葉の緑も外界に現れることはない。人の神も、身を裂いてもこれが神と目に見ることはできないが、内に神があることで、様々の「わざ」をなすのである、と。諸物には神が宿る。その神により外界に妙が現れる。これは人も同じで、内に神がある故に妙としての「わざ」が発現される。ここでの神・妙の関連は、宗矩の述べる妙を前段の如く形而下的捉えるならば、「神」という内在原理に即応して妙が外に妙出すると捉えられ、形而下における気の内在原理としての理の存在を説き、理に即応して気が運用されるとする朱子学の理気二元の思考に通ずるところを見出す。宗矩の「神・妙」の関連は、さらに「心」を伴い次のような展開を示す。

神は心のためには主人也。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。

神は^{しん}心のためには主人であり、神が内にて心を外へ使う。その心はさらに気を召使うとする。つまり、神は心の主人であり、心は気の主人として存在するとする、神・心・気の三者の関係を看取する。したがって、神妙には「神と心」と「心と気」の二つの概念が存在し、「神と気」の関係を繋ぐものとして心が関与することが明らかとなる。しかも、心なる語を用いずに「神妙」といい切ることで、心を明鏡止水の如く保ち、全てを映す「無」であることを表現しているといえる。「活人剣 下」においては、神則ち内と、気則ち外が即応しているとの意味となる。

ところで、林羅山が著した『三徳抄』の「理気弁」には、理、気、心の三者の関係が述

べられている。そのなかで、理と気の関係について次のように記載されている。

（如_レ此）相聚りて人の形をなして、其のうごきはたらくものを気となづく。此気の中にをのづからそなはれるものは、理也。是即大極也。これを道となづく。此理と気と相あふて、形の主たるものを心となづく。此心と云ものは元来太極の理なれば、天と同じく虚空の如くして、色もなく声もなし。たゞ善ばかりにしてすこしの悪もなき也^(一)

五行が相集まって人の形を作り、その形の動き働くものを気と名付ける。この気の中に自ずと備わっているものが理である。この理は即ち大極である。気に内在して理が備わり、気はその理にしたがうことを道と名付ける。この理と気と二つが相俟って、形（身体）を形成し、その主（主人）を心と名付ける。この心というものは、元来太極の理であるので、天と同じく虚空であり、色も無ければ声もない。ただ善のみで悪もない、と解される。前半の「此気の中にをのづからそなはれるものは、理也。是即大極也」とする理と気の関係は程朱学の理気論に通ずる。林羅山の解釈においては、この理気の関係に心が介在する。ここでは、心は形、則ち身体の主人として位置づけられ^(二)、この心は理気によって生ずるとし、心は元来、太極の理と相即する故に、天と同じく虚空であり、したがって色もなく声もない、善に充ちたものとして捉えられ、人の「本性」として心として看取される。羅山はさらに続ける。

理ばかりにては、動きはたらきがたし。理と気とを合せて心とすれば、よく動きはたらく也。たとへば重きものを一人して持ちあげがたきところに、二人の力を合せてあぐれば必ず軽くなるごとく、此理と気とを一つに合せて、心より気を用るときは、心つよくなりて、をのづから假事あるべからず。^(三)

理ばかりでは動き難く、働き難い。理と気^{りき}を合わせて心とすれば、よく動き働く。例えば、重いものを一人で持ち上げるのは難しいが、二人の力を合わせて上げれば、容易に持ち上げられるが如く、この理と気とを一つに合わせて心より気を用いれば心は剛く、自ずから誤りはなくなると述べている。理と気^{りき}の相即^{あひあひ}が心を動かし、さらには心より気を用いるときに心は剛直となり、自ずと假事^{ひがごと}（誤り）はなくなる。ここに羅山の認識する心が明らかとなる。この心と気^きの関係については次のようにある。

（然ども）気には清きもあり、濁るもあり、善もあり、悪もありて、ものゝまじはれる事あれば、気をうけて形をなせば、形について、私もあり、欲もあり、悪も出来る也。其しるしいかんと云に、目に色を見て善^{ぜん}を思ふ事もあり、口にもものいひ、手足のものにふるゝについても、又如_レ此し。いづれも私をなし欲をするは皆形よりする。

其形は氣より出たれば、万事について動きはたらく所、みな氣のなすわざ也。心は元より悪なけれども、氣によらざれば動きはたらかず。故に氣のなすわざをも、善なれば善と知りてすなはち行ひ、若悪なればすなはち悪としりてせぬは、心のしわざ也。^(四)

() 内筆者

孟子の性善説に立脚し、性は善であると捉えた上で、氣の清濁、善悪により心は左右されてものに染まるとしており、氣の働きによって心も動き働くとしている。これは北溪の『性理字義』「心」にある「心之動、是乘氣動（心の動き、是氣に乗りて動く）」^(五)に通ずる。但し、心も氣の動き、働きを制御でき、氣が悪の方向へ靡くを抑制するのは心の働きとしている。これは孟子の「志は、氣の帥なり」としながら、「氣壹らなれば即ち志を動かせばなり。今夫れ蹶く者の趨るは、是れ氣なり。而して反つて其の心を動かす」とある、本来は志が氣を制御するが、場合によっては氣が志を動かすとしたこの志と氣の關係に近い。このことは、心・氣の關係を一側面のみで捉えることなく、相待的に把握しているが故と考える。また、前掲の一段に「形の主たるものを心となづく」とあり、一見心は形の主人であることがわかる。

ところで、形は氣によって構成されるため、心は氣の上位概念として見なされるが、氣そのものが形の存在に関与するため、氣が存在しなければ心も存在しないことになる。このことは、心の存在は氣の存在が前提条件となることを意味し、これより氣と心とは相対的であり、且つ相待的に存在していることになる。

以上、『三徳抄』における理・氣・心の關係は、基本的には程朱学の理氣二元論を基底としており、さらに形而上としての心を理氣との關係において措定し、心を身体（形）の主人——これは則ち形を構成している所の氣の主人であることを意味していると考えられる——としながらも、理氣の相即の下に相待的に把握されていることが明らかとなる。

ここで、先に掲げた宗矩の「神は心のためには主人なり。神が内にありて、心を外へつかふ也。此心氣をめしつかふ也」に述べられる「神・心・氣」の關係は、『三徳抄』における「理・心・氣」の關係と全体的には撞着しないものの、「神——妙」の関連からすると一概に同義といえない。これは宗矩のいう妙の概念が、前述の如く単に形而下における働きとして把握できないことに起因する。宗矩の捉える神は確かに理と相即し、妙の内在的原理としても把握される。しかし、この妙は「神——氣」の氣の働きのみを意味するのではなく、「神——心」の心の働きも含意される。つまり、内にある神より外に表出される心、氣の働きの總稱を妙としているのである。これは、『三徳抄』の「此心と云ものは元來太極

の理なれば、天と同く虚空の如くして、色もなく声もなし。たゞ善ばかりにしてすこしの悪もなき也」とある心を神と相即して捉え、「理——氣」「心——氣」によって「事理」を措定するのとは異なる。妙の働きは明らかに形而下である。したがって、妙の働きに含意される心自体も、実は形而下として見なされるが、「心——氣」の関係からすると心は形而上的役割も果たす。ここに、神妙における心の形而上、形而下的な二側面を包摂し、直結する役割を看取する。

二 神の位置づけ

前項では、木々や花に神しんがあり、その神の働きによって枝葉や花が妙として外界に現れることを喩えに、神妙の関連について論が展開された。宗矩は同様の喩えを引き、以下に述べるような「心のあり方」を説く。

天地にも此心あり。是を天地の心と云。此心がうごけば、雷電〈かみなりいかづち〉風雨をおこし、時ならぬ雲の気色、炎天に雪霰を飛し氷をふらしなどして、人をやましめなどする事あり。

この心しんとは、前述の神に通ずる。則ち、天地に神がある故に、雷電、風雨といった妙が現れるとする。しかし、この場合の妙は、「人をやましめ」る現象としての天災として表され、前項において開陳した妙とは性質が異なる。

此空（心）は天地にありては天地のあるじ、人の身にありては人の身のあるじ、舞をまへば舞のあるじ、能をすれば能のあるじ、兵法をつかへば兵法のあるじ、鉄砲をうてば鉄砲のあるじ、弓を射れば弓のあるじ、馬をのれば馬のあるじ也。此あるじに私曲あれば、馬にもものらず、弓にもあたらず、鉄砲もはづるべし。 () 内筆者

心がそれぞれの主宰として君臨するが、その心に私曲が生じると、その機能は果たされない。この私曲とは、前段に見られた「此心がうごけば」に通じ、また後述の血気にも通ずる。心が動かず、ある所定の場所に座れば馬にも乗れ、弓も当たり、鉄砲も外れることはない。しかし、この心が動けば、天地に至っては天災をもたらし、小事においては事の達成をはばかる。つまり、この心を動かさず、私曲を生じさせないようにすることが肝要となる。

此心が座敷、位を得て、在所にすはりぬれば、よろづの道自由也。此心を一度見付て、

さとり明くる事大切也。

ここでは、心が「座敷」ないし「位」を得て、在所に座ることの重要性が説かれる。この在所に座るとは、「神・妙二字の釈」の条目に見られた「神妙劍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」の「神妙劍の座」に神を据えることに通ずる。したがって、前述の心が在所、則ち「神妙劍の座」に据えられることで、万の道が自由となり、舞、能、兵法、鉄砲、弓、馬、さらには己自身の身も自由に操作でき、天地においては天災もなく穏やかになる。このように見れば、かかる心とは神と軌を一にし、神が「神妙劍の座」に据えられぬことが私曲を生じる所以と見る。

さとりたらば、一切のするわざ云事、その身のおこなひ、すぐなるべし。すぐならば、明らめたる人とはいひがたしと也。すぐなる心をば、本心と申也。又は道心とも云也。曲り汚れたる心は、妄心と云、人心とも申也。

神を「神妙劍の座」に据え、悟り明るくなれば、「一切のするわざ云ふ事、その身のおこなひ、すぐなるべし」と、自ずと身の行いは直ぐになる。この身が直ぐになるような心の本心、あるいは道心と称し、妄心、人心と区別している。この場合の本心ないし道心とは、神が「神妙劍の座」に据えられた状態と一であり、妄心、人心とは私曲のある心、「神妙劍の座」に神が据えられず、心が動いている状態である。

この本心、妄心の語は、『不動智』にも見られる。ここで沢庵がこれらの語句を如何に理解しているのか、明らかにしておく。

本心妄心と申す事の候。本心と申すは一所に留らず、全身全体に延びひろごりたる心にて候。妄心は何ぞ思ひつめて一所に固り候心にて、本心が一所に固り集りて、妄心と申すものに成り申し候。本心は失せ候と、所々の用が欠ける程に、失はぬ様にするが専一なり。⁽⁶⁾

心が総身に伸び広がり、一所に固まり留まらない状態にあるのを本心といい、心が一所に固まり集まった状態を妄心とする。この本心としての心のあり方は、孟子の「浩然の氣」を想起させる。総身に充ち広がった心が一所に留まると本心は消失し、諸事の用が果たせなくなる。それは次のような喩えによって表わされる。

たとえば本心は水の如く一所に留らず。妄心は氷の如くにて、氷にては手も頭も洗はれ不申候。氷を解かして、水となし、何所へも流れるやうにして、手足をも何をも洗ふべし。心一所に固り一事に留り候へば、氷固りて自由に使はれ申さず、氷にて手足の洗はれぬ如くにて候。心を溶かして総身へ水の延びるやうに用み、其所に遣りたき

まゝに遣りて使ひ候。是を本心と申し候。(七)

この一段においては、「頭、手、足を洗う」ことを用の喩えとし、氷ではその用が足せない故に、溶かして水とする必要がある。水であれば自由に用いることができ、総身を充たすことも可能となる。本心は氷のように制約を受けることもなく、逆に妄心は水のように自由ではない。制約を受けず、総身に充ち広がる水の如く、自由に用の足せる状態の心の本心と捉えていることが明らかとなる。

以上のような『不動智』に展開する本心、妄心の把握に対して、「活人剣 下」では心を「神妙剣の座」に据えることを説き、据えられた状態を本心としている。則ち、『不動智』では心が拘束され、囚われ、留まる状態を忌避し、総身に充ちた状態を善としているのに対し、「活人剣 下」では心を座に据えること、本来あるべき所に落ちつかせることを説く。また、妄心においても、『不動智』では凝り固まること、留まる心を指すが、「活人剣 下」では神が座に定まらず、心が動いている状態を指す。ここに、両書に見られる本心ないし妄心は截然と区別され、宗矩はここにおいては沢庵の意味する「心」を踏襲していないことがわかる。

宗矩の抱く本心、妄心は、次のように表される。

(此) 本心、妄心におほはれてまがりけがれぬれば、一切のしわざまがりけがれぬる也。本心、妄心とて、黑白なる物、二ならびて各々にあるべきにあらず。本心と云は、本来の面目、父母未生以前よりそなはりて、かたちなければ、生ずると云ふ事なし、滅する事なし。形こそは父母もうみなせ、心はかたちなければ、父母の生みなせりともいひがたし。人生るれば、そなはりて此身にあり。 下線筆者

「不生不滅」を説くこの一段は、本心が妄心に覆われ、曲がり汚れば、そこから生じる一切のわざも曲がり汚れるとする。これは、神が「神妙剣の座」に据えられるべきところを据えられずにいるために私曲が生じ、そこから放たれる技も邪となると理解されているためである。つまり、日常においては妄心が本心を覆っているが、修行の功によりそれを払拭し、神を「神妙剣の座」に据えることが肝要となる。宗矩自身も、

此こと葉、われよく心を得て、如_レ此いふにあらず。如_レ此いふといへども、われも心のすぐにして、すぐなる心になふごとく身の身体動静する事は難_レ成事なれども、道なればしるす者也。しかりといへ共、兵法には、此心まつすぐにして身手足になはざればならざるわざなり。

と、心の直ぐな状態（本心）になることは難しいが、道を求める者にとっては必要なこと

と述べている。兵法の道も本心を得て、その本心より身手足を働かせなければ成就し得ない。先の下線を付した、本心、妄心は「黑白なる物、二つならびて各々にあるべきにあらず」とは、沢庵の喩えに見られた水と氷が、本質においては不変とする立場に通ずる。また、本心は「父母未生以前よりそなはりて、かたちなければ、生ずると云事なし」とするのは、仏教の「仏性」としての「本性」に通ずる。したがって、「活人剣 下」に展開される本心、妄心の関係は、前項で述べた神—心—気の関連に通ずる。則ち、本心とは「不生不滅」の理である「仏性」としての「本性」であり、それは神に通ずる。妄心は神の僕としての心として捉えられる。但し、この場合は邪な方向性を有した心である。この邪な心（妄心）から妙として外界に働きかければ、理としての神に相即せず「曲事」となる。したがって、心が私曲を有しないように、あるいは本心を覆い隠さないようにするためには、神を「神妙剣の座」に据え、そこから心に働きかけ、妄心を制御しなければならない。「道ある人は、本心にもとづき妄心をうすくする故に尊し。無道の人、本心かくれ妄心さかんなる故に、曲事のみにして、まがり濁れたる名を取る也」とあるは、まさにこのことに通ずる。

では、妄心は如何にして生じるか。宗矩は次のように述べる。

妄心といつば、血気也、私也。血気なりとはいかんとらば、血のわぎなり。血がうごきて上へあがり、顔の色変じ怒りを出す。又わが愛する所を人にくめば、怒り恨み、或は又わがにくむ所を人同じ心にくめば、悦びをなし、非をまげて理となす。人至宝をあたふれば、是を請けて悦びをなし、顔に笑をふくみ、血気顔にうるほひを生ず。於此以非為理。是皆、此身の血気肉身より、時にあたつてわき出る心也。是を妄心と云也。

ここに「血気」なる語を見る。『論語』第一六には血気について次のようにある。

孔子曰く、君子に三戒有り。少き時は、血気未だ定まらず、之を戒むる色に在り。其の壮なるに及びてや、血気方に剛なり、之を戒むる闘に在り。其の老ゆるに及びてや、血気既に衰ふ、之を戒むる得るに在り。^(A)

孔子曰く、君子には三つの戒めがある。若い（少）時は血気が未だ定まらず、是を戒めるのは色である。壮に及ぶと、血気正に剛なる。是を戒めるの闘である。老に及ぶと、血気は既に衰える。これを戒めるのは得である、と。ここにおいては、血気は青年期では定まらず、壮年期に至って盛んになり、老年期に及んでは衰えるとあり、「血気」を肉体に宿る気として捉えていることが窺える。また、『列子』第一には次のようにある。

其の少壯に在るや、則ち血氣飄溢^{へういつ}して、欲慮充起し、物の攻むる所となる。⁽¹⁾

この一文は、血氣が盛んになるにつれ欲望も増し、廻りの物に乱される、とある。先の『論語』に見られる血氣の意に近い。一方、『淮南子』原道訓に見られる解釈はこれらとは少し様相を変える。

夫れ心は五臓の主、四支を制使し、血氣を流行し、是非の境に地騁^{ちちやう}して、百事の門戸に出入する所以の者なり。⁽⁴⁾

心を五臓の主とするは、その心が四肢を統御し、体内に血氣を巡らせ、自由に走り廻らせ、百事の門戸に出入りをする所以となる、と。ここでの血氣は、心によって体内を巡らされるもの、それは血管を巡る血液でもあり、経絡を巡る所謂「氣」と捉えられている。そして、この血氣が五臓に集積されることで嗜欲は去るとする。これは「精神訓」の次の一段にも見られる。

夫の血氣、能く五臓に専らにして外に越^こらざれば、則ち胸腹充ちて嗜欲省かる。⁽¹¹⁾

血氣を五臓に集め、外に散らさないようにすれば、胸腹は充実し、嗜欲は自ずと去るとあり、血氣を五臓に集積させることを説く。その五臓の安寧は血氣の安寧にも通ずるとする。

五臓揺動^{ようどう}して定まらざれば、則ち血氣滔蕩^{とうとう}して休まず。血氣滔蕩^{とうとう}して休まざれば、則ち精神、外に地騁して守らず。⁽¹²⁾

五臓が動揺して安定しなければ、血氣も沸き立ち休まらない、血氣が沸き立ち休まらなければ、心も散逸し、内で守ることはできない、と。五臓の安定が血氣の旺盛を抑制し、強いては精神を内に留まらせることになる。

以上、儒家思想に見られる血氣について二つの側面を提示した。一つは『論語』や『列子』に見られるもので、血氣を肉体に宿る氣と捉え、その氣が旺盛になると思慮を欠き、嗜欲が増す故に抑制を説く。二つは『淮南子』に見られるもので、血氣は心により統御された、体内を還流する血液、ないし氣と捉えられる。これは、人の精神作用の出所である五臓の安寧を維持するためにもこの血氣の滔蕩の抑制が説かれる。血氣の盛んなるが故に諸処に邪志が出来るとするは共通なところである。

ここで、先に「活人剣 下」に見られた血氣に関する一段を説解すると次のようになる。則ち、妄心とは血氣により生ずる心である。血氣とは如何なるものかといえ、血のわざである。血が動いて上に上がり、顔の色を変じ怒りを出す。また、我が愛する所を人が憎めば怒り恨み、あるいはまた、我が憎む所を人が同様に憎めば悦びをなし、非をまげて理としてしまう。人に至宝を与えればそれを請けて悦びをなし、顔に笑みを含み、血氣が顔

に潤いをもたらす。ここにおいて、非を以て理となす。これは皆、この身の血気、肉身より時にあたって湧き出る（ことにより生ずるところの）心（が原因）である。これを妄心という、と。妄心を血気として捉え、この血気を「血のわざ」とし、怒り、悦び、笑みといったものは血が肉体を上昇し、顔に至ることで色を表出する故とする。さらに、この「血のわざ」は「非を以て理」に代えたりする、心の変容をももたらす。したがって、この場合の血とは、体内を単に循環する「血液」を指すのではなく、心に働きかけをするもの、非合理的な思惟をもたらす原因とする。つまり「血のわざ」を生ずる血気は、「妄りな」心を生じせしめる働きを内包し、この抑制が心の安寧に通ずることになる。これは「道ある人は、本心にもとづきて妄心をうすくする故に尊し」と、本心によって血気を制し、その動きを制することが妄心の働きを制御すると述べる宗矩の言からも明らかとなる。このような「活人剣 下」における血気の把握は、『孟子』の少、壮、老の三期における血気の「未定、剛、衰」とする立場、ないし『列子』に見られる少壯の「血気の飄溢」により欲慮が充起するとする立場とは相違を見せる。また、『淮南子』の「心は五臓の主、四支を制使し、血気を流行」させるとし、その上で「血気滔蕩^{とうとう}して休まざれば、則ち精神、外に地騁して守らず」とあるは血気と妄心の関係を包摂し、さらに心と血気を主従関係に位置づけ、その上で血気を抑えることが心（精神）を自由にするという点において「活人剣 下」に展開される血気と軌を一にするといえる^(一三)。

以上、本心、妄心について総括すると、本心は「神妙二字の釈」に見られた神を「神妙剣の座」に据えた状態と軌を一にし、それは理として形而上のものとして見なされる。一方、妄心は血気の揺動により生ずる心で、この血気の揺動は本心によって統御される。したがって、前項においては神—心—気という従属関係が明らかにされたが、ここに神（本心）は直接気（血気）に働きかけをし、気（血気）を制御することで心（妄心）を抑制する、神→気（血気）→心（妄心）の関係を見ることが出来る。尚、この神の思想的見地からの解釈は、三章五節において詳述する。

三 神 妙 剣

沢庵『理気差別論』には次のような一段がある。

理は元理の名無し。止むを獲ず、強ひて名づけて理と曰ふ。然而、天に在りては理と

日ひ、人物に在りては性と曰ふ。……理は其の体、天地に塞がる。無為の相を以て、
虚を以て称し、空を以て称す。(一四)

理は名付けようとしても名付けられるものではなく、元来固有の名称はない。そこで強いて名付けて、天においては理、人においては性という。理は体であって天地に塞がり、無為の相をなし、虚・空を以てこれを理と呼ぶ、という。これは形而上の理を把握しようとするが故に生じる矛盾を解消するために名付け、相を明らかにしようとして言及したものである。実態のない、形而上の理をどのように見なすかは、観念的傾斜は否めないものの、形而下の規定においては必要な作業でもある。

前項でも明らかにしたように、宗矩の把握する理は神として理解することができる。そして、「神妙劍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。」とあるように、神を「神妙劍の座」に据えることにより、様々の妙が手足に表出され、働きをすると理解できる。この一文を詳細に検討すると、「神妙劍の座に神をすゆる故に」とは、〈ある状況下において「神妙劍の座」に神を据えることで〉と解せ、換言すればその状況下に至らぬ時は神は座に据えられていないことになる。宗矩が「すゆる故に、様々の妙が手足にあらはれて」と述べるのは、〈神を据える、その結果として様々の妙が手足に現れて〉と理解でき、神を「神妙劍の座」に据えることが結果として様々の妙を手足に表出させることを可能とすると理解される。ここに、宗矩の把握する神則ち理は、形而上的なものとして全体的、総体的に認識されるのではなく、ある特定の座（場所）に据えられることで形而下との疎通を促進する、狭義的、特殊的なものとして見なさなければならない(一五)。

この神妙の働きを踏まえた上で、次に理としての神を「神妙劍の座」に据えることについて考察してみたい。宗矩は仏教用語の「水月鏡像」を喩えに引き、次のように述べている。

意速如=水月鏡像-（意の速かなること水月鏡像の如し）と云ふ経文も、月が水にうつりて、さだかにあれども、水のそこをさくれば、月はなひと云儀理にはあらず。たゞとをき天を上から、間もなくそのまゝうつると云心なり。鏡にうつるかたちも、何にても物がむかふとはやうつる也。すみやかなと云ふたとへなり。人の心の物にうつる事、如レ此也。 () 内筆者

水月という語句には「解了諸法、如幻如焰、如水中月」（「智度論」）のように、事物が空幻のように移ろってもそれを写しているものそのものには変わりがないという意味がある。「

故其妙處、透徹玲瓏、不可湊泊、如空中之音、相中之色、水中之月、鏡中之象、言有盡而意無窮」(滄浪詩話、詩辺辯)^(一六)のように妙處は透き通り玲瓏であってその故によって様々な移ろいゆく現象を写し出して不変であることになる。「水月」は、何ものにも遮られることのない透明な様、それ故に移ろう現象を写して変わらぬ本体の喩えとして用いられる。この一段は、月が水に映り、そこには月が確かにあるが、水の底を探っても月はないという意味(儀理)ではなく、ただ遠い天の上から僅かの間もなくそのまま映る心持ちを表している。「速やかな」という表現には、本体に写り移ろいゆく現象の変化の早さが述べられている。「滄浪詩話」にある「水中之月、鏡中之象」を引いて人の心が物に応じて映り移る速やかさを説きながら、写す本体の透徹を述べている。宗矩は、この水月鏡像の意を以て、神、心、身の関連を次のように説く。

神妙劍の座を水にたとへ、わが心を月にたとへ、心を神妙劍の座へうつすべし。心がうつれば、身が神妙劍の座へうつる也。心がゆけば、身がゆくなり。心に身はしたがふ物也。又、鏡をば神妙劍の座にたとへ、わが身をかげのごとくに神妙劍の座へうつせと云心に、此句を用る也。手足を神妙劍の座にはづすなど云義也。

前述の如く、「神妙劍の座」とは神を据える所である。したがって、この場合の「神妙劍の座」とは神を据えた状態の座と同一のものと理解できる。その上でこの一段を見ると、ここには水月を喩えにした「神—心—身」の関係と、鏡像を喩えにした「神—身」の関係の二つが述べられていることがわかる。

神妙劍の座を水、我が心を月に喩え、月が水に速やかに映るが如く心を神妙劍の座、則ち神に映すことを説く。これは心が動けば身も動くこと(心に身はしたがふ物也)を前提として、心が神に映れば身も神妙劍の座に映ることを意味する。したがって、この箇所からは心の関与が神と身の連関性の向上を促すと看取される。一方、鏡像の隠喩からは神を鏡とし、それに我が身を像の如く映す、これは手足を神に外すなどという儀に用いる。この場合の手足とは、截相において太刀を保持した状態での手足の働きを指す。つまり、身を神に映すことにより截相における手足の働きが神から外れないようにすること、神に叶った働きが行われるようにすることの意である。

ここに神、心、身の関連において二つの形を見出す。一つは心を介在させ神と身を結ぶもの、一つは心の介在なしに、身と神とを直結させるものである。前者は水月の喩えの如く間に髪を入れずに心が神の意に沿い、心と身の相即の下に心と神を一にすることで身が神と一になる、則ち身が神に叶った働きをする。後者は所作(手足の働き)が神に叶うよ

うに直接、身と神とを一にさせること、則ち身が神に叶いつつ、且つ心が介在しないために時間的に短くなり、反射的な動作を可能とする。いずれも、神に即した身手足の働きを究極の状態とするが故と考える。但し、後者の心が介在しない状態とは「心がない」という意味ではなく、後述の「真空」を意味し、不動の心の状態を表している。この二通りの神——身の理論が存在する背景には、截相の場では対人的に自己を把握する必要があり、また段階的に掌握されるためと考える。截相の場では、下作に心を置き、油断なく用心せよと宗矩は説く。これは相手の一挙手一投足に反応して、反射的に身が懸かることを戒めているものであり、仮にこれによって場の内に身を投じれば打たれる可能性が非常に高くなる。截相の場においては、心を神に相即させるゆとりが先ず必要となる。また、相手の機を見極め場の内に身を移したら、「因敵転化」の如く身を働かせる、この時はまさに反射的に身が働く必要があり、心を働かせないことが則ち、妄心、血気を生じさせないことになる。この二つの「神・妙」は、水月を介したときにその真意が表出される。このことについては、次節で詳述する。

以上は、自己の内面における神、心、身の掌握であり、我が身（手足）を神に外さないことを究極としたが、他方、截相の場においては対峙する相手の神妙劍の座に外さないことも重要とされる。「神妙劍を見る事 三段の分別」には、相手の神妙劍の座に我が身、手、足を照らし合わせるための階梯を次のように述べている。

心にて見るを根本とする。心から見てこそ目もつくべき物なれ。然ば、目にて見るは心の次也。目にて見て、その次に身足手にて見るべし。身足手にて見るとは、敵の神妙劍わが身足手のはづれぬ様にするを、身足手にて見ると云ふ也。心にて見るは、目にて見む為也。目にて見るは、足手を敵の神妙劍の座にあてんと云事也。下線筆者「心にて見る」とは、「観の目付」を意味する。『月之抄』『捧心之事』に「みへがたき所を是非みんと思へは、観に至ると云は、目にてみづして、みる也。目をふさぎてみる心也。心ん眼んと云観也」^(一七)とあるように、見えにくい所を是非見ようと思うこと、それは目で見るのではなく、目を塞いで見る心持ち、「心眼」と呼ばれる「観」である。目で見ずに心で見る「観の目付」を根本とする。「観の目付」で見ればこそ目でも見られる。したがって目による「見の目付」は「心眼」による目付の次の階梯となる。「見の目付」については、「習之心持は至極なり、見之目付也。至極之心持は、見の目付に極るにより、是を専とする也」^(一八)とあるように、「見の目付」は習いの心持ちの至極として位置づけられている。これは現象として表れる僅かな動きをも見落とさず、見極める眼力とも解釈できる。この

「見の目付」の次の階梯が身手足で見ることになる。この身手足で見るとは「敵の神妙劍にわが身手足のはづれぬ様にする」ことである。「敵の神妙劍」とは、この場合「敵の神妙劍の座」を意味し、その座、則ち相手の神に我が身手足を外さないようにすることを「身手足で見る」と理解できる。以上の三つの階梯、心で見る、目で見る、身手足で見ることを踏まえて、宗矩は「心にて見るは、目にて見む為也。目にて見るは、足手を敵の神妙劍の座にあてんと云ふ事なり」と結ぶ。これは心眼である「観の目付」は「見の目付」を助けるために、「見の目付」は身手足を相手の神妙劍の座に当てるためにあるという意である。この一文は換言すれば、相手の神妙劍の座に我が身手足を照らし合わせるには「見の目付」、則ち視覚的な眼を以てするということになる。ここに、兵法という実戦に即した、単に観念的に把握されない、相手を掌握するための具体性を伴った論理を見る。

では、「足手を敵の神妙劍の座にあてんと云ふ事」とは具体的にどのようなことを意味するのか。宗矩は「神妙劍の事」において、我が身の神妙劍と相手の神妙劍について、次のような捉え方をしている。

我身に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、劍と云字に心あり。又敵の身にありては、劍の字を見の字に書て心得べし。此神妙劍の座をよく見てきりこむ程に、見る所が肝要なり。然ば、見の字に心あり。

文頭の「我身に神妙劍とさす所あり」とは、『月之抄』「神妙劍之事」に「老父云、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」^(一)とあることから、臍の廻りの「中墨」^(二)と呼ばれる所が神妙劍の納まり所、則ち「神妙劍の座」として看取される。柳生三厳^{やぶきうみつよし}は同じく「太体之神妙劍之事」において、「所作のをさまり神妙劍、所作の初まり神所也」^(三)と述べた上で、「神所之習之事」において、

神所と云は、神妙劍の習の中に心をすへへし、すゆれば神所也。所作は千万はたらくとも、此神所より初るへし。持ぞ、乗ぞ、はづむそなと云は此所の儀なり。神内にあるにより妙外にあらはれて神妙劍也」^(四)

と解説している。この一段は、神所とは神妙劍の習いにしたがいい心を据えた状態であり、据えれば神所となる。所作は種々に働くが、その全てはこの神所より生ずる。兵法での持つぞ、乗るぞ、弾むぞという心持ちもこの神所より生ずる。神が内にあるが故に、妙が外に現れる、これを神妙劍という、と解され、神所と「神妙劍の座」とを同義に解した上で、神妙劍の働きと明確に区別していることがわかる。則ち、神所とは持つぞ、乗るぞ、弾む

ぞという心持ちの生じる所であり、所作を起こすにあたっての心の拠り所、つまり「神妙劍の座」に神が据えられた状態として見なされる。一方、神妙劍とはそういった心持ちが妙として、現象として外に現れたもの、所作が生じ帰着するまでの間の働きとして捉えられる。

尚、『家伝書』では、神妙劍の座（神所）と神妙劍を分けて定義してはいないが、寛永三年に宗矩が著した『新陰流兵法心持』には、既に「うつ太刀種々に仕といへども、さだまりてくる所あり。是神妙劍也。神妙劍の座を身にてとり、太刀は種字にかまわする事肝要なり」とあり、相手が放つ種々の太刀の定まり来る所を神妙劍、我が身には神妙劍の座を取り太刀を種字（十字）に構えることを肝要とすると述べている。「さだまりてくる所あり。是神妙劍也」とは、三蔵の「所作のをさまり神妙劍」に通じ、宗矩自身も妙として表出されたものの帰着するところ（さだまりてくる所、をさまり）として神妙劍を捉えていたことが明らかとなる。

ここまでを踏まえた上で、『家伝書』の「神妙劍の事」の一段を見ると、我が身においては、神妙劍は「劍」の字に心を置く。これは、左右何れに構えても常に太刀が神妙劍の座、則ち神所から外れることがなければ、我が神に則した太刀構え、身づくり、手足の働きができることを意味する。一方、対峙した相手の神妙劍は、「劍」を「見」の字に換えて「神妙見」として表す。これは相手の神妙劍の座、則ち神所を見極め切り込むことを説いたもので、持つぞ、乗るぞ、弾むぞなどの心持ちが妙として表出される以前を見極めることを意味する。したがって、相手の神妙劍の座に据えられた神を観照することが「神妙見」となる。截相において、相手の動き、働きを事前に掌握することは当方にとって非常に多くの利をもたらす。この事前の掌握こそ相手の神（神所）を見極めることであり、これによって相手の妙としての神妙劍を自ずと手中に納めることが可能となる。

以上に鑑み、先に下線を付した「足手を敵の神妙劍の座にあてんと云ふ事」を検討すると、この一文は、同条にある「敵の神妙劍にわが身足手のはづれぬ様にするを、身足手にて見ると云ふ也」と意を同じくすることがわかる。「敵の神妙劍」とは、この場合、敵の「神妙劍の座」と同義であり、種々の心持ちの源、神所を意味する。この神所に我が手足を外さないようにするとは、相手の持つぞ、乗るぞ、弾むぞといった心持ちに浴うよう我が手足を使うこと、則ち相手の神と我が手足を一にすることに他ならない。神所は「所作の初まり」でもあり、その起こりに我が身を当てることにより、妙として外に現れる神妙劍も直ちに我が身によって押さえることが可能となる。相手の神による働き（妙）を、身を

以て察知し、相手の働きに即時に対応できる状態を維持する。換言すれば、相手の働きにしたがって我も働く「後の先」を意味する。

さて、「三段の分別」として、心で見ることを根本とし、続いて目で見て、身足手で見よとあった。宗矩は我が身においても「足ぶみも、身のあてがひも、神妙劍の座にはづれぬようにすべし。立あはぬさきから、此心がけわするべからず」と、立相以前から己の神妙劍の座に外れないような身づくりを説く。つまり、相手の神妙劍の座に手足を照らし合わせる以前に、先ず我が神妙劍の座に則した身づくりが第一義となる。己の身づくりが出来た上で「三段の分別」が行われる。観の目付、見の目付、神妙劍の目付である。心や眼、そして身・手足を以て相手を掌握する態度を、三巖は「敵と我と一体に成心ゆへ、打やみて則勝と成心持也。至極向上成儀也」^(一三)といい表す。この意味は、己の総てを以て相手を観照する時、相手の神は我がものとなる。しかし、我が神と彼の神との融合を意味するものではなく、あくまでも心、眼、身手足といった我が相手の神を掌握するといった意における「彼我の一致」である^(一四)。繰り返しになるが、「三段の分別」による三重の観止によって相手の神を把握することが、対他関係における神妙劍の特徴といえる。

注

- (一) 石田一良校注、『藤原惺窩 林羅山』日本思想体系二八、岩波書店、一九七五年、一六二頁。
- (二) 同条目の前段には、「陰陽は元一気なれ共、わかれて二つとなるなり。又わかれて五行となるなり。……此五行あひあつまりて、形をなすときに、人も出来する也。」とあるので、この「形」は気によって生じた身体と解釈できる。
- (三) 前掲書(一)、一六四頁。
- (四) 同上書、一六二頁。
- (五) 同上書、一六三頁注釈参照。
- (六) 市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社出版部研究会、一九七九年、二二〇頁。
- (七) 同上書、二二〇頁～二二一頁。
- (八) 原文は次の通り。

孔子曰君子有三戒少之時血氣未定戒之在色及其壯也血氣方剛戒之在闘及其老也血氣既衰戒之在得

(九) 小林信明『列子』新釈漢文体系二二、明治書院、一九九三年、三四頁。

(十) 楠山春樹『淮南子』上、新釈漢文体系五四、明治書院、一九九三年、七二頁。

(一一) 同上書、三二五頁。

(一二) 前掲書(十)、三二六～三二七頁。

(一三) 内野熊一郎『論語』(新釈漢文体系四、明治書院、一九九三年)においては、血気を人の肉体的活動支える気、五臓を精神の作用が生じる所としている。五臓が主たる心に従うと邪志は払拭され行為は正される。行為が正されると精神は活発となり、気は散らない。気が散漫にならなければ心は納まる。心が納まれば均衡が保たれ、均衡が保たれば万事に通曉できる。万事に通曉できれば神となる、とある。(三二七～三二八頁参照) このように神にいたる間にはいくつかの階梯があり、「活人剣 下」に見られる「神妙」の関係ほど単純に整理はされない。

(一四) 前掲書(六)、九七頁。

(一五) 前林氏は座に心を据えることの意味を、深層心理学の立場から次のように述べている。(前林清和、渡辺一郎「剣道修行過程における心的変容についての一考察 一主として『兵法家伝書』よりみたる一」、筑波大学体育科学系紀要第一一巻、一九八八年、一七九頁)

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となるという意味であろう。

(一六) 諸橋徹次『大漢和辞典』六巻、大修館書店、一九八五年、八六一頁参照。大森氏は八喻(幻事、陽焰、夢境、鏡像、光影、谷響、水月、変化)から転用し、本来の仏教で用いる意味(依他起生が真の有ではなく、仮有であるということ)に囚われず、正しく理解されていないとするが(『武術伝書の研究』、他人館、一九九一年、六二～六四頁参照)、水月を仏教用語と直結して考えるが故にこのような理解がなされるのであり、「滄浪詩話」に見られる水月の用法で解せば、正解でないとする理解には至らないと考える。

(一七) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、四〇頁。

(一八) 同上書、三九～四〇頁。

(一九) 同上書、三三頁。尚、三巖『拙聞集』(同上書七九～九六頁所収)の「神妙剣の事」では中墨を六寸四方としている。

(二〇)「中墨(なかずみ)」は、柳生新陰流で専ら用いられる用語で、臍の周辺を意味する。察するに、中国の周代の長さを表す単位に「墨」があり、一墨は凡そ五尺とされる。五尺は当時の人の身丈に相当することからも、身丈の中心である臍を「一墨」の半分、則ち「真ん中」として「中墨」と表したのではないかと考えられる。尚、大工用語で墨縄で作る中央線をやはり「中墨」と称している。

(二一) 前掲書(一七)、三五頁。

(二二一) 同上。

(二三) 同上書、四〇頁。

(二四)『月之抄』「ひゞきと云習之事」には、「是は、敵の心と、我か心と、ひゞき逢事あり。立相て行内に、敵の心、我に通て心ゑひゞきある所、実のひゞき心持也」とあり、立相において対峙した相手の心が我が心に響くことを求める。ここからも、自他の心を一にすることが説かれていることが窺える。

三 節 場 の 理 論

「活人剣 下」には「神妙剣は、身の内の座取也」ないし「水月は立合の場の座取也」という表現が見られる。宗矩は、立相において己の神妙剣の座に神を据えること、截相の場においては相手の座を我が心、眼、神妙剣によって取ることを説いている。特に、相手の神妙剣の座を取るとは、相手の神妙の働き、則ち神を主として妙と現れ働く、その前を観照することで、相手の神を掌握するという論理を有する。立相において我と彼とを介しての截相の場においては、相手の心身の働きを先ず把握することが要求される。この座取りを截相の場という特殊空間で展開すること、それが「水月は立合の場の座取也」と表される。

本節では、この神妙剣の座取りが展開される截相の場（立相の場）での心——身の関係に視点を置き、考察する。一項では截相の場における心身の相関について論じ、二項では截相の場で対峙するときの心の所在について言及し、三項では截相の場における彼我の関係について述べる。

一 水 月 に お け る 心 身 の 相 関

截相の場の座取り、所謂「水月」については『家伝書』の「水月付其影の事」に次のように述べられている。

右、敵と我との間に、凡何尺あれば、敵の太刀我身にあたらぬと云つもありて、その尺をへだて、兵法をつかふ。此尺のうちへ踏入、ぬすみこみ、敵に近付を、月の水に影をさすにたとへて、水月と云也。心に水月の場を、立あはぬ以前におもひまふけて立あふべし。尺の事は口伝すべし。

宗矩は、この一段において水月の概念を言明する。対峙した相手と我との間には、両者の太刀がそれぞれの身に当たらない間積もり（距離）がある。その積もりが何尺であるかは「口伝すべし」とあるが、これについては「殺人刀 上」の「三尺つもりの事」に「三尺をぬすみこみて、敵の身へちかくよる時に……」とあり、『月之抄』の「太刀間三尺之積り之事」には「父（宗矩）云、我足先より敵の足先迄の間、三尺迄よる事お専らとす。三尺の太刀にてはとどくものなり。三尺之内の太刀にてはあたらぬもの也」⁽¹⁾と言明されてい

ることからも、自他を分ける間（距離）は、基本的には三尺としていることがわかる。この三尺を隔てての截相で、その三尺の内に踏み入ること、間積もりを盗み込み相手に近づくことを、水に影を射す喩えより「水月」と呼ぶ。この場合の「盗み込む」とは、月が水に影を射すが如く、電光石火、間に髪を容れずにという意があり、自他を分ける積もりの内に身を素早く入れ込むことを意味する。「心に水月の場を」とは、自他との間に存在する物理的な「間」を巡る攻防ではなく、相手との精神的な「間」、自他の心の間合いを我が心の「場」として持つことである。故に、勝負は物理的な積もりを介して開始されるのではなく、「立あはぬ以前におもひまふけて立あふべし」と、立相う前から種々の心持ちを抱き、その後実際に太刀合うことになる。

ところで、自他の間合いを三尺とすると、これはかなりの至近距離である。現代剣道では三尺九寸の竹刀を用いるものの、両者の距離は二メートル強（七尺弱）はある。この三尺は、太刀を介して対峙（太刀と太刀が向き合った状態）した積もりではなく、相手が無刀ないし「三見之事」⁽²⁾の習いにある「太刀さきが前にある」構え以外の構えの場合を想定していると思われる。柳生新陰流の太刀の長さは三尺である⁽³⁾。したがって、両者が青眼の如く太刀先を相手に向けて構えた状態では、両者の太刀先が相手の身体に触れてしまう。したがって、このような構え（青眼、中段、城郭勢⁽⁴⁾等）では、相手との積もりも変えざるを得ない。事実、三厳は先の「太刀間三尺之積り之事」において、「身のかゝり三尺と云心持なり。三尺に三尺、合て六尺の積り心持とも書す」⁽⁵⁾と、身の掛かりが三尺あり、両者がそれを有すれば六尺の間積もりの心持ちが必要となることを述べている。また、三厳は「水月之事」のなかで、「敵よりせい高き、ひくきあるへし。其たけのほとお場へうつし取心持、其影と云なり」⁽⁶⁾と、対峙する相手の身長の高低は、場に映る影によって判断すべきであるとしている。兵法者は「敵の太刀我身にあたらぬと云ふつもり」を見極めることが重要で、それは三尺を以てその間積もりとするような、絶対的な距離（間）で表されるものではない。以上のような背景が「尺の事は口伝」と表される要因と考える。

対峙した截相の場において、我と相手との間には必然的に「間」が生じる。その「間」を自他の直線距離として認知した場合、その「間」は物理的な意味でしか存在しない。例えば、先の三尺の積もりは太刀が当たるか否かの境である。「敵の身のたけ我身のたけを三尺の習のこことく積るなり。是迄はあたらすしるしなり」⁽⁷⁾とあるのは、三尺の間が太刀の当たる当たらないという距離を表す境界線となり、それより外（三尺より離れる）であれば相手の太刀は決して当たらない間として認知される。その積もり（三尺）より少しでも

内に入れば、太刀の当たる確率は非常に高くなる。したがって、相手を打ち込むためには相手に悟られずに境界線より内（水月の内）に身を速やかに移すことが求められる。

しかし一方で、この自他の「間」を相対的にも捉えている。

われ場をとらんとするに、敵すでに先場を取らば、それをわがにすべし。つもりさへちがはねば、敵がよつて五尺も、わがよつて五尺も、敵と我との間の尺は同事也。

人が場をとりたらば、とらせてをくがよき也。

現代剣道においても、我にとっては近い間であり、同時にその間は相手にとって遠い間である、そのような間積もりをすることが説かれる。自他の間に生じている間は、単に物理的に存在する距離として捉えられるのではなく、相手の存在が「間」を生じせしめるといった、主観的で且つ相対的な認識が介在せざるを得ない。つまり、物理的な距離も自己の認識により絶対的なものでなくなり、自他の存在が間に影響を及ぼすとする、相対的な距離として捉えられる。

宗矩は、神妙剣の座に神を据え、それによって妙と表出される心と気（手足）の関係を「水月鏡像の如し」と表していた。ここに再度確認しておく、神を水ないし鏡に喩え、心を月、身体を像に喩えて照らし合わせると、月が水に影を射すが如く、鏡に像が映るが如く、間に髪を容れず速やかにものを映す、つまり神妙剣の座に神を据えることによって、身を速やかに働かせることができるとした。この神妙剣の水月鏡像の論理は、「兵法の水月」においても通ずると宗矩は述べている。

右の句（水月鏡像）を、又兵法の水月にあても同事也。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、立あふてより、鏡にかけのうつるごとく、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事也。 （）内筆者

「神妙剣の事」における水——月の関係は我が心を月に喩え、神妙剣の座、則ち神を水に喩えていたが、ここでは場を水に喩え心を月の如く映すことを説く。また、鏡——像の関係は、神を鏡、手足を像としていたが、水月においては場を鏡、身を像とする関係で表す。截相の場（水月の場）に我が心や身を映すことは神妙の働きに通じ、身手足を速やかに働かすことの意である。つまり、心ないし身を「場に映す」とは、仏話の水月鏡像の意を観念的に表出したもので、石火の機いかりの如く心ないし身を場に映し、それにより速やかに身手足を働かせる。これは同時に、間境（当たるか否かの境目）を越えて内（一太刀で相手に当たる「間」）に、かかる心ないし身を速やかに「移す」ことでもある。三厳は、

此場（水月の場）を身足にて取り、不知様に水月の内へ取こむを盗むと云也。水の内へなりては、懸んと打へし。然によりて内へ入事をうつり、うつすと云心持を専とするなり。⁽¹⁾ 下線筆者

と説く。下線を付した箇所は、前後の関係から、内へ入る事を移り、移すという心持ち、と解される。したがって、「うつす」とは水月鏡像の伝語的解釈から展開して、身を截相の場の内に「移す」と理解できる。

前掲の一段には「^{したのつくり}下作」なる語が見られた。この前後の文は、「鏡にかけのうつるごとく、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」とある。ここには、鏡——像の関係で、身を場に映すことが述べられている。この場に身を映すとき、「下作」に兼ねてから心をおかかないと身が働かないとする。則ち、場に身を移す場合は心に関与しない状態で移すのではなく、既に心は下作にありその状態で身を移す。

このように、截相の場において心は何れかの形で関与し、心身の関係を生み出す。そこで、次に截相の場における心の所在、置き所について考察することにする。

二 立相での心の所在

前項では、截相の場、則ち水月の場においては、心が水月の内に映り込むこと（精神的に越すこと）で身手足を働かす方法と、事前に心を下作に置き、直接身を「場」に移す方法の二つがあることが明らかとなった。本項では後者の状況における心身の関係についてさらに詳述する。

柳生宗矩『新陰流兵法心持』には、「兵法はかねておもふ事肝要也」として、立相以前の心持ちについて述べられている。

かねておもふ心を、立あはぬ前にかんがゑる事肝要也。それよりはたらきはそれにしたかふもの也。打ちの内^{うち}に心をつけて見る事肝要なり。その内^{うち}に心をもたす候へは、しそんするもの也。是第一の分別也。急にかゝり、つよきもの立あふと、そのまゝかゝるものあるもの也。懸にかゝるものゝため也。此ゆへに、かねての下作とす⁽¹⁾

ここでは、立相以前の分別が肝要であるとし、その分別により身は働きしたがうとする。また、相手の打ちの内^{うち}に心をつけて見る事が肝要であり、そこに心掛けせずに立相うと打ち損じるとする。この事前の分別のことを下作と称している。

下作の習肝要也。けいこたんれん、よろつの仕置、あすの事を今日さたむる儀も是下作也。一円にしらす、はしまらさるさき、物の色のみへぬ所をかながゑ、心に持事を第一とす。⁽¹⁾

ここでは下作の重要性が説かれている。己の全く知らないこと、これから起こるであろうこと、物の色の見えない所等を考え、それを見よう、知ろうと心に持つことを第一義とする。換言すれば、現象として現れる以前の物事を察知しようとする我が心の状態を意味する。したがって、この下作は他者の存在を否定して己の心のみで立ち向かうような状況下で用いられるのではなく、相手にしたがい、相手に則した分別が要求される。宗矩は次のようにも述べる。

はたらきかけは、てきのしよさにしたかふもの也。当座にはなりかたし。かねて仕置心がけ専一なり。兵法同事也。かねての心なくはなるましき也。かねての分別是下作なり。⁽²⁾

相手の働きかけ、所作にしたがい当方の対処の仕方を決定していくが、そのためにはその場凌ぎ、当座の働きでは汲々となるため、事前に心掛けをしておかなければならず、兼ねてから心掛けをしなければ即座の対処は不可能である。

てきの心、しよさ、躰をよく見る事を第一と相定候。すこしもわか心をあてかへは、相違あるもの也。心は右下作をわすれずして、たち出見候へば、表裏も手たても、てきのかまへはたらきに有之、てきおしへるもの也。⁽³⁾

相手の心はもとより、所作、躰（身体）をも事前に心で見えて置くことが求められる。ここでは、下作の捉える範疇が心から身体へと広がりを見せている。則ち、対峙した状態での相手の心持ちを事前に察知するだけでなく、相手の所作、振る舞い、延いては身構え、身づくり、体つきといったものまでも見知り、心に情報として蓄積しておく。それが、相手の表裏、手だてといった仕掛けに対する我が方の十分な準備となり、対処もし易くなる。

柳生宗矩『兵法截相心持の事』では、下作の対象はさらに細分化される。

水月のかまへにて心の下の作に

- 一 水月よりまへにてかゝつてうつか
- 一 水月をとるところを、しかけてうつか
- 一 待にして一ゑんうたさるか

此三つをかねて下作におもふへし。⁽⁴⁾

截相の場では、間境の外から懸かって打つか、当方が間境を越して内に入ろうとするところ

るを仕掛けて打つか、待にして全く打ち掛からないか、の三つを心に掛けること。この事前に下作に心を置くことの意味するところは、当座の勝負、勝つか負けるかの五分と五分の勝負に身を晒すことを極力避け、事前に相手の様態を十分に認知し、遅れをとらぬようにすること、我が心に油断が生じないようにすること、立相以前に十分な働きかけをすることにより、立相後は当方が有利に働くようにすること、の三つに要約される。

以上、『家伝書』が成立する以前の伝書を中心に、下作の内実を検討してきた。ところで、心の置き所を示す用語は、この下作の他にも見られる。『月之抄』の「西江水之事」に展開する「西江水」がそれである。

父（宗矩）云、（西江水とは）心ををさむる所、腰より下に可_レ得_レ心。是専一とす。油断のなき事、草臥^{くたびれ}さるさきに、捧心万すに心を付させんかためなり。油断の心あれば、ならさるもの也。其心持肝要也。夫を忘さる事を、心の下作と云也。^(一四)（）内筆者心を腰より下に置き、「油断のなき事、草臥^{くたびれ}さるさきに、捧心万すに心を付」けることを西江水という。この西江水を「忘さる事を、心の下作と云」と述べているところから、西江水は下作に包摂される。西江水については『心と云物敷意と云物敷』が詳しい。

此（西江水）の心持は、石火の機とて申候。つつとはやき事也。油断の無所を石火の機と申候。石と金とをはつしとあたるといなや、火かくわつと出る也。うつと火との間はなひぞ。^(一五)

石火の機の如く打つ石と生じる火には間がない。油断のない速やかな「機」として認識する裏には、気の生じる前の機、兆しとしての諸々の働きの兆し、あるいは志のようなある方向性を有した心として西江水を捉えている。

また、かかる西江水は下作の一部として見なされ、身体性を有していることがわかる。その「西江水之事」は次のように続く。

此西江水之習に亡父（宗巖）の用と、老父（宗矩）の用に替りたる差別あり。亡父の用は、けつをすぼむる也。是西江水と号す。老父の用には、けつをはる也。これ西江水と号す。すぼめたるよりははりたる方身も手もくつろきて自由なる心ありと也。然れとも、是はいつれにても、主々か用ゑん方可_レ然也。詞は替れとも心之置き所一つ也。秘事至極也。^(一六)

「心ををさむる所、腰より下に可_レ得_レ心」としたその状態を、宗巖は「けつをすぼむる」、宗矩は「けつをはる」と表現する。心の置き所という抽象的な概念を臀部の緊張に喩えているところに興味を引く。三巖は両者の用い方は心の置き所としては一であるが、身や手

がくつろぎ自由になる点で、宗矩の「けつをはる」を善とする。このように臀部や下腿の一部にある種の緊張感を保持することは、身、特に下腿の俊敏な動きを可能にすることは間違いない。そして、この状態も単に筋の緊張を高め、瞬発力を高めようとするのが目的ではなく、対峙する相手との対他関係において、我が心を油断無く働かせるために腰より下の臀部に意識を置き、それによって臨戦態勢がとれる。換言すれば心を身体という形而下によって捉えるところが、下作とは明らかに異なる。

以上、水月という截相の場における、己の心の置き所について明らかにしてきた。そして、その場においては下作ないし西江水という、柳生新陰流独特の用語によって心のあり方が語られた。ここでこの二つの用語の差異について言及するならば、両者は身手足といった身体を働かすための心積もりという点においては同義に捉えられる。下作は西江水より観念的であり、対他関係における他者の様態の把握に立脚した己の事前の心構え、油断無き心の状態、準備を含意する。一方、西江水はやはり油断無き心の状態を作る上で、特に対他関係における自己の心というよりは、自己の内的な心身観に則した心のあり方、心と身体の統一を促す意がある。別言すれば、截相の場における事前の心の準備を、下作は広義的に、西江水は狭義的に表されている。

ところで、禅僧の立場から兵法者の心的様態を説く『不動智』においても、この心の置き所は論じられている。

心を何処に置かうぞ。敵の身の働きに心を置けば、敵の身の働きに心を取らるゝなり。敵の太刀に心を置けば、敵の太刀に心を取らるゝなり。敵を切らんと思ふ所に心を置けば、敵を切らんと思ふ所に心を取らるゝなり。我太刀に心を置けば我太刀に心を取らるゝなり。われ切られじと思ふ所に心を置けば、切られじと思ふ所に心をとらるゝなり。人の構に心を置けば、人の構に心を取らるゝなり。兎角心の置所はないと言ふ。^(一七)敵の身の働き、敵の太刀、敵を切ろうと思うこと、我が太刀、切られまいとすること、敵の構え、これら一つ一つに心を置くことは、そこに心を取られるが故に「兎角心の置所はない」という。これは、前述までの下作、西江水といった事前に心を置いておくこととは意味を違え、「何事も心の一すぢにとゞまりたるを病とす」、あるいは「心を返へす事」といった、心の「着^{ちやく}」さない状態を表している。したがって、この段階での沢庵の心の置き所と宗矩の意とは区別され、次の段階で沢庵は、立相以前に心を臍下に置くことをも否定する。

或人問ふ、我心を兎角余所へやれば、心の行く所に志を取止めて、敵に負けるほどに、

我心を臍の下に押込めて余所にやらずして、敵の働により転化せよと云ふ。尤も左もあるべき事なり。然れども仏法の向上の段より見れば、臍の下に押込めて余所へやらぬと云ふは、段が卑くし、向上にあらず。修行稽古の時の位なり。^(一八)

沢庵の所論は、立相に際して心を油断なくさせるために臍下丹田に意識を置いたり、臀部に緊張をもたせたりすることも、執着した心にはかわりないとする。「我心を臍の下に押込めて余所にやら」ないこと自体は否定はしない。しかしそれは「段が卑くし、向上にあらず。修行稽古の時の位なり」と喝破する。その理由は、

臍の下に押込んで余所へやるまじきとすれば、やるまじと思ふ心に、心を取られて、先の用かけ、殊の外不自由になるなり。^(一九)

と、拘束されない心、総身に行き渡った心が向上の位の心の様態であり、理由の如何に関わらず、ある特定の場所に心押し留めることを忌避する。「余所へやるまじきとすれば、やるまじと思ふ心に、心を取られて」てしまうとすることは、沢庵の一貫した心の拘束要因である。心が自ら囚われることは「用かけ、殊の外不自由になる」のである。

心は全体に伸びひろがりて行き渡りて有るものなり。心をば何処にも置かずして、敵の働によりて、当座々々心を其所々にて可=用心=敷。総身に渡つてあれば、手に入る時には手にある心を遣ふべし。足の入る時には足にある心を遣ふべし。一所に定めて置きたらば、其置きたる所より引出し遣らんとする程に、其処に止りて用が抜け申し候。^(二〇)

心が総身に伸び広がり行き渡れば、心のある特定の所に置く必要はなく、機会に応じて、あるいは敵の働きにしたがって用いればよい。手が必要ならば手にある心を、足が必要ならば足にある心を使う。一所に心を定め置けば、「其置きたる所より引出し遣」うことになり、「其処に止りて用が抜け」てしまう。心を局所的に捉えず、全体的に把握するのが沢庵の向上の位、解脱の境位での心論である。

以上は、柳生新陰流の下作ないし西江水——下腹部や臀部に心置き截相の場で事前に用心する心——をあくまでも修行・稽古の階梯のものであるとし、一段低いものとして認知していることが明らかとなる。宗矩は実戦の場では「常の心」「平常心」の心持ちを至高とし、日常の稽古修行の心持ちで対することを強調した。であるならば、西江水や下作といった、沢庵のいうところの拘束された心は、どのように解釈され用いられていたのだろうか。

宗矩はかかる沢庵の論を当然知り得た上で、独自に下作、西江水といった心法的な観念

を截相の場の理論として構成したと考える。これは、截相といった対他的な関係で展開する心のあり方は特殊性を帯び、理念的に把握される窮極の心とは区別していることに起因する。則ち、理念的には沢庵の説く心は何ものにも束縛されない自由闊達な境位として捉えることができるが、截相という自他が対峙する場においては、かかる境位は理想的ではあるが、現実的、実戦的ではない。截相の場（空間）はあくまでも対人的に把握され、独自の展開しない。相手の一挙手一投足が、己の生死に関わりを持つ。また、勝負の世界では絶対ということはありません。僅かな心の空きが己の命を落とすことにもなる。対峙する相手も不特定であり、相手によって状況は当然のことながら変化する。したがって、心を下作ないし西江水に納めることで、立相以前から常に用心をし、相手の状況を把握し、情報を入手することが不可欠となる。宗矩は、自らの実体験から兵法家としての心の理想的境地と、武芸者としての心の実践的境地とを截然と区別し、前者は「殺人刀 上」「無刀之巻」に見られる「常の心」に代表される心のあり方、後者は下作、西江水の意味する心として表した。つまり、宗矩の説く下作、西江水に包摂される心が、截相の場という実戦を想定した上に成立し、禅僧沢庵の説く観念的な心のあり方と截然と区別されるのである。ただし、宗矩のこの截相での心の使い方を、沢庵のいう「段が卑しく向上にあらず」の段階と同等に扱うべきかは慎重に見ていかねばならない。宗矩は、この心の様態は儒学でいう「敬」の段階であることを自ら認めているが、実戦という生死の駆け引きややり取りが行われる特殊な空間や場においては、この拘束された心の使い方（下作、西江水）のほうがより実践的であり、機能的であり、截相の場に対峙するような武芸者にとっては、これはこれで一つの窮極の心の在りようとして認知していたのではなかろうか。つまり、「大なる兵法」においては着さない心のあり方が求められ、「小なる兵法」つまり実戦においては下作や西江水の心の使い方がよしとされた。沢庵の助言を得ながらも、このような心のあり方に固執する宗矩の態度を、一概に段の低い（卑しい）階梯として捉えることには問題があり、次元をかえたところでのそれぞれの心のあり方と捉えることも可能と考える。

三 「兵法の水月」の釈

自他との間に存在する空間を「水月の場」と称し、その場に我が心ないし身を映すことにより身手足を速やかに働かすことが「兵法の水月」において求められた。そして、それ

は太刀が当たるか否かの間境より内に身を移すことにも通じた。このことは、心法的な「間」の把握を、身体的な技法の境位に投影することである。本項では、宗矩の抱く実践的な「兵法の水月」について言及する。

「活人剣 下」には自己の内的な心積もりの記述を見ることができる。

急々にかゝる事、以^{もつてのほか}外あしき事也。下作によく持て、立あふてから、よく見すまして後の急々懸々也。ふためかぬ事、肝要也。

前項で述べたように、截相の場では先ず下作に心を置き、慌てないよう、油断しないよう心の準備をする。このような心の準備なしに急に懸かることは避けなければならない。立相って急に懸かるのであれば、事前の心の準備が当然必要となる。つまり、懸に掛かる場合は立相う以前に下作に心を置くことが必須となる。この一段は、截相の場（水月）における当方の心積もりとして看取でき、同時に『家伝書』にある唯一の実践的な側面を表す記述として捉えられる。截相は相手が存在して初めて成立する。上記のような、自己の内的な心積もりも勝負の世界では当然重要視されるが、相手の掛かり方によっては、当方の掛かり方も改めねばならない場合もある。したがって、水月の場を介した截相の勝負では、自己中心的な勝負観は忌避される。特に柳生新陰流では、「打つにうたれよ、うたれて勝つ心持ちの事」あるいは「敵をうつとおもふて、我身をうたすべし。敵が我をうちさへすれば、敵をうつた物也」に見られるように、相手の働きにしたがうことを第一義とし、それに則した技を発現する「因敵変化、心随萬境転」といった境位、所謂「後の先」の概念が流儀性の根幹にみられる。それ故に、対他関係という視点から心身観を捉えていかないと、宗矩の抱く「兵法の水月」の真の像は見えてこない。『兵法截相心持の事』には、水月の場を介した対他関係の心身観が詳述されている。以下、同書にある「水月と懸待の関係の心得」^(一)の読解からこの問題を究明する。

水月の場での心の散漫を未然に防ぐために、相手の働きを窺う四つの視点を提示する。この視点は心身の懸待によって分けられる。

きりはひのとき、方々に心かくる事あしゝ、急にかゝつてうつか、足身をかゝりてうたぬか、待にしてうちかくるか、待にしてうたぬか、此二つをまつまつ急度こゝろかけへきなり。待にしてうちかくるは、表裏と思ふへし。待にしてうちいたささるものは、はたらきをまつとこゝろへへき事。^(二)

一つは相手が急に打ち掛かってくるか（心身が懸——懸）、二つは足身を懸にして打たないか（心身が待——懸）、三つは待にして打ち掛かるか（心身が懸——待）、四つは待にして

打ち掛けないか（心身が待——待）である。特に三、四の身が待の場合については留意が必要である。心身が「懸——待」の場合は表裏を仕掛けてくる可能性があり、「待——待」の場合は当方の働きを窺い待つ状態と考えられる。この四つを踏まえた上で、さらに対他的な関係を四つに分類する。則ち、我が水月を取る前（太刀が当たるか否かの間境より外）、水月を取ろうとする所（間境を越そうとする所）、水月を取った所（間境を越した内）、水月を取ろうとしても取られないように仕掛けてくる場合である。一つ目の「我が水月を取る前」には、次のようにある。

水月をとらざるまへにて、急にかゝりてうつものはかゝらす。てきをうけて神妙劍よくうつして待にしてうつへき事。^(二三)

截相の間より外では、当然のことながら太刀は当たらない。したがって、その間から急に懸かって打ち掛けてきても、太刀は当方に当たらない。則ち待で応戦する。「神妙劍よくうつして」とは、神妙を働かせること、相手が急に掛かるそれに惑わされず、己の神を神妙劍の座に据え、心ないし身手足を妙と働かせる。我は待にしてよく相手を見て、神より身手足を働かせて打つことにある。

二つめの「水月を取ろうとする所」では、その間境の分別と共に油断なき心の状態が求められる。

水月をとらんとおもふところを急にうちかくるものあり。ゆたんゆへにうたるゝものなり。^(二四)

「水月をとらん」とは間境より内に入り込むこと、間境を越すことである。この間境は双方の太刀が当たるか否かの微妙な間であるため、僅かな油断も許されない。この間境を越そうとするときに急に打ち掛けてくる者があり、それに打たれるのは当方に油断があるためとする。油断せず打たれないためには如何にすべきか。これは前項でも触れたように、相手の様態を三つ分けて捉え、下作にて用心する。一つは水月より前にて懸かって打つ相手か、二つは水月を取るところを仕掛けて打つ相手か、三つは待にして全く打たない相手か、この三つを事前に心得ることである。さて、以上のことを下作に留め、水月の間境を越そうとすると相手が急に打ち掛かる、如何に対処すべきか。

水月をとるところをゆたなく心をつけてとるへし。急にかゝつてうつものは、はずすか、一あしひらきてうつよし。^(二五)

間境で打ち掛かる者に対しては、その掛かりを逃すか、一足開いて打つか^(二六)の二通りが示される。両の方策も事前の下作の準備がなされていないとできていない捌きである。さ

らにこの条目は次のように続く。

水月とらんとおもふところ、ゆたんゆへうたれ、けかをするものなり。そのところをゆたんなくおもひつめて、水月とること肝要なり。^(二七)

水月の場を越そうとする瞬間は、油断があると打たれるので特に留意すべきであり、下作に準備し越すことが肝要となる。

三つ目の「水月を取った所」では、次のようにある。

水月をとり候ても、うたすして敵のはたらきを見、いかにも待に仕候ものしかけの事^(二八)

水月を取った後、打ち掛かることなく我が働きを見て、如何にも待にしている者に対する仕掛けの方法として、「表裏むかひをもとゝ仕候」と、表裏や迎^(二九)をもとに五つの打突の機会を説く。その五つとは「てきの気さすところ」^(三〇)「うちいたすところ」「一ゑんにおもひつかぬところ」「とまるどころ、かたまるどころ」「急にかゝるところ」である。つまり、水月の内に入り、待に構えて居る者にはさらに表裏、迎を仕掛け、その仕掛けに応じた五つの要所（相手の気指す所、打ち出す所、相手が全く思いもつかぬ所、留まり固まる所、急に掛かってくる所）を見極め、そこを打つことが説かれる。

四つ目の「水月を取ろうとしても取られないように仕掛けてくる場合」には、次のようにある。

てきうきたち、水月とらんとすれとも、とられさるやうに仕ものかるくはたらき、水月とられさるやうに^{つかふ}仕ものあるものなり。それへ急にしかけ候へは、あまされ、うちそんする事まゝおゝし。さやうのものには、とまりかたまらするやうにしかけて、すなわち、かたまりとまるどころを、その拍子をかつへし。^(三一)

「てきうきたち」あるいは「かるくはたらき」とは、小さく小刻みに身手足を働かせ小拍子^(三二)に使うことである。そのような相手に対して急に仕掛けると、余されたり、打ち損じることが間々あるので、当方は相手の小刻みな働きが留まり、身がまさに固まるように仕掛けることが肝要となる^(三三)。

以上、四つの場面について見てきたが、水月の場を対他的な見地からみると、我と他との関係は複雑に展開し、「我が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、鏡にかけのうつるがごとく、場へ身をうつすべし」といった、観念的に把握されるものではないことが明らかとなる。『兵法截相心持の事』は、稽古熱心な徳川家光の要請を受けて宗矩が認めた兵法書である。そのためか、水月を介した対他的な関係もか

なり詳細に、具体的に表されている。『家伝書』は、兵法書というよりは、兵法の思想書という色彩が濃いため、諸事が抽象的な表現を以て飾られ、そこから髓を抽出するには他書の力を借りざるを得ない。本項で明らかにした対他的な関係における「兵法の水月」も、宗矩の兵法観の基底にはあるものの、『家伝書』を作成するなかで取捨選択がなされ、削られたものといえる。あるいは門外不出のため、敢えて削除した可能性もある。いずれにしろ、兵法における実践理論は、このような対他的な事象の中に多く見られ、観念的に捉えられた理念を、実践の方法としてどのように具体化していくか、あるいは逆に、実践で体得した技や技法をどのように普遍的な理論として構成するかにある。対他的な関係のなかにこそ、兵法独自の心法と技法の相即がなされるといえる。

注

- (一) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、二五頁。
- (二) 『月之抄』の「三見之事」の条目には、「太刀さき三つ見やうあり。構をみる也。敵の太刀さき前にあるか、後にあるか、動か、三つをみ分る心持也。三つをみわけて種々の仕掛もあるにより是を専とするなり。三つをみるにより三見なり。」とある。
- (三) 『月之抄』「小太刀一尺五寸之はつしの事」に、「当流の小太刀は、三尺の刀を半分にして一尺五寸の小太刀也。此小太刀、三尺の刀とおなし様に成所を云」とある。これにより、当時の柳生新陰流の太刀（刀）は三尺であることがわかる。尚、江戸柳生家第三代柳生宗冬の門弟、佐野嘉内勝旧が正徳六年（一七一六）に著した『柳生流新秘抄』には木刀の寸法として三尺三寸三分という記述が見られる（前掲書（一）、一九三頁）。太刀の長さは流派によって様々であり、その僅かな長さの差異が己の生死を分かたが故に、門外不出とされていた感がある。伝書類にも容易に記載されない所以と考える。
- (四) 城郭勢の構えは、九箇の型の「小詰」に用いる。刃部を上にし、左拳を頭部の位置まで上げ、刃先を下げる。重心はやや低く、太刀の中に身を隠す。空き所（隙を見せる所）は左拳と左脇腹となる。この構え方が守りに徹しているところから、このような名称が付けられてものと考えられる。
- (五) 前掲書（一）、二五頁。
- (六) 同上書、三一頁。
- (七) 同上、「水月之事付り其影之事、盗位心持之事」に見える。

- (八) 同上。
- (九) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年、二〇六頁～二八一本書は酒井讃岐守を介して徳川將軍家光に宛てたものである。これを遡ること三年元和九年には五二箇条からなる『兵法截相心持の事』（『史料新陰流』上巻、二五七六五頁）を著し、献上している。『新陰流兵法心持』は一〇一箇条（宗矩は自ら一〇一条と認めているが実際は一〇〇箇条しかない。訳者今村氏の誤記の可能性もある）成り、『兵法截相心持の事』をもとにしてさらに詳解したものといえる。
- (十) 同上書、二七九頁。
- (一一) 同上書、二七八頁。
- (一二) 同上書、二七五頁。
- (一三) 同上書、二五九頁。
- (一四) 前掲書（一）、四九頁。
- (一五) 前掲書（九）、三八一～三九〇頁。奥書なし。今村嘉雄氏はこの書を宗矩のもの見なしている（同書二六頁）。所蔵者が江戸柳生末裔が故と察する。
- (一六) 同上書、四九頁。
- (一七) 市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社出版研究所、一九七九年、二一三～二一六頁。
- (一八) 同上書、二一六頁。
- (一九) 同上書、二一六～二一七頁。
- (二〇) 同上書、二一九頁。
- (二一) 高橋進『柳生新陰流兵法伝書思想体系（第一部）』（筑波大学哲学思想論集第五号（平成元年度）、一九九〇年）において『兵法截相心持の事』を明らかにするなかで同書一五条から二八条を「水月と懸待の関係の心得」と表している。
- (二二) 前掲書（九）、二五八頁。
- (二三) 同上書、二五九頁。
- (二四) 同上。
- (二五) 同上。
- (二六) 『月之抄』「遠近之事」には次のようにある。（前掲書（一）二九頁）

敵懸に懸り、こまかにてうてうと打掛るものに、すみお懸け、ひとあしとひのきるよし。とひのきて近く成理あり。然るより遠近と云。亡父の録に遠近の位拍子

り、大拍子の小拍子、小拍子唱歌の事と書せる。亦云、遠近之拍子位を知る大事、
付り拍子合時は遠く、拍子合て近しとも書……亦云、所作を遠く、遠きは心近し。
半分の身遠くして半分之身近し。一左足角を掛けて飛のくへし。是遠近に用を取、左
足積りなり。つまりたる処之心持なりとも書せるあり。

これは、相手が細かに打かける者に対して、後方にそのまま下がれば相手との距離は変
わらないが、当方が斜め後ろに一足退くように「隅を懸ける」ことで、相手が切り掛か
けた後に相手の斜め前方に位置し、結果的にはそれが相手との間を近めることになる
という。本論の一足開きて打つとは、この習いを指しているものと思われる。柳生新陰流
の型では、九箇の「大詰」が^{おおづめ}この習いを包摂している。また、同書「角を掛る一つのは
しかけの事」には、

上段の構なとゞ、小太刀にて打んとするに能也。水月にて、座と太躰之手字に身を
ひねり掛け、一尺をかゝへて打へし。太刀つれの心持よし。身のひねりかけ、一つ
のはつしかけ、角をかくる心持也。(前掲書(一)二九頁)

とある。対上段に小太刀で向かうという特殊な設定ではあるが、それは①水月の場にて
相手の神妙剣の座に働きかけ心を揺るがす。②太刀は十字になるよう、身を捻り掛けて
打つ。これは太刀を常に十字受け合わせれば、決して我が身に相手の太刀が当たらない
というもの。③「太刀つれ」とは相手の太刀に当方も合わず心持で、「越す」拍子、即ち
相手に打たせておいてそれを越して打つ。④相手の打ちを、身の捻りを以て外し「角を
掛ける」。つまり、斜め後ろに引くことで、相手との「間」を切らずに避け、直後に相手
の斜め前方に位置する。「遠近之事」と同義。以上、四つの対処法が記されている。

(二七) 前掲書(九)、二五九頁。

(二八) 同上。

(二九) 『月之抄』「迎之事」に、「敵の心をこる仕懸むかひなりと書もあり」とあるように、
仕掛けのうちでも、特に相手の心を起こす、心を動かすようなものを指している。高橋
進博士は、先の心持ち、先の先(先々)の心持ちもすべて表裏とした上で、相手の先の
心に対してさらに仕掛けて先をとること、則ち先の先の仕掛けを「迎」というと定義し
ている。(前掲書(二一)、二五頁参照。)

(三〇) 宗矩は、「気さしの目付は、手・足・身・眼・捧心これをもつて見るへし。すなわ
ちそれにわか心つきたる時、しかけうつへし」と、手、足、身、眼、捧心の五つを見
極める目付を気さしの目付といい、相手のその五つに我が心を付け、仕掛け打てと述べ

ている。また、「氣さす目付を太刀にてうつ事あし。それを見つけ候は、その拍子に身をのせかけ、太刀をひかへてうつよし。」と、氣さしの目付に仕掛けた後、太刀で打つことは控え、相手の仕掛けに応じた拍子に我が身を乗せ、太刀が先行することなく身で打つことを説いている。

(三一) 前掲書(九)、二六〇頁。

(三二) 『月之抄』「大拍子・小拍子、小拍子大拍子之事」において、「小拍子ははやくこまかなる心を云」とある。浮き立ち、軽くはたらくとは小拍子に使う者と解釈して大過なからう。

(三三) 「大拍子・小拍子、小拍子・大拍子之事」には次のようにある。「敵こまかに切掛、拍子のとられざる所なり。是を大拍子に勝つなり。」ここで明らかなように、小拍子には大拍子で切り掛かる、則ち、相手の細かな拍子に合わせることなく大きく切り掛けることを善としている。

四節 「身」観

本節で明らかにすることは、身体運動として展開される兵法の身体性についてである。この身体性は自己の身体の働きと相手の身体の働きを見る二つからなる。前者は「五箇の身位」に代表される、己の身づくりである。柳生新陰流では、初学の段階においては据えられた木を打太刀に見立てて打ち込む「表木打ち」を行う。これは、当然のことながら対象物が不動であるために、自己の思い通りに打ち込むことができる。この段階では身づくりの土台となる體の養生が中心となる。太刀の持ち方、足の踏み方、太刀の振り方といった、基本を徹底的に修学することにより、身を固める。この段階を経ると、次は相手との截相のなかで己の身自体を掌握する必要性が生じる。相手の太刀の受け流し方、返し方といった技法がそれである。しかし、約束稽古であれば次に相手が打ち掛ける太刀を捌くことも容易ではあるが、尾張柳生の「間^ひ截^きり」稽古のように、次に相手が何処を打ち掛かるかわからないような形での稽古となると、相手の動きを見知り、相手の太刀筋を正確に掌握しなければ打たれる。つまり、相手の身体の動きを見極めることが兵法者の必須条件となる。これが後者の段階である。本節ではこの二つの視点より、柳生新陰流の身づくり^(一)について考察していく。

一 立相における身作り

『家伝書』では、身づくりについてそれ自体が抽出されて語られることは少なく、その多くは心持ちや心構えとの関連において取り上げられる。次の一文も、心を司る神との関連で足の踏みよう、身の処し方が述べられている。

足ぶみも身のあてがひも、神妙劍の座にはづれぬ様にすべし。立あはぬさきから、此心がけわするべからず。

身体の所作は、神妙劍の座、則ち我が神に外れることなく用いなければならない。立相以前にこのような心がけを忘れないこと、下作に心を置くことである。この一段からすると、身体は常に神妙劍の座の下に存在し、神を主宰としその制御の下に諸事の働きがなされる。このことは前節までの「神妙劍」「水月」で明らかにした通りであり、ここに神妙劍の座を上位、身体を下位とする重層的な構造が看取される。この下位に位置する己の身について

は、「心に身はしたがふ」あるいは「かねて心をやらねば、身がゆかぬ」程度の記述で、我が身の処し方、身の置き方を『家伝書』に求めることは難しいが、『家伝書』に併記されている「進履橋」にある「三学に就き、又五ヶの習」の「五箇の身位」は、己の身づくりについて詳細に記されており、自己の身体観を解明していく一つの手がかりとなる。「進履橋」にある「五ヶの習」^(二)には次のような五つの身構えについて記されている。

- 一 身を一重になすべき事
- 一 敵の拳を我肩にくらぶべき事
- 一 我拳を楯につくべき事
- 一 左の肱を延ばすべき事
- 一 さきの膝に身をもたせ、あとの膝をのばすべき事

我が身を一重にすること、相手の拳を我が肩に比べること、我が拳を楯にすること、太刀を持つ左の肱を伸ばすこと、前脚の膝に身を持たせ、後ろの脚の膝を伸ばすこと、以上五ヶ条は、次のように理解できる。第二条において、相手の拳と我が肩を比べる事とは当方の重心を低くし相手の拳の高さに肩を位置させることである。したがって、我が身はかなり低い姿勢を取る。同様に第五条の前足の膝に身を持たせ、後ろの脚の膝を伸ばすと、重心は自然に直立した位置よりもかなり前方となり、やはり低い姿勢を取ることになる。この五つのうち、一条の「身を一重になすべき事」にある、相手に正対せず肩を向け半身の状態（一重）で、三条の「我拳を楯につくべき事」ならびに四条の「左の肱を延ばすべき事」を同時に行うことは不可能となる^(三)。したがって、これらはそれぞれが独立した、五つの身づくりないし身構えの留意点を示したものといわざるを得ない。

ところで、三蔵はその著「昔飛衛といふ者あり」において、我が身の身づくりについて次のように述べている。

身づくりかたまらずは、定まりたる手をつかふ時はちかふへからず。習をすて、飛はね跳あかり、自身をせむとせは、身づくり皆みたれて、人にうたるへし。その身づくりよくかためむ事は、三学・九ヶなといへる数の太刀を、明暮初心に成てつかふへし。

(四)

習いを捨てて飛び跳ねたり、自己流になると、身づくりは皆乱れ、人に打たれてしまう。身づくりをよく固めるには、三学や九箇といった当流の表太刀^(五)を初心の心持ちで朝な夕なに稽古することである。このことは、型の稽古により身づくり、身構えといった身体性を向上させることを可能とすることを意味している。三蔵は『列子』第五^(六)を引用し^(七)、

射法を喩えにして身づくりの重要性をさらに説く。長きを厭わず、その引用箇所を示す。

昔飛衛といふ者あり。よく弓射る事を得たり。紀昌射を学びんとこふ時に、飛衛がいはく、汝射を学びんとおもはゞ先よく瞬をさる事をまなふへしよくしまなひえて後我にいふへしと也。

紀昌が此またゞきせさる事を二年学しかば、ましりへ錐をうてともましるかす。さて飛衛にかくといひければ、飛衛又いはく、物のいたりてちいさきをすく大に見る術を学ひて後我にいふへしとあれば、紀昌一つの虱を髪の毛にてくゞり、是を窓にかけて十日計見れば、かにのこごとく見ゆる。三年かゝる事をしければ、後虱車輪のこごとく見えたり。其外の物はいふにおよばず、大かたの物の小なるは丘や山などの様に紀昌か目には見えぬ。かくて此よしをいひければ、飛衛その時射法を教し程に、後窓にかけし虱のまむなか射切て残りは猶窓にかゝりて有しと云事あり。⁽¹⁾

ここに述べられる身づくりの要訣は、技芸の稽古精通には、何よりもまずその基礎となること、射でいえば瞬きをしないこと、遠方のちいさなものを大きくみることがその基礎で、これらの修練体得を経て初めて射技が教えられるということである⁽²⁾。但し、この最後の「かくて此よしをいひければ、飛衛その時射法を教し程に、後窓にかけし虱のまむなか射切て」云々とある、紀昌が己の身づくりが固まり大方の物が丘や山のように見えるようになった事を飛衛に伝えたところ、飛衛は紀昌に射法を教え、その結果、紀昌は窓に下げた虱の中心を射抜いたという一段は、原文である『列子』とは異なる解釈である。原文は次のようにある。

以観_二餘物_一、皆丘山也。乃以_二燕角之弧、朔蓬之箛_一射_レ之、貫_二虱之心_一、而懸不_レ絶。

以告_二飛衛_一。飛衛高蹈拊_レ膺曰、汝得_レ之矣。(以て餘物を観れば、皆丘山なり。乃ち燕角の弧、朔蓬の箛を以て之を射るに、虱の心を通き、而も懸絶たず。以て飛衛に告ぐ。

飛衛高蹈して膺を拊ちて曰く、汝之を得たりと。) ⁽¹⁾ () 内筆者

飛衛は紀昌の身づくりが固まった後にそれを見極めて射法を伝授したのではなく、身づくりがそのまま射法の窮極に通じていたとするのが原文の意であることに注意を要する。つまり、三蔵の原文では、身づくりを窮めた紀昌を飛衛が認め、そこで「その時射法を教し程に」とあるように、射の技法を伝授し、虱の中心を射抜いたとある。したがって、身づくりの完成→技法の伝授→窮極の技の発露、といった階梯をそこに見る。対して、『列子』では、身づくり自体に技法の修得も包摂されており、飛衛を待たずに紀昌は窮極の技を既に体得しそれを飛衛が認めた、という話の筋になっており、三蔵の解釈が『列子』に

忠実でないことは自明である。

冒頭で提示した「五ヶの習」は、この意味ではまさに「習」に入る前の身づくりを行う上での留意点を述べたものである。この五つの身の処し方を先ず徹底的に修得し、その上で「習」に入る。三厳が「身作りをよくかためむ事は、三学・九ヶなといへる数の太刀を、明暮初心に成てつかふへし」と述べていることから、三学、九箇といった型稽古による身づくりと、この「五ヶの習」は当然のことながら共通するといえる^(一)。

ところで、この五つの箇条にわたる身づくりは、宗矩の実践経験から導き出されたものといえるのであろうか。柳生宗厳以来の目録に目を通すと、以下のような目録に身づくりの五ヶ条を見出せる。

- ・天正八年（一五八〇）「位五大事」、宗厳から三好左衛門尉^(一)
- ・慶長六年（一六〇一）「新陰流兵法目録事」、宗厳から金春七郎^(一三)
- ・慶長八年（一六〇三）「新陰流截相口伝書事」、宗厳から柳生利厳^(一四)
- ・慶長九年（一六〇四）「新陰流截合大事」、宗厳筆^(一五)
- ・元和四年（一六一八）「見之巻」、宗矩から鍋島三平^(一六)

かみいずみひでつな

上泉 秀綱の目録にはかかる「習」は見られず、柳生宗厳以降の目録に見られることから、この「習」は宗厳の考案によるものと考え。この「習」の原初形態は、天正八年に宗厳が三好左衛門尉に宛てた「位五大事」にみる。そこには次のようにある^(一七)。

- 第一 敵拳に吾肩可_レ成_レ同事
- 第二 吾肩成_二氣一重身_一事
- 第三 こふしに身つれ、拳をさけさる事
- 第四 身のかゝり先なるひさに身をもたせさけさる事
- 第五 我か左のひちをかゝむ事不_レ可_レ有之事

ここでは、第一に対峙した相手の拳と我が肩の位置を同じにすること、第二に我が肩が「氣一重身」になること、第三に我が拳に身を連れて、その拳を下げないこと、第四に前の脚に身を掛け、我が身を下げないこと（膝に体重を掛け、身を沈にするものの、単に膝を屈折させ、身を掛けるのではなく、腰の入った状態で上体を維持した姿勢と解する）、第五に我が左腕を屈めないこと、とある。この「位五大事」に対して、慶長六年の金春七郎に宛てた「新陰流兵法目録事」の「身懸五箇事」^(一八)は次のようにある。

- 第一 身を一重になすへき事
- 第二 敵のこふしをわかかたにくらふへき事

第三 身を沈にしてわかこぶしをつけさる事

第四 身をかゝりつきのひさに身をもたせ、跡のゑひらをひらく事

第五 吾ひたりのひちをかしめさる事

先の「位五大事」と比べても明らかなように、第一と第二の順序が入れ替わり、さらに「気一重身」の表記が身となり、気が削除されている。第三は身を沈（重心を低くした状態）にして我が拳を相手に付けないという、当流でいう「沈なる身」構え^(一六)が説かれ、「こぶしに身つれ、拳をさげさる事」が改まる。第四は、身を相手に懸け次の膝（次に前に出る脚の膝）に身を持たせ、後ろのえびら（膝の裏）を開く（伸ばす）こととあり、「跡のゑひらをひらく事」の条件が新たに加わる。第五の「ひじをかしめさる」の「かしめ」は「枷」に通じ、拘束しない、束縛しない、自由にしておくことの意と考えられる。「ひちをかゝむ事不可有」とは厳密に言えば異なるが、両者には腕をある状態に保ち太刀振りを円滑に行うという意味では共通している。以上を整理すれば、「気一重身」という抽象的な表現が「身」と具体的になり、重心の低い甲冑の装着を想定した「沈なる身」構えを表白し、さらに操刀法に重要となる腕（肘）の使い方を言及したものと見える。

慶長八年、宗厳は尾張柳生三代柳生利厳^{やぎゅうとしとし}に宛てた「新陰流截相口伝書」のなかに「身懸五箇之大事」を掲げる。ここでは、慶長五年の「身懸五箇事」を基本的には踏襲している。

第一 身を一重に可成事

第二 敵のこぶし吾肩にくらぶべき事

第三 身を沈にして吾拳を楯にしてさげざる事

第四 身をかかりさきの膝に身をもたせ跡のえびらをひらく事

第五 左のひちをかがめざる

第三の「吾拳を楯にしてさげざる事」、第四の「さきの膝に」、第五の「かがめざる」が改められた点である。第三の「吾拳を楯にしてさげざる事」とは、己の拳を一つの楯とし、それに身を委ねる、そのために拳を下げずにある位置で保つことの意で、「身懸五箇事」のそれとは内容が異なる。

慶長九年の「新陰流截合大事」の「身懸五箇」に至っては、慶長八年の内容とほぼ同一といえる。

第一 身を一重になすへき事

第二 敵のこぶしわかかたにくらふる事

第三 身を沈にして、わかこぶしをさげさる事

第四 身をかかりさきのひさに身をもたせ、跡のゑびらを開事

第五 わかひたりのひちをかゝめさる事

以上、宗厳の目録に見る五ヶ条の身づくりについてまとめると、次のようなことがいえる。則ち、天正八年の「位五大事」と慶長六年の「身懸五箇事」は明らかに異なり、この過程において宗厳が新たに工夫、考案した身づくりの留意点が付加され、さらに条目の順序も入れ替えられた。そして「身懸五箇事」の一部をさらに修正し、五ヶ条の身づくりとして確立したのが「身懸五箇之大事」といる。慶長九年の「身懸五箇」が慶長八年のそれと同一とされるのは、この頃に宗厳の意とする身づくりが確定されたことを裏付ける。したがって、天正八年の「位五大事」は五ヶ条の身づくりの原初形態を示すもので慶長八年の「身懸五箇之大事」をもって確定されたとしなければならない^(一六)。

宗矩は宗厳から正伝を受けた形跡がみられない。したがって、宗厳のどの時期の身づくりの影響を受けたかは、彼の伝書や目録に見る身づくりを検討しなければ明らかにはならない。『家伝書』を著す以前に鍋島三平に宛てた「見之巻」には「五ヶ之身位之事」があり、そこには次のように記されている。

- 一 身を一重になすへき事
- 一 敵のこぶしを我肩にくらふる事
- 一 我こぶしを楯につく事
- 一 左の臂をのはす事
- 一 さきの膝に身をもたせて跡の膝をのはす事

この五ヶ条と宗厳の「身懸五箇之大事」とを比較すると、第四、第五の順序が入れ替わり、第三の「身を沈にして」の一文、並びに第四に見られた「えびら」が削除され、さらに第三に見られる「吾拳を楯にしてさげざる事」が「我こぶしを楯につく事」の表現に換えられている。第三の内容の変化は、宗厳の身づくりと比較する上では重要な意味を有する。宗厳の意とするところは「吾拳を楯にしてさげざる事」と、拳を楯にしてさらにその拳を下げないことであった。このうち、「楯」にするとしたのは慶長八年だけで、この第三条の趣意は一貫して拳を「下げない」ことにあった。また、慶長六年以来、この第三条には「身を沈にして」という、拳だけではなく身体の用い方も併記されていた。これらの変容は、「身懸五箇之大事」が介者剣術特有の「沈なる身」構えを基底とするが故と考えられる。宗矩の身づくりには介者的特徴を窺うことはできず、甲冑の装着から生じる身体の拘束は

解かれた感がある。拳を下げずに楯にするのであれば、腕（^{ひはく}臂膊）の自由は効かないし、ましてや重心の低い「沈なる身」では身体全体が拘束され、刀の自由な操作は叶わない。したがって、この第三条を通して介者剣術期から素肌剣術期への移行を確認することができる。但し、尾張柳生の柳生利厳が改変した「直立つる」身構え^(二〇)ほど自然体ではないといえる。

この「見之巻」にある「五ヶ之身位之事」は、寛永九年に著された『家伝書』に見られる「五ヶの習」と同一である。したがって、かかる宗矩の五ヶ条の身づくりは、元和四年の「見之巻」を以て完成を見たといえる。また、慶長八年の宗厳の「身懸五箇之大事」を基本的には踏襲しているが、身づくりは宗厳の頃の介者剣術特有の「沈なる身」構えのような重心の低い構えを強調することなく、自然体の構えに近づいたことがわかる。これは、「見之巻」を著した時代背景に由来するもので、実戦から遠ざかった泰平の世においては、従来甲冑を装着した状態を想定した構えの必要性が薄れたこと、ないし鉄砲の伝来により戦の方法が変容し、刀を介した截相の方法も変容せざるを得ない状況に追い込まれたことなどの、社会的な状況を遠因として上げることができる。

二 相手の身による意図の把握

「活人剣 下」には、我が身手足を自己の内的な働きとして見る「我身のはたらき」と、対峙する相手の把握、対他的な関係から相手の働きを窺う「敵のはたらきを見る」の二つの視点が上げられている。本項では、後者の截相の場での相手の身の働きを通しての把握について考察をすすめる。

『月之抄』「三見之事」には、相手の状態を認知するための視点として「亡父之目録にはみやう也。太刀さき、こふし、身也と書せるあり」^(二一)とある。相手の太刀先、拳、身の三様を認知することは、まさに対峙した相手の様態を掌握することに他ならない。そこで、この三つを具体的に見ていくことにする。宗矩は、対峙した相手の太刀先の分類を通して、その構えに対する対処の仕方を次のように説く。

- 一 太刀さき、てきのうしろへならば、上・中・下ともに相かまへよし。うたせてしかけう一つを勝へし。
- 一 太刀さきわが方へむきてあらは、同上・中・下ともにつけてうつにしたかふへし。

一 てきの太刀さき序あらは、調子にのりてもよし。つけ同前にしかくるなり。是を三箇のしかけの習とはいふなり。(二二)

太刀先が後ろに向くか、我が方に向くか、序の働きがあるか、この三つの分類によって相手を識別する。後ろに向く構えには、撥草、^{はっそう}車、^{しゃ}雷刀^{らいとう}(二三)等がある。これらの構えに共通することは、「打つ」ないし「切る」動作に至る前段階に「振り」の動作が入らず、一拍子で切り掛けることを可能とする。例えば第二条の我が方に太刀先が向いた中段の構えの場合、突き掛ける動作以外では一旦、太刀先を上部ないし左右、あるいは下部に移動させ、そこから部位に向かって切り掛けるといった、移動(振り)→切り掛けの二拍子の構図をみる。しかし、「太刀さきが後ろを向く」構えでは、その構え自体が「切り掛け」の呈をなし、既に切る(打つ)動作の一部がそこに内在されている。したがって、部位までは「切り掛け」だけの一拍子で掛かることを可能とする。このような構えに対しては「相かまへよし」と、相手と同様の構えが有効であると述べている。そして「うたせてしかけうつ一つを勝つへし」と、相手に先ず打たせ、そこに仕掛けて打つことを説く。これは「切り掛け」一つの調子に対しては、当方も相手と同じ調子を取ることで相手の調子に合わせ、合わせることで相手の打ちを引き出し、引き出して打たせた所をすかさず仕掛け打つ。若干の時間差を利用した遅れ拍子に仕掛け、一調子に勝つことが説かれる(二四)。

第二条は『家伝書』の「敵のかまへ、太刀先、我方へむかはば、あぐる所につけてうつべし」と同意である。『家伝書』では唯一、この太刀先が我が方へ向く構えに対する対処法が取り上げられている。この場合の構えには、中段、青眼、^{じょうかくせい}城郭勢(二五)等がある。これらの構えは、切り掛けるための準備段階として、太刀を上下ないし左右に一旦、移動しなければならない。このような構えの特徴を上手に利用したのがこの対処法である。則ち、その太刀の移動に合わせて我が拍子、調子も合わせる、それにより「つけて」打つことを可能とする。当方が攻めていけば、切り掛けるために必ず太刀が動き働く。そこを見極めれば、我が太刀を相手の動きに合わせて付けることも可能となり、打突することも可能となる。

第三条の「序の働き」とは、相手の構えた太刀先が動き働く状態を指し、このような状態を「序の截相」と称している(二六)。相手の隙を窺う、あるいは相手の拍子に合わせるために太刀先を働かす。したがって、「切り掛け」の前段階ないし導入的な働きをする。このような働きを有する者に対しては「調子にのりてもよし。つけ同前にしかくるなり」と説く。三敵の「(拍子を持って動くならば)其の動きの拍子をうけ、かけ、あげさげ二つに乗て、勝心持を思ふべし」(二七)は、この宗矩の言を解説したものである。相手の太刀先の働き(拍子、

調子)にしたがって当方も同様の働きを仕掛け^(二九)、相手の太刀先の上下の拍子(調子)の動きを認知し、相手が太刀先を下げたら次に上がる所に付けて打つ、上げたら次に下がる所に付けて打つといった、次の動きを予め読み取る。したがって、先の「調子にのる」とは相手の働きに乗じること、「同前」とは相手同様の調子(拍子)を取ることを意味する。同じ調子(拍子)を取るといった「仕掛け」を施すことにより主導権を我がものとし、相手の太刀先の動きを掌握し、その働きに付けて当方の太刀を打ち込むことになる。

以上の三つは、対峙した際の相手の身体的状態を、構えた太刀先の向きによって見分けるもので、宗矩は『新陰流兵法心持』においてこの三つを「三箇のしかけ」^(三〇)と称している^(三〇)。

相手の様態の把握の二つめは「拳」であった。宗矩はこの拳の動きを見る習いを「手字種利剣」呼び、当流の目付の極まりとし、この拳の動きの有無を見極めることの重要性を説いていた。詳細は一節で述べたので、ここでは省略する。

三つめは「身」の把握であった。『月之抄』「真之捧心之事」には、対峙した相手の身の把握を、「捧心(心の発する所)」の習いと共に次のように述べている。

五体の内にて、動きはたらきのなきさきに、敵の心のはつする所を、みつくる事、捧心の真之位なり。まつまつ四所の専に可懸心、敵の眼と、足と身の内と、一尺二寸と此四所にて知るもの也。^(三一)

ここにある一尺二寸とは、後述の下膊(肘より手首までの間)を指す。したがって、対峙した相手の眼、足、身の内、下膊の四つを以て相手の心の発する動きを見極める。このうち、「身の内」とは全身の柔らかさ、堅さ、恐怖心の有無、さらには相手の気が上昇しているのか、丹田に納まっているのかなど、印象として把握されるものを指す。この全体(全身)的な把握の下に、眼、足、下膊の動きの察知があると考えられ、個々の部位より上位にあるとみて間違いない。この「身の内」は次節で論究する「真の捧心」と同義と解釈できるため、ここでは敢えて取り上げない。

先ず下膊の動きを教示したものについて見る。「搦之目付^{からめのめつけ}」は、相手が上段に構えた場合にその両の肘の動き、動きを見る目付である。

父(宗矩)云、上段の太刀によし。両のひじなり。其うこきうたんとすればよき処へゆく也。ひしより早くうごくにより専とする也。^(三二)

上段に構えそこから打ち掛かろうとすると、先ず肘が最初に動く。その肘の動きに目付を施し、相手の打ちの動き動きをその肘の動きによって把握することが求められる^(三三)。同様

に「一尺八寸之目付」は、相手が片手太刀（片手で太刀を操作する）ないし太刀が身から離れた構えをする者に対して有効とされる。

父云、片手太刀、身をはなしたる構、何も手利劍よりかみ糸一尺八寸のうこきの所を専とする、これは極るなり。……一尺八寸とは、かたさきよりこふしまて、一尺八寸なり。^(三四)

「身をはなしたる構え」とは、尾張柳生では「三見之事」で分類される「太刀先が後ろを向いた構え」である^(三五)。片手太刀ないし太刀先が後ろへ向いた構えの者に対しては手利劍（拳）より上へ一尺八寸までの動き、則ち拳から肩先までの臂膊の動きに目付をする。先に述べた上段の構えも、この太刀先が後ろへ向く構えに属するので、肘の動きに目付をすることがやはり重要となる。以上の「習」は、太刀先がある特定の向きをなす者に対する把握であるが、構えを限定せず普遍的に説かれた「習」も見られる。「真之捧心之事付り一尺二寸」がそれである。

老父云、むかしはうての、ひちのかゞみめより、こふしまてを一尺二寸に定め、此間の捧心をみんと思へは、みよき心持也。^(三六)

肘の屈み目より拳までの下膊^{かはく}を一尺二寸と定め、この間の捧心を見極める。捧心とは心の発する所であるから、下膊から相手の未然の動きを察知し、心の原初を見取ることになる。この「習」に連動して、「捧心之事」には次のような一文が見られる。

切らんと思ふ心出れば、太刀のつかをにぎるもの也。にぎればうでの筋はる也。はる所をみよ也。此所みへがたきもの也。^(三七)

切ろうとする心が生じると、その心が太刀を握る拳に至り、拳は太刀の柄を握る。拳が柄を握れば臂膊の筋が緊張し、張る。その張る所は見え難いところではあるが、その見え難いところを見極める。僅かな動きから全体の働きを読みとるところに、この「習」の特徴を看取する。

次に相手の眼の働きについて見る。この働きについては、「二目遣の事」が詳しい。

待なる敵に、様々表裏をしかけて、敵のはたらきを見るに、みる様にして見ず、見ぬやうにして見て、間々^{あいだあいだ}に油断なく、一所に目をくかず、目をうつしてちやくへと見る也。

待に構えた相手に対して、様々な表裏を仕掛けて働きを窺う。見るようにして見ず、見ないようにして見て、その間々に油断無く、一所に目を置かず、目を移してしっかりと認知する。ここでは、対他的な眼法ではなく己の目付けの仕方として読みとれるが、この「習」

には対他的な目付も包含されている。『月之抄』「二目遣之事」にある次の一段でそれは明らかとなる。

父（宗矩）云、敵の太刀色なきといへとも、ふかふか仕掛時は敵の目つかつと云事なし。目之付処へくるものなり。太刀につくか、我こふしをみるか、夫に心を付す、うかりとして居るものあり。其様子をみ、夫に随い可勝也。^(三八)

相手の太刀に色が見えない場合でも、深く仕掛ければ自ずと相手は反応し、次に切り掛けようとする部位に目を移す。それは我が太刀であつたり拳であつたりし、うっかりとして一所に目を付けない者もいる。何れにしろ相手の目の様子をよく窺い、その目付にしたがって相手の働きを察知することを説く。「太刀色なき」という条件が付随しているものの、相手の眼の動きを見知り、その動きが留まり居着いたところに切り掛けるため、そこを切らせて「後の先」で勝ちを得る。眼の動きは即、心の動きとなる。眼の動きによって相手の心内を窺うとするのがこの「習」の主意である。

最後に相手の足の働きについて見る。『新陰流兵法心持』には足の踏みようも身と同様であるとして、次のように述べられている。

人の身なりも立あかりてい三つなり。左をさきか、右をさきか、むかふへむくか、是なり。足のふみやうも身につくものなれば、同事也。^(三九)

足の踏み様を、身の向きと同様に左を向くか、右を向くか、向かうへ向くか（我が方に向いているか）の三つで捉える。これは足の踏みようも身の向きにしたがい、身の方向性に連れることに起因する。尚、足の踏み方に関する「習」はこの一条目だけであり、他は見当たらない。「活人剣 下」には「歩みの事」の条目が設けられ、足捌き（歩み）は日常の歩みの如く、姿も心も動転しない歩みを善とするとあるが、これは己の歩み方ないし歩みの心得を説いたもので、対他的な場での足遣いを説いたものとはみなされない^(四〇)。

以上、対峙した時の相手の身体の把握を、「三見の事」に展開された太刀先の向き、拳、身の三つより明らかにした。この過程で、三つはさらに複合的に展開した。太刀先の向きはその方向性により三つに分かれ、その三つに対してその構えの特徴を踏まえた上での仕掛け（三箇のしかけ）も三様あった。拳の働きは「手字種利剣」に代表され、拳の見え隠れ（有無の調子）によってその打つ契機が三つ（有も有、有も無、無も有）あり、それを見極めることが説かれた。身の働きは「真之捧心之事」に敵の足、眼、身の内、一尺二寸（下膊）の四つ通して、心の発する所を見極めることにある。このうち、臂膊の働きは部位も寸単位で表され、また描写も他の眼の動き、足の踏み様よりも詳細である。これは、

相対する相手の身の把握は、太刀を握った臂膊（腕）の働きに集約されることを意味している。臂膊の動きの把握と下膊の筋の動きより、未然の動きを察知する目付は、相手の身の動きを事前に掌握することを可能とする。また、上体や下肢の働きに言及せず臂膊の働きに終始するのは、剣術という刀を媒介とした武術であるため、刀を操作する腕部の動きが重要となるが故と考える。「五観一見」において、一見として見出すのは相手の拳であるところの「種利剣」であった。拳もまた腕部の延長にあり、動き、働きの重要視される。かかる臂膊ないし拳の動き、働きのに相手の身体性を窺おうとするのも、心身の未然の動きがそこに表れるが故であり、宗矩が経験的にそれを認知していたからといえよう。

注

(一)『家伝書』に記載されている身づくりは極めて限られている。したがって、柳生新陰流の身体観を明確にするには三蔵の『月之抄』等、他の兵法書を基としなければならない。

(二)「殺人刀 上」にもこの「五ヶの習」は「五ヶ条」として記載されている。

- 一 拳を楯にする事
- 一 身をひとへになす事
- 一 敵の拳を我肩にくらぶる事
- 一 あとの足をひらく心持の事
- 一 かまへはいづれも相がまへの事

「進履橋」の「五ヶの習」と比較すると、四条までは同様、あるいはその一部を記したもので、五条は共通しない。「五ヶの習」は身づくりを説く習いであるが、この「五ヶ条」の第五条は、相手が中段であれば当方も中段の構えを善しとする「相構え」を唱道したもので、本来の身づくりの意味をなしていない。『家伝書』のなかで異なる二つの「習」が存在する理由としては、「進履橋」と「殺人刀 上」「活人剣 下」が時を換えて執筆されたか、別の意図を以て認められたかによると考えられるが、現段階では判断がつかない。

(三) 机上の空論でしかないが、相手に対して左手の片手太刀にして半身の姿勢を取り、左手の肱を伸ばし、相手にその拳を向ければ、この一、三、四条の条件を同時に克服する。しかし、この「習」がこのような身づくりを希求していたとは到底考えられない。

(四) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、九八頁。

(五) 柳生新陰流では、型目録の巻頭に記される「三学」「九箇」を「表太刀」と称し、初學者はこの表太刀より修学する。但し、尾張柳生兵法補佐家の長岡房成が著した『刀金録・勢法篇』（流祖上泉秀綱以来の型を集大成した書）は「燕飛」の型から解説がなされていることから、介者剣術期（上泉秀綱、柳生宗厳の時期）は「燕飛」の型を表太刀にしていた可能性がある。

(六) 『列子』の原文は次の通り。（小林信明『列子』上、新釈漢文体系二二、明治書院、一九九二年、二五二～二五三頁）

甘蠅、古之善射者。彀_レ弓而獸伏鳥下。弟子、名飛衛、学_二射於甘蠅_一、而巧過_二其師_一。紀昌者、又学_二射於飛衛_一。飛衛曰、爾先学_レ不_レ瞬。而後可_レ言_レ射矣。紀昌歸偃_二臥其妻之機下_一、以_レ目承_二牽挺_一。二年之後、雖_二錐末倒_レ皆而不瞬也。以告_二飛衛_一。

飛衛曰、未也。亞学_レ視而後可。視_レ小如_レ鰲懸_二虱於牖_一、南面而望_レ之。旬日之間浸大也。三年之後、如_二車輪_一焉。以觀_二餘物_一、皆丘山也。乃以_二燕角之弧、朔蓬之箛_一射_レ之、貫_二虱之心、而懸不_レ絶。以告_二飛衛_一。飛衛高蹈拊_レ膺曰、汝得_レ之矣。

(七) 李呈芬が著した『射経』「第八」にも『列子』は引用されている。したがって、三蔵は『射経』から引用した可能性も否定はできないが、「昔飛衛といふ者あり」に見られる引用の仕方から判断して『射経』ではないと考える。尚、『射経』の原文は次の通り。（濱口富士雄『射教』、明德出版社、一九九五年、一四二頁）

昔、飛衛教_二紀昌射_一、以_レ鰲懸_レ虱、著_レ牖望_レ之。三年若_レ輪。貫_二虱心_一、而懸不_レ絶。蓋視_レ小如_レ大。学_レ不_レ瞬、而後能。此射家第一義也。

(八) 前掲書（四）、九七頁。

(九) 高橋進『柳生新陰流伝書の思想体系（第一部）』、筑波大学哲学思想論集第十五号（平成元年度）、一九九〇年、一六頁参照。

(十) 前掲書（六）、二五三頁。

(一一) 実際に柳生新陰流の勢法^{かた}を打つ立場から言及すれば、この「五ヶの習」は、古式の「三学」の型の五本の太刀のそれぞれの身づくりの特徴を表しているものとする。一本目「一刀兩段」は身を一重にした車の構えから始まる。二本目「斬釘截鉄」は相中段で互いに重心を低くして構える。三本目「半開半向」は斜に構える青眼で、相手が拳を切り掛ける瞬間まで構えを楯にする。四本目「右旋左転」は、青眼の構えで序の截相をする。両の腕の使い方が重要となる。五本目「長短一味」は、左肩を前にした状態で

半身にし、逆の車に構える。重心は前にある左足に置く。「五ヶの習」のそれぞれが、各太刀のなかに包摂されているように思う。

(一二) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一七九頁。

(一三) 同上書、一八四～一八五頁。

(一四) 柳生巖長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年、二八六頁。

(一五) 前掲書(一二)、二二九頁。

(一六) 同上書、二二二～二二三頁。

(一七) 今村嘉雄他編『日本武道体系第一巻』(同朋社出版、一九八二年)四〇頁には慶長六年の同書の「身懸五箇事」が次のように掲げられている。

第一 身を一重になすべき事

第二 敵のこぶしわがかたにくらぶべき事

第三 身を沈にしてわがこぶしをさげざる事

第四 身をかゝりさきのひざのゑびらをひらく事

第五 吾ひだりのひちをかゞめざる事

第三の「さげざる」、第四の「さきのひざのゑびらをひらく」、第五の「かゞめざる」は、『史料新陰流』上巻ではそれぞれ、「つけさる」「つきのひさに身をもたせ、跡のゑびらをひらく」「かしめさる」となっている。両書が用いた原文は宝山寺所蔵のもので、同一文を解説したものであることは明らかである。この両の差異は、内容を詳細に検討する上では単なる誤記としては済まされない。筆者は、特に第四の「つきのひさに身をもたせ」の「身をもたせ」が『日本武道体系第一巻』では欠落していることを重視し、『史料新陰流』上巻のほうがより忠実に読解されたものと判断し、本項では『史料柳生新陰流』上巻のほうを採用した。

(一八) 尾張柳生では、上泉秀綱、宗巖の頃の介者剣術期の太刀構えを「沈なる身構え」と称している。これは甲冑の装着を想定した構えで、重心が低く身を沈めた身構えをとるところから呼称されている。尚、柳生利巖、巖包父子によって改変された、甲冑を取り去った自然体を基底とする構えを「直立つる身構え」と呼称し、「沈なる身構え」と対比して用いられている。

(一九) 但し、この「身懸五箇之大事」を継承した利巖は、慶安二年(一六四九)に著した『始終不捨書』(柳生延春『柳生新陰流道眼』、島津書房、一九九六年、巻頭資料)の「十問十答之事」において、「身之懸五箇を昔の教の如く前にて作るは悪し。身堅まりつ

まる故也。今は前を豊にして敵に逢て勝口の時五箇の心持好」と、前の膝に身を掛けて作る「沈なる身構え」を諫め、敵に則した勝口を希求するとき、「五箇」の心持がよいとして、宗敵の「身懸五箇之大事」の身づくりを否定している。

(二〇) 剣術での自然体とは、その時代によって捉え方、解釈の仕方が異なる。例えば、甲冑を身に纏っていた介者剣術期においては、重心が低く、所謂「沈なる身」構えが自然な体作りとして一般化され、認知されていた。ただし、柳生新陰流では時代の推移に関係なく、日常の歩行でとる姿勢を基底にした構えをあくまでも自然体としており、「沈なる身」構えは時代に即応した変勢（基となるものから派生したもの）として捉えられている。

(二一) 前掲書（四）、一八頁。

(二二) 前掲書（一二）、二六七頁。

(二三) 中段とは相手に正対して切っ先を真っ直ぐ向けた状態の構え、青眼は身を斜になし、刃部の物打ち（切っ先から三寸程の所）から相手を窺う状態の構え、城郭勢には順逆の二通りの構えがあり、順は刃部を天に向け切っ先をやや下げ身を前足に掛けた状態をなし、逆は左足を前にやや斜に構え、両腕を正中線の前で交差させ、太刀を楯にした状態となる。

(二四) 尾張柳生では、相手との調子を合わせ、一調子に勝つことを「合撃打ち」と称している。この「合撃打ち」は尾張柳生三代目柳生利厳、四代目厳包父子によって考案されたものである。

(二五) 撥草とは、頭部の横に太刀の柄中を位置させ、後方に切っ先を向けた状態の構えをいう。柳生新陰流の撥草の構えは、現代剣道形のそれより臂をゆったりとさせ、脇の下もゆとりを持たせた状態で構える。車は、脇構えのこと。但し腕を交差させた「逆の車」もある。柄中は正中線上に位置し、切っ先は後方を向く。完全な半身の状態となり、肩先から相手を窺う。雷刀とは上段の構えのこと。この構えも現代剣道形の上段より大きく構える。切っ先は天よりやや後方を向き、左右に偏ることはない。

(二六) 「太刀さきうごきはたらるか。是を序截合相といふ」とある。（前掲書（一二）、六六頁）

(二七) 前掲書（四）、一八頁、「三箇之事」。

(二八) 相手の調子（拍子）に合わせて拍子を取ることは、当方に主導権があり、それはまさに相手に対する「仕掛け」として認識できる。ここに、客観的には同じ行為に映る

が実の所に差異が生じる所以と考える。

(二九)『月之抄』『武藏野』では「三箇之事」と、『玉成集』『拙聞集』では「三ヶ三見」とある。『月之抄』「三見之事」には「老父（宗矩）云、太刀さき三つ見やうあり。構をみる也。敵の太刀さき前にあるか、後にあるか、動か、三つをみ分る心持也」とあり、「三箇之事」には「敵の太さきむきよふ、三見とみて、其三見に仕掛、三箇也」とある。この条目からすると、太刀先を三つに見分ける「習」を「三見之事」、その「三見之事」に従って仕掛けることを「三箇之事」と区別していることが窺える。『玉成集』ないし『拙聞集』にある「三ヶ三見」は両の「習」を合わせたものというよりも、『月之抄』でいう「三箇之事」に通ずる。また、宗矩が『新陰流兵法心持』で述べた「三箇のしかけ」も「三箇之事」を意味する。

(三〇) 宗矩は『新陰流兵法心持』のなかで、「三箇のしかけ当流の習あり」として次の一六の「習」を上げている（前掲書（一二）、二六七頁）。目付（二星・嶺谷・遠山）、両三寸の事、五箇の身の事、色に付色にしたかふ事、三尺のつもりの事、大曲二目つかひの事、小太刀一尺五寸はつしの事、三調子の事、大拍子の小拍子の事、遠近の事、上段にはからみ、車にはわけめ、しょうがの事、せんたんの事、太刀つれの事、懸待有の事。

(三一) 前掲書（四）、四二頁。

(三二) 同上書、二六頁。

(三三) 太刀先が後ろへ向いた^{しゃ}車の構えに対しては「分目之目付」という「習」がある。ここには、「父（宗矩）云、両のこふしの間つか也。車の太刀、自然かたてにて打出す其時、みはずさゝるゆゑに是を用也。」と、両の拳の間の柄（柄中）に目付をしておけば、左右の片手太刀にて打ち掛かってきてもその太刀を身外すことはない、則ち右手片手打ちでも、左片手打ちでも柄中は同じように動き働く故に、この一点を押さえておけば両拳の動き、働きが掌握できると説かれている。柄中は身体ではないが、身体の一部の動きとしてここでは捉えられている。

(三四) 前掲書（四）、四八頁。

(三五) 柳生延春『柳生新陰流道眼』、島津書房、一九九六年、二八頁には、『新陰流口伝書事』にある「三箇大事」の「身離かまへの事」の解説で、「敵の後方へ向いているとき一これを「身を離れる構」という一に対しては……」とある。

(三六) 同上書、四一～四二頁。

(三七) 同上書、四〇頁。

(三八) 同上書、二一頁。

(二九)、前掲書(一二)、二六六頁。

(四〇) 原文は次の通り。「歩みは、早きもあしく、遅きもあしく。常のごとくするすると何となき歩みよし。過ぎたるも及ばざるもあしく、中をとる也。早きは、おどろきふためく故也。おそきは、臆して敵をおそるゝ故也。一切どうてんせぬ位也。」尚、同条目の後半部は、「どうてんせぬ位」について説かれたもので、「目まちするは常の心なり。目まちするは動転するにてはなし。又かさねて二度三度うちかけておどろかすに、そつ共目まちせぬは動転したる物なり。めまちせらるゝをこらへて、せまひせまひとおもふてせぬは、したよりは殊の外心うごく也。不動心と云うは、常のごとくにして、目のあたりへ物がくれば、何となく目はぢする也。是がどうてんせぬ位也。只常の心をうしなはぬ心持がせんなり。」と、物を目の前にして瞬きをすることが常の心であり、物が来ても瞬きしないのは道理に合わず、常の心ではなく、心が動いた状態と戒め、只常の心を失わないようにする心持が肝要と説かれている。

四節 捧心への階梯

前節では、截相の場で対峙した相手の心を、相手の臂膊ないし拳から読みとることの重要性を明らかにした。これを柳生新陰流では「捧心」と呼び、心の発する所とした。また、臂膊・、に限らず五体の様態から心の発する原初を見取ることを「真の捧心」と称していたことも明らかとなった。このような「捧心」ないし「真の捧心」の把握により、截相の場で相手を認知することは己の内省に通じ、他者の存在を前提とした自己の確立を促すことにも通ずる。本稿では、このような截相の場での相手の認知と、相手の存在から得る情報を受容し、それを己の活路として確立していく兵法理論、則ち前節での相手の身による意図の把握を受けて、さらに相手の身の働きから心をも把握するための筋道を明らかにしていく。

ところで、柳生三厳『月之抄』には、この截相の場における相手の心の把握の仕方には段階があるとある。つまり、これは「捧心」に至る階梯であり、どのような階梯を経て心を把握していくのか、興味のあるところである。察するに、この階梯は相手の動き、働きにしたがった心の把握でもあり、またその心を窺うところの己の身づくりでもある。截相の場という実践のなかで、相手の心を対他的にどのように捉えていくか、心の発する階梯を具体的に検討していきたい。尚、この心の階梯は以下の項の順序に対応していることを予め断っておく。

一 一 去

「五観一見」では、種利剣を一見とし、残りの水月、神妙剣、手足の動き、病気を心によって観ずる、観の目付にて見出すとあった。したがって、本節の対象となる病気も、基本的には心（観の目付）によって掌握される。前章の「殺人刀 上」で明らかにした病とは、次のように定義されていた。

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なり。病をさらんと一筋におもひかたまりたるも病也。何事も心の一すぢ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。 下線筆者

「何事も心の一すぢにとゞま」ることを病と定義付けしている。この一段は、「殺人刀 上」に見られる「凡そ病とは、心のとゞまるを云ふ也。仏法に、是を着とて、以ての外きらふ也」とある一文の意味に近い。心が膠着し留まる状態が病である。下線を付した「勝とうと一筋に思うこと」「兵法を使おうと一筋に思うこと」「習いの丈を出そうと一筋に思うこと」「掛かろうと一筋に思うこと」「待とうとばかり思うこと」「病を去ろうと一筋に思い固まること」といった、勝負における自己の内面的執着を病とし、これを克服することが心を自由にすることであり、それがまさに「道者」の心持ちとする。則ち、自己の心のあり方に主眼があり、心をどのように調整するかが第一義であった。これが「活人剣 下」に至ると、他者との対峙という限定された場での自己の心のあり方が問われ、その場において生じる病の克服が要求される。この病は次のような観点より捉えられる。

心が一所に着しとゞまれば、見る所を見はづし、おもひのほかにも負を取也。

「心が一所に着しとゞまれば」とは、前述の如く「病が生じれば」の意である。したがってこの一文は、病が生じれば見るところを見外し、当然の勝ちを失うことになる。心に病が生ずると截相の場において見外してはならないところを見外すことになる、の意味となる。換言すれば、截相の場において生じる病は、他者の様態を認知する自己の対他的な目付を狂わせ、それは自己の生死をも揺るがす大事となる。このような状況下における病の克服が「一去^{いっきよ}」である。宗矩は一去について次のように述べる。

一去と云心は、数々を一つにさると云心なり。数々とは、病の数々也。病とは、心の病也。心にある程の病の数々を一つにして、はらりと去る也。

心に生じた病の数々⁽¹⁾を一つにしてはらりと去る心持ちを「一去」と称す。「はらりと去る」とは、心が固着した状態を払拭することである。これは一太刀打つとそこに心が固着し、残る。すると二の太刀、三の太刀が疎かになり、逆に相手に打たれる。打ったところに心を付けず、付いたら直ぐに振り払う、これは太刀への心の居着きを戒めた「心をかへす事」⁽²⁾にも見られた。宗矩は続ける。

数々の病を一去して、唯一〈たゞひとつ〉を見はづさぬ様にと也。さて唯一とは、空を云也。

心に生じる病の数々を一去して、そして「唯一」見外してはならないところが「空」である。これは、前述の「心が一所に着しとゞまれば、見る所を見はづし、思ひの外にも負を取る也」に通ずる。則ち、截相の場で心が膠着した状態（病）になると、本来見なければな

らない所を見外すために負けを取る。この本来見外してはならない「唯一」を「空」と称す。

以上を総括すると、一去とは、截相の場において生ずる心の膠着した状態を払拭すること、心の居着いた状態を一つにまとめて払拭することである。心が固着した状態は何らかの形で外に表れる。対峙した相手の一去を見るのであれば、現象として表れた行為のなかからそれを窺うことになる。先の「心をかへす事」においても、一太刀打った所に心を残さないようにすることが説かれた。心が固着した状態にあれば、身体はその心に制御されるために、構えや、身なりにその影響は当然表れる。その現象として表れた形のなかから相手の心の状態を見ることが、対他的な見地で「一去」となる。さて、自己の内面的な一去は、病を払拭した後に唯一空を見外さないようにする⁽²³⁾。心が空の一点に集約されるとするこの立場は、病の克服の後重の階梯に見られた、拘束されない心の状態、その心自体が主体性を有すとする「放心心を具す」の境位とは異なる。この差異は実戦を背景にしているか否かという点において生じると考えられ、「病を一去して、唯一を見はづさぬ」とする心法論は、まさに兵法という実戦の場での心のあり方を説いたものといえよう。

尚、『月之抄』の「一に去る事」の条目には、「三つの病を去て、手利劍一つにせよと云こと也」⁽²⁴⁾とある。この「手利劍一つになること」とは、その一点に目付をすることで、前述の「空」を見外さないようにすること、則ち、実戦において数々の病を払拭して唯一観る空とは、種利劍の動き、働きを意味することになる。したがって、空の心持ちを明らかにするには、この種利劍への目付を念頭に入れておく必要がある。

二 空の心持

数々の病を払い去り、空（唯一）を見外さないようにすることが一去であることが明らかになったことを受け、ここではこの空について検討する。宗矩は空について次のように述べる。

心はかたちなき事は、虚空のごとくなれ共、一心は此身の主人にて、よろづのわざをする事皆心にあり。其心うごきてはたらく事、心のする所也。心のうごかぬは空也。

空のうごくは心なり。空がうごひて、心となりて手足へはたらく也。

宗矩はこの前段において「空に虚空と真空との差別あり」とし、「虚空とはいつはりむなし

き空にて、何もなき事のたとへに引く也。真空とは、真実の空也。即ち心空也」と、空には虚空と真空があり、虚空は偽り虚しい空、真空とは真実の空、心の空の意としている。これを踏まえた上でこの一段を見ると、この場合の空とは、宗矩の説く神ないし太極としての理と軌を一にすることがわかる。この空が妙として心を働かす、神妙の関係である。「心のうごかぬ」状態とは形而上の真理を意味し、真空、真実の空、心空に通ずる。「空が動いて心となりて手足へはたらく」とは、神である空（真空）が心を動かし、さらにその心が手足を働かすことになり、厳密に言えば空と心とは区別される^(五)。

空とはかくしこと葉也。秘伝すべし。空とは、敵の心を云也。心は、かたちもなく色もなくして、空なる故也。空唯一^{ただひとつ}を見るとは、敵の心を見よと云義也。

「空唯一を見る」とは、「敵の心を見よ」という義とある。つまり、一去して唯一見定めるもの、それは対峙した相手の心、この場合は相手の神ということになる。しかし、この空の心持ちは安易に見れるものではない。そこで工夫が必要となる。一つは潜在的に備わる心を見極めることである。

上段の太刀いつれも身おはなれたる構、あぐる事ならざれば、をろす一つ也。をろす所はみへにくきもの也。是に付みへぬさき、あらはれざるさきを心に付る事専一なり。心に宜也。空はみへぬ所なり。工夫心持専也。^(六)

前項で述べたように、上段のような太刀が身から離れた構えでは、構え自体に準備動作としての機能が含まれ、一拍子に「切り掛ける」ことを可能とする。宗矩のいう「あぐる事ならざれば、をろす一つ」はこの意味である。したがって、このような構えで太刀が動く時は、則ち切り掛かる時と一である。かかる構えから放たれる太刀は、その拍子を見切ることは非常に困難である。その拍子が「見えぬさき、あらはれざるさきに心を付る」ことにより対処する、則ち相手の動きが視覚的に映る以前に心を付ける、動く寸前の未だ動かざる所を打つよう心掛ける。このことにより、見え難い所（空）を見極められるようになる。同様のことは『月之抄』『空之拍子之事』にも窺える。

父云、中段下段の太刀あがらされは切事なし。さるにより、あがる所へ拍子を用る也。^(七)中段、下段のように、切り掛ける際には一旦、太刀を移動しなければならない構えでは、その切り掛けの準備動作としての太刀の移動（上げ下げ）に拍子を合わせ、そこを捕らえる。「あがらされは切事なし」とは、まさにこのような構えの特性を見抜いた表現である。

みへぬ所をたとへし空也。目付仕懸、諸事万事動き、はた（ら）き出ざるまえ、無き所に心を付よ、心をさして空としれ、無事なる所を空と知れ、あらはれたる所は空の

すへなり。⁽¹⁸⁾

視覚に映らぬ所を空に喩え、種々の働きの生じる以前の動き、働きの未だ無い所に心を付ける。これは切り掛かる太刀の前の状態や、切り掛けるために太刀を移動する所である。その未然の動き、働きの空とされる。したがって、現象として表れた所は空の末となる。以上からすると、構えに潜在的に包摂される未発の機を見極めることにより、空を窺い知り、未然の動きに付けて打ち掛かることが第一の工夫といえる。

第二の工夫は、相手に能動的に仕掛けることにより、相手の空を引き出すことである。

父云、空の習は敵の動初る心持を見知る習なり。迎を仕懸、敵思ひ付所を空と云、手利劍のをこりの初めなり。⁽¹⁹⁾ 下線筆者

ここでは、当方が「迎」を仕掛けることにより、相手がそれに反応する。その反応が現象として表れる前、それは種利劍の起こり初めでもあるが、そこを制する。したがって、下線を付した「迎を仕懸」けることが、相手の空を見る契機となる。この場合の「迎」を仕掛ける先は、相手の空である神である。空に直接働きかけることにより、その空が動き（妙）として表れる。「敵思ひ付所を空と云、手利劍のをこりの初めなり」が示すように、空に「迎」を仕掛け、それに対して相手の反応するところが手利劍の起こり始めである。この一文は、空と種利劍が密接な関係にあることを提示し、この関連については宗矩が対他的な身体の把握に四つの視点を設け、その一つに「一尺二寸」（臂膊）の働きを上げていたことを想起すれば、自ずと納得のいくところである。当方からの「迎」は相手の空へ働きかける。この時、空は反応して動き、心が臂膊に働きかける。その働きかけは、三徹のいう「空の末」として、太刀の上げ下げ、切り掛けといった臂膊の実際の動きとして完結される。「迎」の働きは、截相の場において相手の空を動かし心を働かせることにある。この効能により「敵の動初る心持を見しる」ことができ、それは空が動いて心となり現象として現れる過程を見知ることであり、空が動き心が臂膊に働きかける前の状態を打つことを可能とする。つまり、第二の工夫は神（空）に働きかけ、臂膊に妙として妙出される心を捉えて打つ、神——妙の関係を巧みに利用したものといえる⁽²⁰⁾。

以上を総括すると、空とは神と同義に解釈でき、形而下の気の内在原理として働く理としての側面を有するが、その空を知る「空の心持ち」は、空によって働き動かされる心が、さらに手足を働かせるその契機を見極めることによって把握される。その見極め方は二通りあり、一つは構えが潜在的に有する切り掛けの特性を見極めること、二つは相手の空に「迎」を働きかけることで心を働かせ、その心が現象として現れるまでの過程を見極める

こと、これは主に臂膊の働きにかかわるといってよい。二つは何れも現象として現れる以前に働きかけることで共通する。

三 捧 心

捧心には「心を捧げる」の意味が内包されている。宗矩はこのことについて次のように述べている。

敵の心は太刀をにぎつたる手にさゝげてあるなり。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。そのうごくかうごかぬかの所を見む為に、一去と云也。百病を一去して、空を見はづすなど云なり。敵の心が手にある也。手にさゝげて居る也。

対峙した相手の心は、太刀を握った手に捧げられ、表れる。前項の神妙の関連からすれば、空が動いて心となり、その心が手に捧げられ、掌の働きとして妙が現れる。これを相手の働きとして見れば、相手の手に心がある故に、その太刀を握った拳が未だ動かぬ所を打つ、つまり空が妙として働く以前を打てば、当方に相手の太刀が当たる心配はない。その僅かな機会を逃さずに見極めるには、一去の心持ち、則ち空を見外さず、臂膊の未然の動きを見る目付が必要となる。

『月之抄』「捧心之事」には、観見の目付との関係から捧心について次のように述べられている。

習之心持は至極なり、見之目付也。至極之心持は、見の目付に極るにより、是を専とする也。切らんと思ふ心出れば、太刀のつかをにぎるもの也。にぎればうでの筋はる也。はる所をみよ也。此所見へがたきもの也。みへがたき所を是非みんと思へは、観に至ると云は、目にてみづして、みる也。目をふさぎてみる心也。心ん眼んと云観也。みへた所は心眼にてみると也。是心空也。空をみるは心なり。心は空なり。心空をみんと思へは観に至る也。観に至れば、なき所に心あるゆへに捧心みゆると也。心をさゝくる所なり。是捧心なり。思いそむる心ざしをみんとせば、思ひそめざるいぜん、なき所を心がけざればみへざるなり。(一)

この一段は、習いの心持ちは見の目付に極まるとある。至極の心持ちは見の目付に極まることにより、これを専らとする。相手を切ろうと思う心が生じれば、自然と太刀の柄を握

る。握れば腕の筋が張る。その張る所を見極める。この瞬間は見え難いが、その見え難い所を是非見ようとすれば見えないことはない。観に至るとは目で見ることではなく心で見ること、目を塞いでも見えることである。是を心空という。空を見るのは心である。心は空である。心空を見ようと思えば観に至らねばならない。観に至ればない所、つまり現象として表れていない未然の動き、捧心が見えてくる。これは心を捧げると所でもある。これが捧心である。思い染まる志を見ようとするならば、思い染まる以前の、現象として表出される以前の所を見るように心がけなければ、決して見ることはできない。

心空とは真空であり、虚空と対になる語である。対峙した相手の心空（真の心、神）を見極めるためには、当方が「観」に至る観の目付で観る必要がある。心に対しては心で観る。心眼の目付がそれである。心で観れば見えない所も見え、見外すこともない。このいかにも抽象的な目付を、宗矩は「切らんと思ふ心出れば、太刀のつかをにぎるもの也。にぎればうでの筋はる也。はる所をみよ也」と、心が身体に表れる具体的な例として上げる。しかし、この臂膊の筋の張りを見ることは実際にはできない、見難いところとする。その見難いところを是非見ようとするのが肝要であり、それを見ようとするには観の目付で観ることが必要となる。則ち、心の動きは心をもって観るのそれである。したがって、心眼であるところの観の目付によって捉えられる他者の心とは、まさに心空である。

ところで、『月之抄』「真之捧心之事」には、捧心は臂膊に限るものではなく、「五体の内にて、動きはたらきのなきさきに、敵の心のはつする所を、みつくる事、捧心の真之位なり」と、身体の中かで動き働きの未だ起きない所に相手の心の発する所を見つけることを「捧心の真之位」と説く^(一)。これは、捧心とはあくまでも「心を捧げる」と訓ますが如く、太刀を持つ手に表れる心、臂膊から発する心を観ることを意とするが、身体の他の箇所から発する心を観ることを「捧心の真之位」とすることで、基本的には捧心と区別し、捧心の上位概念として位置づけている。

また、『月之抄』「三つ之習之事」では、捧心、空の拍子、一去の三者の関係について次のように述べている。

父云、一つに去目付よりは空之拍子はやし、空よりは又捧心はやき也。然る後に一つの早き捧心を心かくるにより、しそんじては空ゑあふか、一去所へあふか也。三つのうちにては、たゞ捧心一つを専とせよと云心持也。^(二)

一去、空の拍子、捧心には早さの順序がある。捧心を逸しても空の拍子で、空の拍子を逸しても一去で合わせることができ、この三つでは捧心一つを専らと心がけることが重要と

する。『家伝書』においても、この順序を確認することはできる。

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。そのうごくかうごかぬ所を見む為に、一去と云ふ也。百病を一去して、空を見はづすなど云ふなり。敵の心が手にある也。手にさゝげて居る也。うごかぬ所を打つを空をうつと云ふ也。……捧心と云も、心はめに見えぬ物也。見えぬにより空ともいひ、うごかぬによって空とも云也。太刀をにぎりたる手に心をさゝげて居れども、めには見えぬ也。手に心をさゝげて、いまだうごかぬ所をはやうてとなり。

相手の拳が動くか動かぬかの境目を見極めることを一去とし、次に相手の手にある心を見極めそれを見外さないように打つことを「空を打つ」といい、手に心を捧げていながらも未だ動かない所を見極め打つことを「捧心を打つ」という。つまり、捧心は相手の心空（手に表れた捧心）を観の目付によって見極めること、「空」を打つ（空の拍子）とは「切り掛け」の動作の準備段階として移行するその動作の起こりを捕らえること、ないし空に「迎」を仕掛けることにより心の働きを生じさせ、それが動作に移行する過程を捕らえること、一去とは己の病を去って、相手の空によって生じる臂膊の動きを見ることである。捧心、空の拍子は何れも「無」の働き、一去は現象としての臂膊の動き働きを見るために「有」の働きとなる。また、捧心の「無」は心の未だ動かざる前を観ることであり、空の拍子の「無」は太刀の未だ動かざる前の拍子に合わせることから、時間的には捧心のほうが早くなる。ここに、未動、未発の状態においては相手の心を我が心で捉え、次いで「迎」・拍子で捕らえ、相手の臂膊の動きを眼で捕らえるといった、時間的配列を看取することができる。

注

(一) 数々の病とは何を指し示すのか。高橋進博士は『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』（筑波大学哲学思想論集第十五号（平成元年度）、一九九〇年）において三巖『月之抄』を引き、「立相のとき、思わず敵の顔色（容貌）を窺いたくなり、あるいは相手の太刀を見たくなったりし、それによって敵に対して怯み臆する心が生ずること」（二一頁）を上げている。したがって、高橋博士は截相においてこの三つより生じる種々の心の葛藤ないし心の膠着した状態を「数々の病」の意と解していることがわかる。

(二) 宗矩は「心をかへす事」として、次のように述べている。

右の心持は、一太刀うつて、うつたよとおもへば、うつたよとおもふ心そのまゝそこにとゞまる也。うつた所を心がかへらぬによりて、うつかと成りて二の太刀を敵にうたれて、先を入れたる事も無に成り、二の太刀をうたれて負也。心をかへすと云ふは、一太刀うつたらば、うつた所に心ををかず、うつてから心をひつかへして敵の色を見よ。

一太刀打ったその行為に心が囚われていると、二の太刀を相手に入れられるが故に、一太刀打ったら心を返し、すかさず相手の色（反応）を見ることを説いていることがわかる。

(三) 高橋博士は『兵法截相の心持』の解説の過程において、「『一つにさる』という心持は、『一念ヲサル心ヲモ忘ヨト云心持ナリ』と続けて述べられているところに真意が存するというべきであろう」（前掲書（一）、二一頁）と述べているが、『家伝書』においては「空」を「唯一」見外さないことを「一去」（「一つにさる」と同義）に包摂しており、「一去」を「一念を去る心も忘れよ」の境位までは至らしめていないことがわかる。

(四) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、一九六七年、三八頁。

(五) 宗矩は「活人剣」において、「人の様々のわざ、きどく、皆心のわざなれば、又天地にも此心あり。是を天地の心と云ふ。此心がうごけば、雷電風雨をおこし、時ならぬ雲の気色、炎天に雪霰を飛ばし氷をふらしなどして、人をやましめなどする事あり。（下線筆者、以下同様）」と述べている。ここでは、天地の心の働きにより風雨や炎天に雪霰を降らすとしている。しかし後段では、「此空は天地にありては天地のあるじ、人の身にありては人の身のあるじ、舞をまへば舞のあるじ……」と、前述の心を空に置き換えている。さらに「このあるじに私曲あれば、馬にも物られず、弓もあたらず、鉄砲もはづるべし。」と、空に私曲があれば物事が達成しないとしている。この空に私曲が生じるとするのは如何に解釈すべきか。ここは空が動いて心となる、その心に私曲が生じると解すべきであろう。したがって、先の「此空」とは「此心」と解釈したほうが、この段の意味は通りやすくなる。

(六) 前掲書（四）、三九頁。

(七) 同上書、三八～三九頁。

(八) 同上書、三九頁。

(九) 同上。

(十) 高橋博士は、「空の調子」（宗矩は『家伝書』以前に著した『兵法截相心持の事』に

においてこの語を用いている)について三蔵『拙聞集』を引き、「相手に何らの動きや働きの兆もない、その「無」のところをわが心にしっかりと受けとめ、敵が「無」の状態にあるところを仕懸けて行くこと」(前掲書(一)、二一頁)と述べている。

(一一) 前掲書(四)、三九頁。

(一二) 同上書、四一～四二頁参照。

(一三) 同上書、四一頁。

結 語

序で述べたように、「活人剣 下」は是極一刀の「習」に収斂される。その働きは、截相の場という特殊な空間において、相手の働きを見ることを「無正極意の一刀」とし、その働きにしたがって我が太刀を繰り出すことを「第二刀」とした。この「極意の一刀」を見る過程を五に分け、それを極めることにより心と身体的一致を促そうとしたのが「五観一見」であった。

今、この「五観一見」の考察を畢えり振り返って見ると、それは宗矩の兵法者としての心法理論の開陳であったことが改めて認識される。そこで、各項を再度要約しながら宗矩が構築した心法理論を総括すると、およそ次のようになる。

① 宗矩は、手利剣、水月、神妙剣、病氣、身手足を五観とし、そこから一見と見の目付で習う「習」を手利剣とした。「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」の一文が示すように、心眼である「観の目付」から現象を見る「見の目付」が引き出され、我が眼によって相手を見極めることが「五観一見」の基底にある。手利剣は則ち拳の意味である。相手の拳の働きを見極めることが手利剣の趣意である。「見の目付」は手利剣に窮まるとするのが宗矩の実践論であった。

手利剣を極めるには二通りの方法が存在した。一つは相手の仕掛け方に応じて拳の働きを見極める「三拍子」、二つはそこに生じる拳の有無を確認する「有無の拍子」である。特に後者の「有無の拍子」は、『老子』を引いて観念的に把握される「有・無」を対他的な目付を通して技法に昇華させたことが特筆できよう。「有も有」「有も無」「無も有」といい切り、「有無の拍子」にしたがって「見の目付」で手利剣を掌握すれば、隠れて見えない「無」の拳でさえ現れるその瞬間を打てるとするは、観念的な世界に拘泥せず、実践的な経験をもとに裏付けされた兵法者の理論として看取される。

② さて、「殺人刀 上」で宗矩が表明した事理の一致は、截相の場という対他的な関係において新たな展開を示した。本論で詳述したように、截相の場においては、心と身を司る理としての神を「神妙剣の座」に据えることが説かれた。この神は形而上的に捉えられ、心や気とは截然と区別される。神を「神妙剣の座」に据えることにより、総ての所作はここより生ずるとし、外に表出した、あるいは所作が帰結するまでのことを「神妙剣」とし

た。つまり、「本然の性」的な性格を有す神を身体の中核に置くことで、心と身の安寧を図り、所作の生ずる起点、発動の契機の拠り所としたのである。この神より^{みょう}妙として表出されるのが神妙剣であり、理に則した、性に則った働きがなされるとした。

ところで、対峙した相手の神を掌握することは截相の場を制することに繋がる。宗矩は「三段の分別」として、己の「神妙剣の座」に叶った身づくりを基底に、心、眼、手足の三つで捉えることを説き、特に相手の神を見極めることを「神妙見」と表した。この三つは時系列的な順序をなしており、相手の神（性）を心で捉え、眼で見て、手足則ち己の神妙剣であてがうとした。この「三段の分別」により観照することは、まさに神を核とした相手の心身の総てを我がものにするものであり、「敵と我と一体に成心」に通ずると理解された。

③ さらに「水月の場」に至ると、神と神妙剣の関係はより実践的な捉え方をされる。水月とは我と彼との間に生じる空間を意味し、その場はまさに截相の場である。「水月鏡像」で表される心身の関係は、心を月、像を身に、水と鏡を場に喩え、心が場に速やかに映れば、身も同時に場に移ると解された。この心が場に映るには、事前に心を下作に移す必要がある。則ち、己の神が「神妙剣の座」に据えられることにより、心を動き働かせ、下作にかためることが説かれた。心を一カ所に逗留することは「着す」として忌避されたが、截相の場においては、逆に兼ねてからの用心、事の起こる前の準備として下作に心を置き留めることが説かれた。ここに、宗矩の兵法者としての心身観が表出され、それは下作によって象徴された。

截相の勝負で相手を截するためには、間境（截るか截られるかの微妙な間）を越えなければそれは叶わない。しかし、その間境を越すことは同時に相手に截られる間に入ることもある。この截る截られるの表裏一体の間境を速やかに越す、つまり身体を水月の内に移すためには、下作の働きが肝要となる。この下作の働きは、相手の心身の懸待（懸懸、懸待、待懸、待待）、並びに水月の間を介した相手の攻め方（間の外、内に入ろうとするところ、内に入った所、逆に間に入られないようにする所）を見極めることで、実践的に把握される。「是極一刀」では、総てが実践に直結する心法的理論として解される。その意味では、己の身手足（神妙剣）を截相の場で働かすために、心を下作の一点に集中させるとするは、観念的な心法論を実践的な心法論へ昇華させたものといえる。

④ 「是極一刀」は、相手の機を見る習いであり、そこから表出する神妙剣を見極め、それにしたがって働く「第二刀」の前提となる目付でもあった。このうち、手利剣は一見と

して「見の目付」とされ、拳の動き、働きを掌握する習いであった。手足の働きも、当然ながら見の目付の対象となる。種利剣も含めた対他的な身体の把握は、臂膊（拳も含む）の働きに尽きるといっても過言ではない。操刀法は、臂膊と拳の働きが重要となることはいうまでもない。己の身づくりにおいても、「五箇の習」では肘の働きについて言及されていた。これは対峙した相手においても当てはまることで、その動き、働きを制することが、然に相手の太刀振りを制することにも通ずる。柳生新陰流の「習」のうち、この臂膊に関するものは多数見られる。これは、剣術においては刀を把持した腕部が重要な役割を担うと考えられるが故のことといえる。また、心の発する所（捧心）を臂膊としていることでも、その重要性は窺い知れる。

⑤ 截相の場で生じる病は、一去→空の心持ち→捧心といった階梯を踏襲することにより克服された。固着した心を見極める「一去」は、相手の臂膊の働きを通して認知される。この働きに至る前段階、つまり動作が未だ動かない未然の状態を制するのが「空の心持ち」である。これは神より働きかけられた心の動きを認知し、現象として表れる前を制するものである。構えや拍子に潜在する特性を通して、技が表出される未然の動きを予知し制するものであり、実践的に捉えられた。心の未発の機を捉えるのが「捧心」であり、それは心が動き働く契機となる空（神）を制するものであった。かかる三つでは、捧心が一早く働き、継いで空の心持ち、一去と続き、時系列的な配列がなされていたことが特筆されよう。なかでも捧心を見極めることが至極とされ、ここに截相での相手の心の把握は捧心に極まるとする論理を看取する。

このように見てくると、截相の場において相手を認知するためには、先ず己の神を「神妙剣の座」に据え、それにより我が心、目、手足で相手を観照すること、さらに水月の場という対峙時においては、心を下作に移し事前の準備を図り、油断なき状態を醸成すること、その場合には身手足は神に叶った働きができ技が繰り出されるとした理論が読みとれる。ここに実戦の場という特殊空間における心法と技法の相即をみる。また、宗矩は対峙した相手の心身を二つから捉えていることがわかる。一つは捧心に窮まるところの相手の神（本心、真空とも表されていた）、二つは妙として表出される神妙剣（臂膊も含められよう）である。この二つは心と水月を介して連動すると考えられ、前者は「先の先」を以て未発の機を捕らえ、後者はその「先の先」を以て神妙剣を引き出して「後の先」で制す。そして、「活人剣 下」では、主に「是極一刀」に見られた「極意の一刀」、則ち相手の機を把握する論理が展開されたといえる。

したがって、次に明確にしなければならないことは、「是極一刀」の二つめの習い、「第二刀」に至る論理、「無刀之巻」に見られる「心は万境に随って転ず」の偈文に表される境地ということになる。

三 章 心 身 の 統 一

序

永禄八年（一五六七）、柳生宗厳^{やぎゅうむねよし}は「無刀取り」の完成を契機に上泉秀綱^{かみいずみひでつな}より「一国一人」の印可を受け、新陰流を継承する。以来、新陰流流においては無刀取り（尾張柳生家では「奪刀法^{だつとうほう}」と称す）が極意向上の証の一つとされ、真の後継者にのみ伝授されてきた。寛永九年（一六三二）、柳生宗矩^{むねのり}は『家伝書』を著すなかで、「活人剣 下」の中に「無刀之巻」を併記、無刀に関する論を展開する。

あらかじめ断っておけば、無刀は窮極の技でありながらその理念は前章までに詳述してきた「殺人刀 上」「活人剣 下」のなかに既に包摂されている。また、「無刀取り」を技として極めるのであれば、この型^{かた}（奪刀法）を繰り返し稽古することによって身につけることは可能であるが、それでは形骸化した型からの形^{かたち}だけの体得でしかなく、無刀の理念に則したものではない。あらゆる習いを窮め尽くした結果、必然的に得られる境位が奪刀法の型であり、型のみを抽出して習い尽くしたとしても、真の無刀の境位には至れない。ここに、無刀を窮極のわざとする所以がある。

この「無刀之巻」には「是極一刀」に見られた「極意の一刀」に続く「第二刀」、則ち相手の「はたらきに随ひて打つ」論理が展開される。これは、相手の機を捉えることに始まり、「先の先」で制しながら相手の働きを引き出し、その働きにしたがって「後の先」で打ち勝つといった、尾張柳生でいう「転」の勝ち方に通ずるもので、柳生新陰流の心技統一の理論といえる。「活人剣 下」では、「極意の一刀」が決まれば「第二刀」は自ずと決するとするが、「第二刀」に至る過程は詳述されていない。これを論理的に説き明かしたのがこの「無刀之巻」の後半部である。ここでは、無刀の理論が展開され、続いて「第二刀」に至る過程で重要視される「機」の把握、そして「第二刀」の理論、則ち転論が開陳する。この「極意の一刀」から「第二刀」への階梯（無刀の理論、機の理論、転の理論）は、柳生新陰流の総ての技（型、太刀）に通用するものであり、この窮極の形が無刀取り（奪刀法）という型ということになる。

そこで、本章では上來述べてきた柳生新陰流の理念に包摂されながらも、未だ明確にさ

れていない無刀取りの理念の解明を中心に、「極意の一刀」から「第二刀」への階梯に見られる截相の理論を窮明することで、実戦に則した事と理が如何なる形で統一されていくのか、その統一過程を明確にしていく。これらは別言すれば、截相という戦況の推移にしたがって適切に対処する身体法の解明であり、柳生新陰流の基底にある心身観の窮明にも繋がる。

ところで、無刀の概念を明きらかにするに際しては、「奪刀法」としてその理念に実践性を付帯させ具現化させた型を継承してきた尾張柳生の伝書、特に尾張柳生の心法・技法の集大成を成し遂げた長岡房成の書を用いることになる。その最大の理由としては、宗矩の『家伝書』には無刀の技法的側面が欠如しており、型としての、実践としての側面を窺うことができないからである。この長岡房成の書との比較を通して、上記の問題を明らかにしていきたい。

本章の一節では、尾張柳生の兵法論を確立し、それを書に残すにいった偉業を成し遂げた長岡房成の人物像について明らかにする。二節では、無刀に至る階梯を明確にし、その理念と実践とがどのように融合されるのかを明らかにしていく。所謂、無刀の理論の解明である。三節では、機の特異性と普遍性について明らかにし、拘束を受けない自由な境地での截相における機の役割について論じる。四節では、「第二刀」の理論を明確にし、所謂「転」の概念を明らかにする。主に『家伝書』と尾張柳生の伝書との比較からそれが闡明されると考える。五節では、以上の考察をもとに、柳生新陰流の心身観について、その思想的裏付けを明確にしていく。

一 節 長 岡 房 成 の 人 物 観

^{ながおかふさしげ}
長岡房成（一七六三—一八四九）に関しては『名古屋市史・人物編』⁽¹⁾が詳しい。それによれば、長岡房成は幼名は惣三郎、後に五左衛門、桃嶺と称し、寛政六年（一七九四）三月に養父左助の禄二百石を襲ひて馬廻に列し、七年に寄合となる。長岡房成は柳生新陰流の兵法に秀で、柳生家の嗣子が幼少の間は代師範の任を務めている。嗣子を権六（後の房懼）といい、天保四年（一八四五）七十歳を機に家督を譲る。房懼もまた、柳生新陰流に達し、後に兵法補佐役の任に就く。この長岡房成の出生については少々複雑な経緯があ

る。彼の実父は長岡房英で、房成が晩年の子であったため、房成の出生以前は尾張柳生第八代柳生^{としとし}嚴^と（一六九九—一七五六）の三男安次郎（後の房吉）を養子に取り、家督を継がせようとした。房成が誕生した後は安次郎は自ら隠居し、長岡家の家督の相続権を房成に譲っている。

昭和六二年（一九六七）に房成が葬られている愛知県名古屋市の政秀寺を調査したところ、長岡家に関する過去帳を開帳する機会を得た。この過去帳の表紙には「帰記四 文政 天保 弘化 嘉永」と記され、房成を含む長岡家の人物の没年月日等が次のように記されている。

天保改元庚寅歳 二月五日 自芳童子 長岡五左エ門孫 三歳死去

天保十巳亥壬 正月二十一日 玉山妙 大姉^と長岡五左エ門口人宗書母は丁召主人権
六届代也行年六十八年

嘉永二己酉年 八月十三日 仙寿院真源桃嶺居士 長岡権六行年八十六歳

嘉永四年辛亥 六月五日 金純院覚応姉線大姉 長岡権六母桃嶺居士室行年八十四歳
止々法号先年宇叟和上^と戒安名院号耳今^と取贈

この資料より、長岡房成の逝去が嘉永二年（一八四九）、享年八六歳ということが判明し、生年月が宝暦一二年（一七六三）であることも明らかになった。また、過去帳に「金純院覚応姉線大姉」とあるのは房成の妻に当たる人物の戒名と思われる。

長岡家は尾張柳生家に仕えた兵法補佐家であり、^{せいごうりゅう}制剛流⁽²⁾の継承家でもある。柳生家と長岡家との繋がりには初代柳生宗嚴の孫に当たる尾張柳生第二代柳生^{としとし}利嚴（一五七九—一六五〇）の頃と考えられる⁽³⁾。しかし、長岡家が実質的に尾張柳生新陰流の代師範（兵法補佐役）の任を務めたのは第八代柳生^{としはる}嚴春（一七四一—一八〇八）からである。因みに長岡房成は第九代柳生^{としひさ}嚴久（一七九二—一八二一）の師範役を務めていたことが明らかとなっている⁽⁴⁾。

長岡房成の功績は二つある。一つは流祖上泉秀綱以来の柳生新陰流の型を集大成したこと、二つは約二百本に及ぶ「^{しあいかた}試合勢法」を考案したことである。昭和六二年以来、尾張柳生新陰流の継承者である第一五代柳生延春^{としみち}嚴道氏のご厚意により、長岡房成が晩年に著した『^{とうほうろく}刀金録』四巻並びに『新陰流兵法口伝書外伝』を複写する機会を得た。これらの伝書より、先の二つの功績が明らかとなった。江戸柳生系列の型については四章で詳細に検討するが、参考までに『^{せいほうへん}刀金録・勢法篇』に記載されている、上泉以来継承されてきた型をまとめると次の表一1のようになる。

表一 1 『刀金録・勢法篇』に記載されている型

型	太 刀 名
燕飛	燕飛、猿回、山陰、月影、浦波、浮舟
三学円太刀	一刀両段 斬釘截鉄 半開半合 右旋左転 長短一味 高揚勢あり
九箇太刀	必勝 逆風 十太刀 和卜 睫径 小詰 大詰 八重垣 村雲 高揚勢あり
天狗抄	花車 明身 善待 手引 二刀 二刀打物 乱剣 二人懸 八箇必勝
奥義太刀	添截乱截 無二剣 活人刀 向上 極意 神妙剣
転	下段取勝勢 中段取勝勢 雷刀取勝勢
奪刀法	無刀勢 手刀勢 無手勢
座奪刀法	坐奪刀法敵在前而下段 同敵在坐右敵中段 同敵在坐左敵雷刀

房成考案の勢法

小転変	八勢法（名称なし）
増補五勢	向車勢右変 同左変 向中段 向撥草転身勢 向雷刀遠々勢

ここにある「高揚勢」とは、第三代柳生こうよくせい巖包としかね（一六二五—一六九三）が考案した簡明法で、従来の型を分解動作で行う、初学者のための導入的な型である。同書には燕飛や転、奪刀法（無刀取り）の型の使い方や型の由来等が詳述されており、型の変遷を解明するには十分な資料といえる。そのなかで、『刀金録・教習編』に記されている長岡房成自身の修行過程と、従来の教習課程との比較は、柳生新陰流の印可に至る階梯を明らかにするための一つの資料となる。表一 2は房成の修行過程をまとめたものである。これを見

表一 2 印可への階梯

年齢	内容	稽古年数
1 3	入学	1
1 5	大転	3
1 8	小転	6
2 1	天狗抄	9
2 4	奪刀法	1 2
2 7	授書	1 5
3 0	打合者（撃介者法）	1 8
3 3	免許	2 1
3 6	印可	2 4

ると明らかなように、房成は一三歳で入門、三三歳で免許皆伝、三六歳で印可を受け、免許皆伝まで二一年間、印可に至っては二四年かかっている。また、表一3は柳生新陰流の教習課程の一覧である。左側の「古法」とは、従来の教習課程を意味し、「家法」とは房成が新たに考案した教習課程である。これを見ると、宗厳以来の教習課程では、奪刀法（無刀取り）は第五段階に属し、第九段階の奥義太刀の型より前に教習していたことがわかる。このことは、教習過程においては奪刀法が決して窮極の型（技）ではなく、階梯としては

表一3 『教習篇』に見る教習課程

順序	古法	順序	家法
第1	三学・九箇の高揚勢 燕飛	第1	大転、表木打ち、六四勢法、三学・九箇の高揚勢
第2	大転、大転の間研	第2	大転の間研
第3	三学・九箇の小下勢 小転、小転の間研	第3	転変の下段七勢、雷刀六勢／小転の間研／三学 九箇の小下勢
第4	天狗抄（七勢）	第4	天狗抄（七勢）／外伝（相雷刀形中断而迎～雷 刀打撥草順止）
第5	天狗抄（一勢） 奪刀法	第5	天狗抄（一勢）／奪刀法外伝（両刀雷刀、雷刀 破両刀円曲）
第6	太刀目録 古書の伝授	第6	本原篇伝授／外伝（撃両敵右旋勢、向槍深檐勢 四平高勢）／六四勢法（相雷刀合迎順）／外伝 （小転下段変雷刀）
		第7	外伝（向偃月刀勢、打欲奪刀勢、闇夜之勢、木 刀勢、撃介者勢）
第7	截相書 始終不捨書上卷	第8	同左
第8	没兹味手段書、 始終不捨書下卷、 奥義太刀	第9	同左
第9		第10	増補神妙剣

あくまでも奥義太刀が最終の印可の型として位置していたことを意味する。

二つめの「試合勢法」の考案については、表一3でも明らかなように、房成は自ら考案したこの型を従来の教習課程のなかに包摂させ、新たな教習体系を構築している。この「試合勢法」は二つに分けることができる。一つは六十四本目までの型で、ここに属す型の特徴は、

総計六十四勢法也此雖房成之所作然令初学得身體練習順逆之變動眼能分上下左右之来

刀心機能應遠近之境中緩急之節者也。(総計六十四勢法也。此は房成の所作と雖も、初学をして身体の練習、順逆の變動、眼が上下左右の来刀を能く分け、心機に能く応じ、遠近の境、緩急の節に中るを得さしめるもの也。)

と述べられているように、初学者に身体法、眼法、心法、間境、緩急の対処といった兵法の根本原理を修学させることを目的とした、いわば初心者のための型であることがわかる。

二つめは六五本目以降の型で、ここに属す型の特徴は「相雷刀形中段而迎」「相城郭」「相下段先打」といった「六十四勢法」の応用として位置づけられているもの、「兩刀円曲」「至闇地交刃勢」といった、円明流、制剛流などの他流派の技を摂取したもの⁽⁵⁾、さらには「向槍深檐勢」「撃介者逆風勢」といった実戦的色彩を帯びたもの⁽⁶⁾が含まれるなど、上級者の型、実戦的な型として位置づけられる。この「試合勢法」は、『刀金録・勢法篇』と『新陰流兵法外伝』とでは内容が若干異なる。ここでは本稿の主旨と離れるためこのことについては触れない。両書に見られる型の名称は、参考資料として本章末尾に添付しておく。

注

(一) 名古屋市役所発行、一九一五年。

(二) 制剛流は、柔術、居合抜刀術、捕縄を中心とした総合武術で、水早長左衛門信正を流祖とする。その高弟の一人である梶原源左衛門直景が尾州蕃に召され、正保元年(一六四五)より師範となる。制剛流と長岡家との関係は、直景の三代後の大橋喜之助政長(直景—梶原半之丞景明—大橋源右衛門政章—政長)に長岡重郎右衛門房虞が師事したことに始まる。(綿谷雪他『武芸流派大事典』、東京コピー出版部、一九七八年、四八二頁参照)尚、綿谷は房虞が柳生新陰流の師範補佐役であったことにより、合して

柳生制剛流と称したとしている（同、八五二頁）。

(三)『新陰流兵法正統柳生流兵法剣道・抜刀術宣揚趣旨並びに一流の歴史』（金剛館柳生会、一九三一年）に「一流中興の先師、柳生家師範家補佐の家として代々武功あつた尾張藩士長岡重郎右衛門房虞」という記述が見られる。房虞の没年月日は、政秀寺の過去帳に「正徳三年癸巳八月二三日」（一七一三）とあることから、柳生利巖の高弟で、房虞より柳生家との関係が密になったものといえる。詳細は拙稿に譲る。（『日本武道学研究』所収「尾張藩新陰柳生流の勢法について」、島津書房、一九八八年、二〇四～二二八頁）

(四)長岡家が実際に兵法補佐役の任に就いたのは、次の道統についてである。（拙稿「尾張藩新陰柳生流の勢法について」参照）

長岡房英……第九代柳生巖春

長岡房成……第十代柳生巖久

長岡房懼……第十一代柳生巖周

(五)『刀金録・勢法篇』の「両刀円曲」の項には「円明流謂之円曲」とあり、「至闇地交刃勢」には「是制剛流抜刀術之勢法也。謂十文字勢。又見新當流虎乱也」とある。円明流は宮本武蔵の流派であり、制剛流は長岡家が継承している流派、新當流は塚原ト伝を流祖とする流派で上泉秀綱が修学した流派の一つでもある。

(六)「向槍深櫓勢」は槍を持した者への対処法、「撃介者逆風勢」は打ちを止めて眼なし臍を刺すとある。何れも実戦に即した型といえる。

二節 無刀の理念と実践

『家伝書』の「無刀之卷」は、次の一段より始まる。

無刀とて、必しも人の刀をとらずしてかなはぬと云儀にあらず。又刀を取て見せて、是を名譽にせんにてもなし。わが刀なき時、人にきられじの無刀也。いで取て見せうなど云事を本意とするにあらず。

柳生新陰流で「無刀」の語が初めて見られるのは柳生宗厳から三好左衛門尉に宛てられた印可状で、そこには「極意無刀心持」とある⁽¹⁾。この「極意無刀心持」の内容を現今の資料から詳らかにすることはできないが、「心持」とあるところからすると、刀を保持せずに無刀で相手に立ち向かい相手の刀を取るといった技や技術というよりは、むしろ無刀を使う者の心得や心構え、留意点といった心法的なものを想起させる⁽²⁾。先の一段でも、無刀とは人の刀を取らなければならないというものではないと言明されている。「無刀取り」というと単に刀を取る形骸化された芸事的に見られがちであるが、事實は異なる。刀を保持していない時に相手に切られないようにする術であり、「いで取りて見せう」などと積極的に働きかけることを本意としない。あくまでも対峙した相手に己が切られないようにするための手段、自己防衛の手段であり、その主意は受動的である。宗矩が元和九年（一六二三）に著した『兵法截相心持の事』には、無刀に関して次のように述べられている。

きるへきと存もの無刀にてとる也。とられましきと覚悟のものはとるへきにあらず。

きられねはとりたる同然也。⁽³⁾

この一段は、『家伝書』の次の一段に通ずる。

とられじとするを、是非とらんとするにはあらず。とられじとするをば、とらぬも無刀也。とられじと—とする人は、きらふ事をばわすれて、とられまひとばかりする程に、人をきる事はなるまじき也。われはきられぬを勝とするなり。人の刀を取るを芸とする道理にてはなし。われ刀なき時に、人にきられまじき用の習也。 下線筆者

この一段には、兵法の哲学、真諦が述べられている。要は刀の無い時に相手に切られないための「無刀」なのである。「とられじとられじする人」から無理に刀を取る必要性はない。取られまいとするその心は、既に囚われた心であり、そのような心では相手（つまり当方）を切ることはできない。当方は「きられぬを勝ちとする」のであるから、相手が「とられじ」と働き、それを「とらぬ」ことも「無刀」の意に叶う。主体を相手に置き、己はその

主体に対して従的に働く。これは後段で述べる「^{できによりててんかす}因敵転化」に通じ、また二章で論及した「表裏」の仕掛けに見る彼我の関係にも通ずる。柳生新陰流ではこのような「因敵転化」ないし「^{こころはばんきょうにしたがいてんす}心随萬境転」といった理念がその流儀の底流にあり、これは初学の段階から徹頭徹尾、貫かれる。極意の無刀においてもこの精神が貫かれていることがこの一段よりわかる。

一方、無刀には諸道具を自由に使いこなすといった意も包含されている。柳生宗矩『新陰流兵法心持』には次のようにある。

鑓・長太刀・太刀・小太刀・諸道具^{ママ}たて、なににても、手にとるもの自由にいたすを無刀と極也。^(四)

刀に固執することなく、手中に納めた道具（鑓、長太刀、太刀、小太刀、道具立て）を自由に使いこなすことを無刀といい、これに極まると述べている。この一文は、「無刀之巻」の次の一段に通ずる。

無刀と云ふは、人の刀をとる芸にはあらず、諸道具自由につかはむが為也。刀なくして、人の刀をとりてさへ、わが刀とするならば、何かわが手に持て用にたゞざらん。扇を持ちて也共、人の刀に勝つべし。無刀は此心懸なり。刀もたずして、竹杖つひて行時、人寸の長き刀をひんぬいてかゝる時、竹杖にてあひしらいても人の刀を取、もし又必とらず共、おさへてきられぬが勝也。此心持を本意とおもふべし。下線筆者この宗矩の論は、「無刀取りができる」という前提のもとに展開される。「人の刀をとりてさへ、わが刀とする」ことができるのなら、諸々の道具を自由に使うことは当然可能になる。下線を付した箇所がまさに宗矩の意とするところであり、相手の刀を取れる程の実力があるのなら「何かわが手に持ちて用にたゞざらん」と言い切り、そこに無刀にて相手の刀を取ることの上位に「諸道具を自由に使う」ところの「無刀の本意」が位置づけられていることを看取する。

ここにおいて、無刀に至る階梯を見出す。則ち、第一に太刀を保持して相手と対峙する場合、所謂通常の截相があり、第二に何も保持せず対峙する場合、つまり我が手を刀の代用とする「無刀取り」の段階があり、第三に太刀を用いず他の諸道具を刀の代用として用いる場合、つまり諸道具を自由に使いこなす「無刀の本意」の段階がある。したがって「太刀を保持しての截相」→「無刀取り」→「無刀の本意」という階梯を見る。この三つの階梯は、実践的見地に立てば、刀の保持→諸道具→無刀となり、先の順と異にする。心法論的にいえば、無刀の上に諸道具を自由に使いこなす「無刀の本意」が位置づけ

られているところに注意を要する。尾張柳生に展開される型の実践的側面からすれば、無刀取り（奪刀法）への階梯は太刀から小太刀（諸道具）、小太刀から無刀へと進む。つまり、奪刀法（無刀取り）は、小太刀を用いて行う転の型の至極として位置づけられている。しかし、これは型の実践と理念とが矛盾しているわけではなく、あくまでも型の実践的側面は無刀へ至る階梯を示唆するにすぎず、奪刀法の境位に至れば必然的に諸道具を自由に使える実力が身につく。したがって、無刀の理念と型の実践性は矛盾することなく、無刀の境地に達したところで互いに相即する。

次に、実践としての無刀への階梯について言及してみたい⁽⁵⁾。慶長十一年（一六〇六）に宗厳から竹田七郎（金春七郎）に宛てられた「兵法之極意」には、「無刀三箇之大事」なる表現が用いられている⁽⁶⁾。『刀金録・勢法篇』によれば、宗厳考案の奪刀法は「無刀勢」「手刀勢」「無手勢」の三本の太刀^{かた}から構成されている。したがって、「無刀三箇之大事」は尾張柳生でいう「奪刀法」に通じ、宗厳がかかる名称を以て、竹田七郎に「無刀取り」の型を伝えたことになる。この奪刀法の完成に至る過程について、長岡房成は次のように記している。

奪刀法 此上泉子老後使宗厳作者也転勢之極意也可總由之工夫（奪刀法、此れ上泉子の老後に宗厳をして作らしむるもの也。転勢の極まり也。總じて之に由りて工夫すべし。）（）内筆者

奪刀法は上泉秀綱が晩年に宗厳に考案させたものであり、「転勢之極意」、転の型の上位に位置し、転の稽古を通して奪刀法の使い方を工夫せよとある。このことは、前述の奪刀法が転の型をもととし、それを発展させたことを実証する。では、転はどのようにして型の体系のなかに組み込まれたのか。『刀金録・勢法篇』には次のようにある。

此上泉子撰也今也有二法我両手執刃二尺之刀彼隻手執常用大刀而為此三勢謂之大転仅我隻手執刃一尺三寸之副刀彼則同大転而為此三勢謂之小転大転平厳包為初学作也然八箇必勝既転而彼我共執大刀而使者也故大転亦同本因近世以八箇必勝為重複而闕之（此れは上泉子が撰ぶ所也。今は二法有る也。我は両手で二尺の刀を執刃（刀）す。彼は隻手で常に大刀用いて執い、此の三勢を為す。之れ大転^{おおまろばし}と謂う。仅、我隻手で一尺三寸之副刀を執刃（刀）し、彼則ち大転に同じにして此の三勢⁽⁷⁾を為す。之れ小転と謂う。大転は平厳包が初学の為に作る也。然るに、八箇必勝は既に転にして、彼我共に大刀を使う者也。故に、大転は亦同じ。本に因り、近世は八箇必勝を以て重複なし此を闕く。）（）内筆者

転の型は上泉秀綱が選定したもので、元来は三つの太刀から成るが、長岡房成の時代には二種類の転の型が存在した。一つは大^{おおよろぼし}転^{こまろぼし}で、二つは小^{こまろぼし}転^{おほよろぼし}である。長岡の解説によれば、大転は当方が両手で二尺の刀を用い、相手は大刀（三尺）を片手（**雙手**）で用いる。対して小転は、当方が片手で一尺三寸の小太刀（副刀）を用い、相手は大転同様に大刀を片手で用いる。この大転の使い方は尾張柳生第三代柳生^{としかね}巖包が初学者の教導のために考案したものである。留意すべきことは、この大転が太刀の長さこそ若干の相違はあるものの、打太刀、仕太刀共に大刀を用いる八箇必勝（大転では打太刀が大刀で仕太刀は二尺の刀）と同様の使い方をするのであり、それ故に重複を避けるために八箇必勝の太刀が削除されたことである。このことは、柳生^{としはる}巖春『陰流書』に、

二十七ヶ条截相、八箇必勝は宗巖より不用^レ之。転の一道此内より出たり。大転・小転二品あり。

と、転の一道（大転のこと）が八箇必勝から生じたと述べられていることから明らかである。つまり、本来は転の型は一つであり、それは小太刀（副刀）を用いるものであったが、宗巖が奥義太刀を編纂する過程において大刀を用いて同様の使い方をする八箇必勝を考案、さらに巖包によって八箇必勝をもとに二尺の大刀を両手で操作する大転が^んの型に導入された。その結果、奥義太刀の型から八箇必勝の太刀が削除されたということになる。

この転の型の至極に位置するのが、宗巖考案の奪刀法（無刀取り）となる。奪刀法への技術的な階梯は次のように整理される。則ち、当方が大刀を両手で相手が大刀を**雙手**で操作する八箇必勝が第一にあり、継いで当方が二尺の大刀を両手で、相手が大刀を**雙手**操作する大転が続く。これらは大刀に対して一尺三寸の小太刀（**雙手**操作）で向かう転の導入として存在した。そして無刀で大刀に対処する奪刀法で完結する。ここに両手操作→片手操作→無刀という流れと、大刀（三尺）→大刀（二尺）→小太刀（一尺三寸）→手刀という流れの、刀の操作技術と太刀の長さの変容を見る⁽¹⁾。

ここまでは無刀に至る階梯を、理念的、技術的側面から明らかにしてきたが、次に無刀を修得する意義について考察してみたい。

宗矩は無刀の心得として、次のような留意点を上げている。

（無刀は）よくつもりを心得んが為也。敵とわが身の間何程あれば、太刀があたらぬと云事をつもりしる也。あたらぬつもりをよくすれば、敵の打太刀^うにおそれず、身にあたる時は、あたる分別のはたらきあり。無刀は、刀のわが身にあたらざる程にてはとる事ならぬ也。太刀のわが身にあたる座にて取也。きられてとるべし。（）内筆者

相手と我との間合いが何尺であれば相手の放つ太刀は我が身に当たらないか、という間積もりを知ることが第一義である。当たらない間（間合い）をよく知れば、恐懼疑惑は生じない。間積もりを知ることが、心の安寧にも繋がる。

ところで、無刀取りは相手の太刀が我が身に当たらない間では叶わない。相手の切り掛かる太刀が我が身に当たる間に入って、初めて取る（奪う）ことが可能となる。相手に截られて取る心持ちである。ここに刀無くしても截られない間積もり、相手の太刀が当たらない間合を熟知した上で、その間境を越して截られる間に身を移すことも求められる。宗矩は、「われはきられぬを勝とするなり。人の刀を取る芸とする道理にてはなし。われ刀なき時に、人にきられまじき用の習也」と、相手に切られないことを至極とし、刀が無いときの截られないようにする防衛手段としての習いであることを強調した。であるならば、先の截られない間を熟知することがまさに「無刀の本意」となる。つまり、己から間境を越して相手に切られる間に入り、刀を取る必然性はなくなる。しかし、敢えてその間を越すことに兵法の最大の意義があるといえる。この間境では種々の心的、身的葛藤を生じせしめ、兵法者の心を惑わす。当たらぬ間に居れば、相手の太刀は我が身に当たることは決してない。これは言葉を換えれば消極的な防御といえる。これに対して、自ら相手に切られる間に入り、相手の太刀を取る。これは「攻撃は最大の防御」の言葉に通ずる積極的な防御といえる。「取る事をはじめより本意とはせざるなり」とあるように、相手の刀を自ら進んで取りに行くことはしない。「敵が是非きらんとせば、取るべき也」と、切り掛けに関しては相手が主であり、当方は従となる。しかし、間積もりに関しても相手が能動的に働くと、当方は受動的となり、遅れをとる。切り掛けは相手側が主体的であっても、截相の場での攻め、則ち相手の太刀が当たらぬ安全な場から間境へ我が身を移行するに際しては、当方が主体的に働きかける必要がある。これは、表裏の仕掛けと同様で、当方が「先の先」で色を仕掛けることは相手の「先」を引き出す働きがあった。無刀においても、この間境を越すことが「先の先」となり、相手の「先」を誘発することになる。

この截られる間への移行も、太刀で相対峙する場合と無刀（刀を保持していない状態）で対峙する場合とは異なる。宗矩はこのことについて、次のように述べている。

無刀は、人には刀をもたせ、我は手を道具にして仕相するつもり也。然ば、刀はながく、手はみじかし。敵の身ちかくよりて、きらるゝ程にあらずば、成間敷也。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。

無刀は、人には刀を持たせ、我は己の手を道具として仕合をする。すると、敵の刀は長く、己の手は短い。したがって敵の身の近くに寄り、切られる程まで寄らなければ敵を倒すことはできない。敵の太刀と我が手と仕合をするためには、このような方策を講じる必要がある。敵の懐に入ってしまったら、相手の切り掛ける刀は我が身を行き越し、切られる心配はない。したがって、当方は敵の太刀の柄の下に入り、柄を開き、太刀を押さえることが可能となる。無刀において「切られる」間に入るとは、相手の身に寄り添う程接近すること、則ち相手の太刀の柄下に入り込むことである。太刀と我が手で勝負する際は、その長さが異なるが故に、このような間積もりが必要とされる。対他的な間さえ把握しておけば、切られることは決してない。

ここで、型として継承されてきた奪刀法の仕様について明らかにしておく必要がある。実践の型においては、宗矩が説く無刀の間積もりはどのような形で表されるのか。『刀金録・勢法篇』にある三本の太刀の解説をもとに検討してみたい。一本目の「無刀勢」について、長岡房成は次のように解説する。

敵下刀而來我無刀而往敵揚刀自触刃境外進右足打吾首我深進左足以左掌承取敵拳以右手自敵右逆取敵右拳推鐔際與欄頭而振之奪取刀以右足蹴敵右足而仆矣。(敵刀を下にして来る。我無刀にて往く。敵刀を揚げ、自ずと触刃の境の外より右足を進み、吾首を打つ。我深く左足を進め、左掌をもって敵の拳を承け取りて、右手を以て敵の右より逆に敵の右の拳を取る。鐔際と欄頭を推し之を振り、刀を奪い取り右足を以て敵の右足を蹴り仆す。)

「敵刀を下にして来る」とは、下段に構えた状態を意味する。「触刃の境」とは截相の間を指し、その間の外から刀を上へ揚げ、右足より進んで当方の首を切り掛ける。その瞬間、我は左足より深く進み、左掌にて相手の拳を受け取り、次に相手の右側面に移り、右手で相手の右拳を逆に取り取る。両の手で鐔際と欄頭を押さえ、刀を振り取り、右足で相手の右足を蹴り仆す。ここでは、相手が下段から太刀を揚げ、首を切り掛ける際に深く間を詰め、相手に寄り添い、刀を制するといった一連の「間積もり」を看取する。

次に二本目の「手刀勢」について見る。

敵中段而來我進往敵如前打矣我深進右足以右腕逆承敵腕而集左足以左手承取敵左手右手移敵右拳鐔際振之而奪取刀也(敵中段にて来る。我は進み往く。敵は前の如く打つ。我深く右足を進み、右腕を以て逆に敵の腕を承け、左足を集め左手を以て敵の左手を承け取り、右手を敵の右拳鐔際に移し、之を振りて刀を奪う也。)

相手は中段で来る。截相の間の外から当方の首を切り掛ける。我は右足より深く進み、右腕で相手の右腕を逆に受け、左足を右足の位置に寄せ、左手で相手の左手を受け取り、右腕を相手の右拳、鐔際に移し、振って刀を奪い取る。一本目は下段から太刀を上へ挙げる間に相手との距離を詰めたが、ここでは中段から振り挙げる間に詰めることになるので、一本目より素早く身を相手に寄せることが要求される。さらに三本目は上段に対して向かうことからすれば、更なる迅速な間の詰めが求められることは自明である。

三本目の「無手勢」については次のように解説される。

敵雷刀而來我往敵深打我大進右足深入右肩於敵腋下両手抱往敵進右足於敵右足之後而仰倒敵也是始執節於肩而出意也（敵雷刀にて来る。我は敵に往いて深く打つ。我は大いに右足を進め、深く右肩を敵の腋下に入る。両手は敵を抱え往く。右足を敵の右足の後ろに進み、敵を仰ぎ倒すなり。是れ始めに節を肩より執りて出すの意也。）

相手は上段、雷刀の構えで来る。相手が深く打つ所を当方は右足より大きく進み、右肩より相手の腋下に入る。両手で敵を抱え、相手の右足の後ろに右足を掛け、仰向けに倒す。上段からの太刀は振り下ろすだけであるから、拍子も取り難い。機を見計らい相手の腋下に右肩より入り込む、これを「始執節於肩而出意也」と表している。この節とは「機」を意味して用いられており、さらには「氣」に通ずると考えられる。したがって、「始めに節を肩より執りて出すの意也」とは、宗巖考案の「氣は肩さき見分之目付」⁽⁴⁾の習いの意が包含されていると考える。この習いは、肩先より相手の太刀の方向性（上下左右）を見極めるもので、「右肩より敵の腋下に深く入る」ところの目付にその意が表されているといえる。

以上のように見てくると、当方が無刀で対処する場合は、相手の太刀の上げ所ないし振り下ろす一瞬をとらえ、その間に相手との距離を近め、水月の内に身を寄せる。続いて相手の拳ないし腕を制し、刀を振るといった、一連の動作が鮮明となる。したがって、相手の拳や腕を制する方法を体得したとしても、瞬時に相手との間を詰める間積もりを修得していなければ「無刀取り」を実践することは不可能である。宗矩は無刀に包摂される種々の「習」について次のように述べている。

無刀は、当流に、是を専一の秘事とする也。身構、太刀構、場の位、遠近、うごき、はたらき、つけ、かけ、表裏、悉皆無刀のつもりより出る故に、是簡要の眼也。

無刀の積もりを修得することにより、身構え、太刀構え、場の位（水月）、遠近、動き、働き、付け、掛け、表裏といった兵法の根幹をなす種々の「習」を極めることができる。こ

の場合の「無刀のつもり」とは奪刀法の型を稽古することによって得られる「間積もり」だけを意味するものではない。宗矩『兵法截相心持の事』には次のようにある。

きらるゝやうにしかくる事第一心持也。兵法のならひ、しかけ表裏の心はたらき、心より出るによつて、しなし様子は心にあり。心はしらす、心しらする所は無刀也。心が出る所をから、おさゆる儀を当流の兵法といふ。その目付ならい五つにしるへしなり。神妙劍の心持同事也。水月をよくうつしてきらせんとおもひ、五つの心持のしかけ候ははとらすといふ事なし。足・手・身表裏の心持いふいふの心にて仕候はは、十人にして六人七人、十度にして六度七度かならすとるもの也。いにしへの兵法にも、もゝにくひをかゑ、すこしきられておゝくきるを兵法心持の極意とす。無刀にてすこしきられてもとるは第一の上手也。⁽¹⁾

切られるように仕掛けること、それは前章で明らかにした「五観一見」（手利劍、水月、神妙劍、病氣、身手足）の修得に通じ、これにより心の発する所、所作の起こり始めを見極めることが要求される。そして、この心と所作の把握こそ、先の「無刀之巻」の一段にある「身構、太刀構、場の位、遠近、うごき、はたらき、つけ、かけ、表裏」の習熟に通ずる。故に、全ては「切られるように仕掛ける」ことに帰結し、それは「切られない間」の分別と「切られる間に我が身を移行する」こと、則ち、「無刀の間積もり」に通ずることになる。したがって、この「無刀の間積もり」は、奪刀法の型を稽古することによって得られるものではなく、初学から学ぶ三学円太刀の型などの実践を積み重ねることによって得られる。このことは、奪刀法の型に内在する実践的理論ないし理念は既に他の型に包摂されており、結果として「無刀取り」ができる、つまり「無刀の本意」や「無刀の心持」が型としての奪刀法にのみ包摂されているのではないということの意味するに他ならない。

注

- (一) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年、二四一～二四二頁。
尚、この印可状の奥書きには年月日が記されていないが、天正九年（一五八二）と推測される。
- (二) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、二四七～二五九には、慶長六年（一六〇一）に竹田七郎に宛てた宗厳直筆の「兵法百首」が載せられている。その兵法歌のうち、無刀に関するものには次のようなものがある。参考までに掲載して

おく。

無刀にて きはまるならば 兵法者 こしのかたなは むよう成りけり
無刀にて けいこたんれん 取えては わが兵法の くらみをぞしる
兵法を 工夫のゆへか 無刀にて あらそひかくる 積りをぞしる
兵法の 無刀となること 石のふね うかまぬわざと 人やみるらん
しぼりもの きるにおとらぬ 無刀さへ 十に五つは とられぬるかな
無刀とる つもり位を 稽古して 小太刀のころろ がんみしてしれ
無刀さへ きりかねたらん 其人の かたなにあひて いかがしてまし

(三) 前掲書(一)、二六四頁。

(四) 同上書、二七五頁。

(五) 本来であれば、江戸柳生家に伝わる伝書類から無刀の実践的側面を考察するのが筋ではあるが、今日現存する書からはそれを窺うことはできない。したがって、ここでは尾張柳生家に伝わる伝書を引用することにした。

(六) 前掲書(一)、二二一頁。無刀に関しては、天正年間に宗厳から三好左衛門尉に宛てられた印可状(詳細な年月日は記されていない)にも「人取手」なる語が見られる。察するに、これは無刀取りの前段階のものと考えられ、型として体系化されたのは竹田家に目録が授受された頃、慶長年間のことと考えられる。

(七) 転の型は下段取勝勢、中段取勝勢、雷刀取勝勢の三本から構成される。

(八) 長岡房成は、大転のさらに導入的な型ともいえる「本伝大転」を考案している。大転が片手操作(三尺大刀)に対して両手操作(二尺大刀)で行うが、かかる型は両者が二尺五寸の大刀を両手操作で行う。

(九) 長岡房成『新陰流兵法口伝書外伝四』(柳生延春氏所蔵)には、この「習」について次のようにある。

吾が肩先に気を持てと云々。是は気が沈みて脱ける事を嫌て、気を肩先に持ち浮立つ様にめしかけ、敵の太刀吾が右へくるか、左へくるかを能く見分けて勝てと云事也。譬は吾か両の肩を撮み上げて落したるか如く思て、気を惣身に充て、敵の太刀の来るを明かに見分けて勝つ意也。此意試勢の上下左右に来る太刀を、見分る目付を練らしむる者是也。都てに肝要の所也。

尚、三厳『月之抄』には次のようにある。(前掲書(二)、五七頁)

亡父の録に気は肩さき、見分之目付と書る。父云、気の付所、気の持所と云心持有、

付所は向ふに付て置へし。気色みよきもの也。気の持所は、肩さきに持仕懸へきなり。

(十) 前掲書（一）、二六四頁。

三節 機の特異性と普遍性

本論一章において、『家伝書』に展開される「機」について明らかにした。そこでは、①「用」のものとしての形を越えた本質、②きざし、③心にかけて油断なき状態、気となる以前の状態、志、の三つにおいて機を捉えていたことを指摘した。このうち、①は「大機大用」の項の次の一段より導かれた。

物の躰用の時、用とよむべし。物ごとに躰用と云事あり。躰があれば、用がある物也。たとへば、弓は躰也、ひくぞ、いるぞ、あたるぞと云は弓の用也。燈は躰也、ひかりは用也。水は躰也、うるほひは水の用也。梅は躰也、香ぞ、色ぞと云は用也。刀は躰也、きる、つくは用也。然ば、機は躰也、機から外へあらはれて、様々のはたらきあるを用と云也。

宗矩は、弓、燈、水、梅、刀といったものの本体を躰として捉え、そこから生じる射る当たる、光、潤い、香り色、切る突くといった作用を用として捉え、機は作用として外に働きかける「用」の内在的な本質として把捉されることを論じている。

ここで機と躰の関係について言及しておく。宗矩自身、かかる段において「機は躰也」といい切るものの、機と躰とを同一の概念として見なしていない。

功をつめば機が熟して、わが躰にとけひろごりて、自由をはたらく、是を大用と云也。功を積むことによって機は成熟し、そして我が躰に溶け広がり、自由を働かせる契機となる。この自由自在に働く境地を大用という、と。ここでの「功をつめば」とは日常の稽古、修練、修行の類を通して、身体的、精神的に向上することである。則ち、かかる修行により機は熟していく。機が熟すとは則ち機自体が身体に充溢していくことに他ならない。したがって、機は躰に包摂されるものと理解され、機と躰は軌を一にしない。

梅の躰ある故に、躰より花さき色香あらはれ、匂ひをはつするがごとくに、機うちに有て、其用外にはたらき、つけ、かけ、表裏、懸待、様々の色をしかけなどする事、内にかまへたる機あるによりて、外へはたらきが出る、是を用と申也。

この一段も、躰と機を截然と分けている。梅という躰により花が咲き、色や香りが外に表れる。これは機が内にあり、そこからその用が外に働くと理解される。付け、掛け、表裏、懸待、様々の色を仕掛けたりする事、これらは内に構えた機により外に働き表れたものである。この外への働きを用と称している。「機うちにありて」の「うち」とは則ち躰

の意である。同様に「内にかまえたる機」も「躰の内に構えている機」とすれば、この一段の要旨は、兵法においては、人の躰（身体）の内に機が有り、その機を通して、付け、掛け、表裏、懸待、色の仕掛けといった働きが外に表出されるとなる。用は機によって生じ、その機は躰に内在する。したがって、先に引用した宗矩の一文に見られる「機は躰也」の真意は、物における躰用（躰——用の関係）を喩えとし、機を躰に見立てて躰——用の関係、則ち大機大用の働きを解き明かすための方便として用いられていると考える。

ところで、宗矩は機が熟す必要性を説く。機の成熟とは外に用が表出することであり、兵法において種々の仕掛けをなす上での重要な契機となる。

機がいまだ熟せざる時は、用があらはれぬなり。万道に心懸がつもり功がかさなれば、機が熟して大用がはつする也。機がこり堅まり、いかたまれば、用がなき也。熟すれば、全身全体にのびひろがり、手にも足にも目にも耳にも、その所々にて大用がはつする也。 下線筆者

機が未だ熟さないうちは用は外に表れない。己の道に心掛け、功が積もれば自ずと機は熟し、機が熟すことで大用が発せられる。機が凝り堅まり、いかたまれば（固着すれば）用は働かない。熟せば全身全体に伸び広がり、手にも足にも耳にも、その所々に大用が発するようになる、と。下線を付した箇所は、先の「功をつめば機が熟して、わが躰にとけひろがりて、自由を働く、是を大用と云ふ也」の一文と同意である。機が熟すことによりそれは全身に伸び広がり、身、手、足、耳のような身体の内側から大用が発するとする。

数々の太刀構、表裏、偽、諸道具のさばき、飛びあがり飛びさがり、手にやいばをとり、足に蹴をとし、様々にはたらき、習の外に自在を得事、これを大用と云也。

機が全身に行き渡ることで、太刀を保持した構え、相手への表裏、偽り（仕掛け）、手にした諸道具の捌き、身体のかなしといった様々な働きが、今まで習熟した習いの域を越え、「習の外」に自在を得ることを可能とする。これを大用と称す。これもまた、機の成熟によるところの効能で、機の成熟が兵法において重要な役割を担う。機が完熟し、躰に延べ広がり大用を発する「大機」について、宗矩は禅句の「大用現前軌則を存ぜず」を引用して次のように説く。

禅句に、大用現前不_レ存_二軌則_一と云。現前とは大機の人の大用が前にあらはるゝと云義也。此大機大用の人は、そつとも習・法符にかゝはらぬを、不_レ存_二軌則_一と云。軌則とは、習・法符・法度の事也。よろづの道に、習・法符・法度と云事有也。至極の人は、はらりとそれをはなるゝ也。自由自在をする也。法の外に自在をする、是を大機大用

の人と云ふ也。

「大用現前軌則を存ぜず」は『碧巖録』第三則^(一)に見られるが、宗矩は沢庵『太阿記』の次の一段をもとにしたものと思われる。

大用現前、不_レ存_二規則_一とは、彼の別伝の法の大用が、目前に現し来れば、自由自在にして、規則を存在せぬなり。併し此の大用は、此の十方世界の処にも行き互りて、兎の毛の先程も、外れたる所なき故に、大用と云ふなり。規則とは法度法則を云ふ。斯かる物の鑄型の如き法度法則は、大用現前の上には存在せずとなり。^(二)

大用を手中にし我がものとして修めれば、全ての行いが自由自在となり、鑄型の類の規則（法度、法則）は無用となる。この大用は、あらゆる時空間に行き渡り、僅かな狂いも生じさせない。大用とはそのような自由自在の働きをなし、且つ微塵の狂いも生じない、絶大な働きをする、と。対して、先の宗矩の言は〈禅句に、大用現前軌則を存ぜずという。現前とは大機の人の大用が眼前に現れるという意味である。このような大用を発する大機大用の方は、全く習い、法符に関わらない、これを軌則を存ぜずという。軌則とは習い、法符、法度の事である。万の道に習い、法符、法度という事がある。至極の方ははらりとそれを離れ、自由自在をなす。法の外に自在をする、是を大機大用の人という。〉と解され、沢庵の意を斟酌するものの、かかる大用の現れる人を至極の位に位置するという意味で「大機大用の人」と称するところと、「軌則を存ぜず」を「至極の方は、はらりとそれ（軌則）をはなる_レ也。自由自在をする也。法の外に自在をする」としているところに彼の独自の解釈を見る。特に後者は、単に軌則（規則）に束縛されないのではなく、一旦は身に付けたそれらを払拭し、そこに自由自在の境地を見出す、芸道でいう「守・破・離」の階梯を踏襲し「離」の境位に達した者、向上の境地と違わない。

機と云ふは、内に油断なく、物ごとをおもひまふけて居を云也。しかれば、其おもひつめたる機が、いかたまり凝りかたまりて、かへつて機にからめられて不自由なり。この一段は、先の宗矩の「大用現前軌則を存ぜず」に続くもので、ここでの機は、不慮の事や突然の出来に対応^(三)すべく、内に油断なく張りつめている状態、柳生新陰流でいう「下作」を意味する。しかし、機が常々働いているその機に拘束、束縛されれば逆に不自由となる。「軌則を存ぜず」の意、則ち習、法符、法度といった軌則を離れ、先の「守・破・離」の「離」に通ずる境地に達しなければ本来の自由は得られない。機が軌則に拘束され拘泥している段階では大用は働かない。何事をするにも皆、道理に叶い理に通じなければならぬが^(四)、その道理や理自体に拘束されることのない、自由の境地に在ること、それ

は「致知格物」によって得られた「道者」「名人」の境位であり、後段の「法尚応捨」の境位に通ずる。この境位に至るには、先ず機が熟すことを第一義とし、次に熟した機が「全身全体にのびひろご」る必要があり、最後には「とけひろがる」⁽⁴⁾ことが求められる。このような機自体が機を拘束させる可能性を呈したり、機の成熟に階梯があることを示唆するところも、沢庵の釈と軌を一にしない。これらは、宗矩が独自に築いた「機」論といえる。

宗矩は独自の機の意義を、「法尚応捨、何況非法」の句を以て表す。

法とは真実の正法也。正法也とも、一度さとっておはりては、心にとむべからず。法尚応捨と也。正法さへさとりて後、是をむねにとゞめば、胸の塵也。何況非法をやと也。……一切の道理を見おはりて、皆胸にとゞめず、はらりはらりとすて、胸を空虚になして、平生の何となき心にて所作をなす。此位にいたらずば、兵法の名人とは難言也。

正法と雖も一度悟り終えれば心に留めてはならない。留めれば胸の塵に過ぎない。ましてや非法は語らずとも知れる。一切の道理を修得した後は、胸に留めず空虚になし、平生の心で所作を執る。この位に達することを兵法の名人とする。さらに宗矩は、

兵法つかふに、兵法の心のかずば、病氣也。弓射るに、弓射る心がかずば、弓の病也。只常の心に成て太刀をつかひ弓を射ば、弓に難なく、太刀自由なるべし。何事にもおどろかず、常の心よろづによし。

と述べ、兵法を使うには兵法を使おうとする心自体が病であり、弓においても射ようとする心が病となる。只常の心で太刀を使い、弓を射れば、射ることも太刀を使うことも自由となる。心に驚懼疑惑が生じないように、常の心を保持することが肝要となる。両段は、前述の「大用現前軌則を存ぜず」を受けたものといえ、ここでいう「平生の心」とは功を積んだ結果として機が熟し、軀に溶け広がった状態の心と理解できる。そして、そのような境位は「殺人刀 上」で宗矩が古則話頭を引用して説いた「平常心（常なる心）」、ないし「放心心」の後重の段階とも軌を一にするといえる。

ところで、宗矩の把握する機にはもう一つの側面が見られる。図一は『家伝書』に描かれた宗矩直筆の図で、心、機、大用等の関係が示されている。この図から宗矩が機を心の一部として捉えていることがわかる。次に掲げる一段は、この図を説明すると共に、機と心の関係について言及したものである。

機とは、即ち氣也。座によつて機と云也。心はおくなり、氣は口なり。枢（くる）

機とて、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、心を主人としてそとへはたらく也。

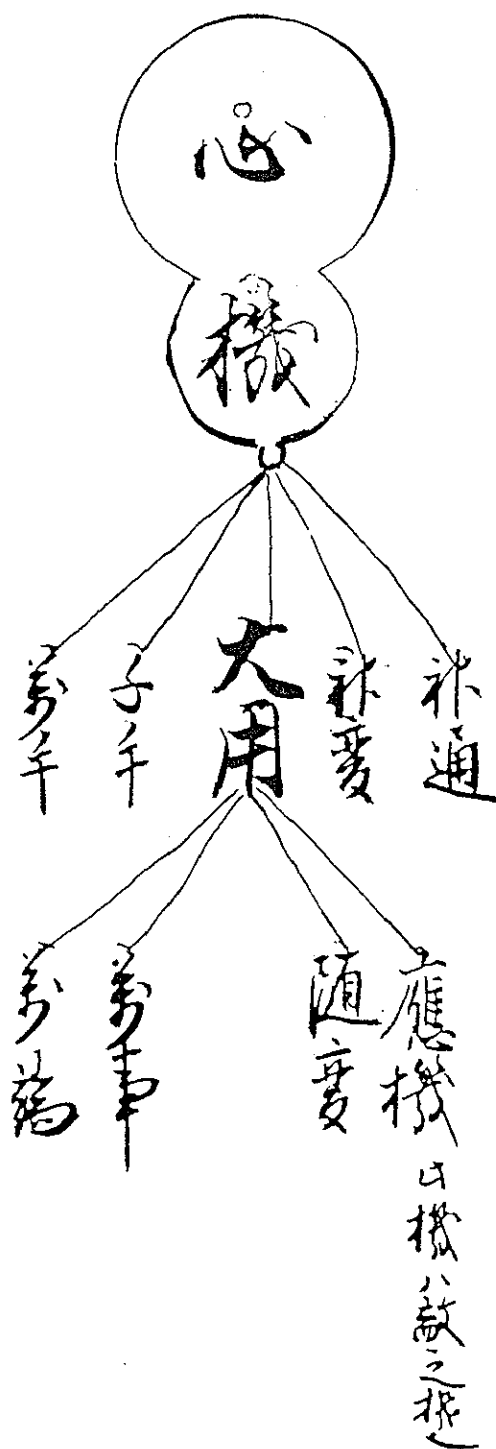
この一段は「家」に喩えられ、心、機、気の関係が表されている。心は奥に鎮座し、機は家の戸口の^{くる}枢であり、気は戸口に控える者とされる。ここでは「機とは、即ち気也。座によつて機と云ふ也。」と、座（機能、働き）によつて機と称すもの、機は気と一であるとし、その意味では形而下として認識されている。しかし、宗矩は機の働きを次のようにも捉えている。

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也。

心が善悪に分かれるのはこの機から外に働きかける気によってであり、したがって、善をするも悪をするも、この枢である機の働きによる。その働きはまさに「枢機」といえるが、しかしこの機には善悪の峻別をする「枢機」的機能こそあれ、その方向性、則ち善や悪の行為は包含されず、戸口に控える気にそれがあるとする。ここに前述の機を気と一にする形而下的把握とは矛盾を来す。この場合、心、気という二元論的視座に立脚して見るならば、機は心と気の接点であり、さらにいえば、心の一部として把握される。ここで心、機、気の相互の関係（経路）を確認しておく

と、人枢をあけて出て、外にて悪をするも善をするも、神変神通をはたらくも、此戸口のくるゝをあけざる時の思案による也。されば此機が大事の物也。此機がはたらけば、外へ出て大用があらはるゝ也。

図一



と述べられていることでも明らかなように、機を働かす以前に先ず心が能動的に働き（思案）、その心の働きかけに対して機が呼応し、その機から外へ種々の働き（善、悪、神変神通、大用）がなされるといった一連の動きがわかる。つまり、機の「枢機」としての働きはあるものの、心の介在なくしては機は機能せず、大用たる気の働きも生じない。この機と同様の働き、機能を有するものに下^{したつくり}作がある。「活人剣 下」に展開する截相の場（水月）での心身の相関について言及された箇所には、

心がゆけば身がゆく程に、立あふてより、鏡にかけのうつるごとく、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。とあり、水月の場を鏡に喩え、相手と立相ったならばその場に我が身を影の如く映す（移す）ことが求められ、そのためには下作に兼ねてより心に移しておく必要性が説かれた。この場合、相手と対峙した截相の場では、我が身を一早く場の内に移すことで「先の先」を仕掛けることが可能となり、それは則ち相手より優位に立ち、相手の所作を掌握することにもなる。したがって、立相以前に我が心を下作に移すことで、身は常に截相の場に移せる状態にあり、臨戦態勢が調えられることになる。心が下作に働きかけ、下作に心が移ることで身の移動、則ち気の働きを可能とする。

また、同じく「活人剣 下」の「心似=水中月-形如=鏡上影-」では截相における内的な心身の相関について次のように説明されていた。

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。

ここでは、身は心に随うものではあるが、その前提として心を神妙剣の座に映す（移す）ことが求められる。則ち、心が神妙剣の座に働きかけ、座に据えられることによって身（気）が働くとされる。

これら下作、神妙剣の座は、截相という特殊な空間（場）において用いられるものの、前述までの機の働きに通ずるところがある。下作、神妙剣の座といった心の置き所は、大用を働かすところの契機にあたり、気の発するところの「兆し」でもある。「敵の身にありては、剣の字を見の字に書いて心得べし。此神妙剣の座をよく見てきりこむ程に、見る所が簡要也」とあるのは、相手の気の発する原初である神妙剣の座を見据えることの重要性を説くものであり、この意味からしても、かかる座は所作、働きの契機、兆しとしての原初として認知できる。但し、宗矩は「神・妙二字の釈」の項で次のようにも述べている。

心が物にとどまりて、本位にかへらねば、兵法の手前がぬくる也。此故に、心を一所にとめぬ事、兵法のみにあらず、万事にわたる事也。

この場合の「本位」を神妙剣の座と捉えるならば、兵法においては心が本来あるべき所の神妙剣の座に据えられず他の所に居着いていると、技は鈍化しその威力を発揮しない。心が余所に居着かないよう、常に神妙剣の座に鎮座させる。このことは、水月の場での下作についても同様で、我が身においては神妙剣の座ないし下作の「機」の働きを重視し、常に心掛ける（心を置く）ようにし、対する相手の心を把握するには、所作、働きの源泉である「契機」的機、則ち気前を制するようになることが肝要となる。

ここに挙げた下作、神妙剣の座は、心と身を繋留する意では機と同様に枢機としての働きをするが、しかし機と全くの同義ではない。下作ないし神妙剣の座は截相という限定された、ある特定の状況下での心身の相関について論じられたものであり、概して機は、心と気を直結する、特殊性を有した働きとして説かれる。したがって、先の二つの語を「機」を用いて理解することは可能であるが、逆は必ずしも真意を得ることはできない。

以上を総括すると、機の働きは二通り看取される。一つは、機を心の一部に包摂させ、心——機——気を明確に区分することにより気の発現の契機とする捉え方、二つは、機の成熟により心と融合して一体となり、心機未分の状態を醸出することにより気の大用を表现出すとす、機を普遍的に捉える立場である。前者はどちらかといえば截相における心——身の相関について論じられ、ある限定された場にのみ展開する特殊性を有し、心の修養の階梯からすれば後者の機の働きの前段階として位置する。つまり、特殊性から普遍性へとといった階梯がここに看取されるのである。

注

- (一) 『碧巖録』(上)、岩波文庫、一九九二年、六八頁には、「大用現前、不存軌則、且図知有向上事、蓋天蓋地、又模索不著(大用現前、軌則を存せず、且く向上の事有るを知らんと図れば、蓋天蓋地、又た模索不著^{まぐりあてられず})」とある。
- (二) 市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社、一九七九年、二五八～二五九頁。
- (三) 油断なく心を働かせることについては、宗矩は『家伝書』において再三説く。本「無刀之巻」では次のようにある。

座敷になをるとも、上を先づ見て、左右を見て、上より自然落つる物あらばと心懸け、

戸障子のきはになをるとも、ころびがせんと心にかへ、或は貴人高位の御座ちかく伺候の時、自然の不慮の事や出来せんと心懸け、門戸を出で入るとも、出で入るに付けて心ですてず、常々心にかくる、是皆機也。此機常に内にある故に、自然の時、きどくの早速が出で合ふ、是を大用と云ふ。

(四) 道理の修得と大用の関係については次のようにある。

禅僧の自由自在に身をはたらかし、何事をいふにも、何事をするも、皆道理にかなふて理に通ずる、是を大神通と云ひ、大機大用と云ふ也。

(五) 宗矩は機が熟して身に広がる状態を、最初に「熟すれば、全身全体にのびひろがり、手にも足にも目にも耳にも、その所々にて大用がはつする也」とし、後段で「功をつめば機が熟して、わが身にとけひろがりて、自由をはたらく、是を大用と云ふ也」と、全身に伸び広がり、さらには溶け広がる状態を念頭に入れていることが窺える。

四 節 転 論

「是極一刀」の習いに包摂される「第二刀」は、相手の働きにしたがって勝つというものであった。本節では、この「第二刀」に見られる兵法の論理、尾張柳生でいうところの「^{まろばし}転」の理論を詳解することを主たる目的とする。

「是極一刀」は尾張柳生にも継承されている。それは、例えば長岡房成『新陰流兵法口伝書外伝』の「務知=英雄心=是極一刀」がそれに該当するが、その内容は勇猛果敢、不屈の精神を以て僅かなことに囚われず、気焰烈々として相手を覆い、引きつけて一刀に両段する心^(一)とあり、『家伝書』の「是極一刀」とは意を異にしている。このことは『家伝書』に展開する「是極一刀」は宗矩の独自の解釈による可能性が高いことを示す。では、宗矩の論ずる「是極一刀」は、尾張柳生ではどのような習いとして確立されているのであろうか。これについて調べると、「活人剣 下」で展開した「是極一刀」は「無刀之巻」に掲載された「心随萬境転、転处実能幽」の偈文の釈と同義と解され、長岡房成は同偈文より転論を導いていることが明らかとなる。つまり、宗矩の「是極一刀」に展開した相手の働きにしたがって勝ちを見出す「第二刀」の理念は、時と場所を転じた尾張柳生においては「転」と称され、共通の趣意を有していたことが判明する。

本節ではこのような現状を加味し、以下の順にしたがい、論を展開する。一項では「心随萬境転」の釈を巡り、『家伝書』と尾張柳生との相違を明らかにする。二項では一項で取り上げた偈文に長岡が続けた『三略』の「變動無常、因敵転化」の意を明確にし、「敵にしたがう」の意味を明らかにする。所謂、転の理論を明確にしていく。三項では「転」の理念が『家伝書』にも展開されていたことを確認する。

一 「心随萬境転」の釈

「心随萬境転、転处実能幽（心は萬境に随い転ず、転ずる处実に能く幽なり）」は、天竺の摩拏羅尊者の偈^(一)である。この句の下には「随流認得性、無喜亦無憂（流に随て性を認得すれば、喜も無く亦憂も無し）」^(二)の二句が続き、四句で一篇をなす。宗矩は「下の二句は略して之を記さず。参学して全篇はしるべし。兵法には、上の二句にてすむ事也」とい切るが、従来柳生新陰流の慣習では、「習」の目録に記載される「^{まろばし}字手裏見」の後に

この一篇が挿入される。この慣習は宗厳から始まり、宗矩に至っても継承され、尾張柳生家においても当然のことながら踏襲されている。

宗矩は、「右の偈（上の二句）は、参学に秘する事也。兵法に此意簡要なる故に、引合て爰に記之」と認めていることから、この偈文の意を兵法に転用し、柳生新陰流独自の意味付けをしたものと理解できる。上の一句「心随萬境転」について、宗矩は次のような解釈をしている。

万境とは、兵法ならば敵の数々のはたらき也。其一つ一のはたらきに、心がてんずる也。たとへば、敵が太刀をふりあぐれば、其太刀に心がてんじ、右へまはせば右へ心がてんじ、左へまはせば左へてんずる、是を随万境転と云也。

この注釈にしたがい忠実に「心随萬境転」を解釈すると、（己の心は、截相の場で対峙した相手の数々の働きのその一つ一つにしたがい転じていく。）となる。この解釈で注意すべき点は、「転」の意味にある。これは「着^{ちやく}」の意とは当然のことながら異なり、逆にその一つ一つに執着しないよう転回していくと捉えねばならない。したがって、相手の一太刀一太刀に心を固着させず、一太刀に対処したらそれはすぐに払拭し、次の一太刀にまた新たな対応をし、し終えたらすぐに拭い去るといった転回（対処の仕方）を意味しているものとする。相手の振る舞いに我が心が囚われ動かされること、相手の所作に対して我が心が受動的になり、所謂「心が着した」状態となり、私曲、妄心、血気呼び起こし、心が病んだ状態、病気の状態となる。これに導かせないためにも、心を転ずる必要があるのである。

下の句の「転処実能幽」はその境地を詠ったものである。

転処実能幽なりと云所が兵法の眼也。其所に心があとを残さずして、こぎ行舟のあとのしら波と云ごとく、あとはきえてさきへ転じ、そつともとまらぬ処を、転処実能幽なりと心得べし。幽なりとは、かすかにて見えぬ事也。心をそこへにとどめぬと云儀也。心が一所にとどまりたらば、兵法にまくべき也。転ずる所に残たらば、散々也。

宗矩は、「転処実に能く幽なり」という箇所には兵法の眼（主要な意味を有するところ）があるとしている。舟は先へ先へと進み行き、少しも留まらぬところがない。漕ぎ行く舟の後には白波が立つが、それは自然と消え行く。そのような情景を喩えに、心を一カ所に留めるのではなく、転じて次へと進めていく。転じれば、そこにあつた心（の残像）は白波の如く自然と消えゆく。「幽」とはまさに残像を意味し、あるようで実はない、見えそうで見えない、そのような心のあり方をよしとしたと考える。心の逗留は兵法においては忌み嫌

われる。転じることなく膠着すれば、元の所に心が残り、そのような状況では自由闊達の境位に導くことはできない。

おもひうちにあれば、色外にあらはるゝ也。敵のはたらきをばよく見て、そこに心をとめば、兵法にまくべき也。心をとむなど云事に、此偈を引用る也。

この一段は「殺人刀 上」で展開された「木人花鳥に対するが如し」ないし「放心心を見せよ」の心持ちに通じ、心の執着を戒め、留まることを否定している。心を転ずること、これがこの偈文を解釈した宗矩の主意といえる。

ところで、この偈文を尾張柳生家ではどのように解釈しているのか。長岡房成『新陰流兵法口伝書外伝』⁽²⁾にある同文の解説には、宗矩が省略した続く二句「随流認得性、無喜亦無憂」を含めた四句を「難字手裏見」「有無調子」の「習」に挿入し、次のような解説を施している。

本曰、此心持肝要也。是は参^メ知るへし。本曰、兵法に三の病者、一に敵の太刀先見る事、一に面の事、一にをくの事。此三つなり。三つをのけて、唯一心種字也。手裏見見事肝要也。

「本曰」とは尾張柳生第二代柳生利^{としとし}嚴の言を指す。「此心持肝要也。是は参^{して}知るへし」とあるは宗矩の「参学して全篇はなるべし」に近い。日々の稽古、修練によってその意味を咀嚼せよの意ととれる。続いて、去病（病を去る）⁽⁵⁾について触れられ、兵法の病（敵の太刀を見ること、^{かお}面を見ること、臆すること）を去り、唯、一心に種字（相手の太刀と十字に交差すること）を心がけ、手裏見（相手の手の内）を見ることが説かれている。このことは、尾張柳生ではかかる偈文と「去病」とが関わりを有することを示唆すると理解できる。

さて、長岡房成の解釈であるが、先的一篇に『三略』の「天地神明、與物推移、變動無常、因敵転化」の四句と合わせて解説する。結論からいえば、「心随萬境転、転処実能幽」は「千變万化に随て転する也。其転する処は、実に云に不^レ云妙な処也」と釈されている。長岡の解釈の特徴は、『三略』の「天地神明、與物推移」を「天地の神明の用は、万物とをしうつる」と訓み、「心随萬境転」と同意とした上で「心の神明の用は、万境のまゝにまはりうつる」としているところ、並びに「転」の意を「押し移る」として、「転処実能幽」を「押し移る処、実に能く妙也」としているところにある。つまり、『三略』の偈文を借りてその真の意味を解き起こそうとしていることがわかる。これを詳細に見ていくと、「心」を「心の神明の用」と釈し、截相における己の心以上の意を付帯させている。これは、同書

に

兵法にても本来の心の用は、千變万化に随て転する也。其転する処は、実に云に不_レ云妙な処也。されは其流転する処に随て、本来の自性を認め得て不_レ失様にすへし。流転するはにて、不_レ覺七情發り。自性を失へは、見れ共不_レ見、手足も不_レ自由_二也。能く本来の自性を認め得ておれば、七情と云ものも無き也と云意也。⁽⁶⁾

とあることから知れるように、「本来の心」「本来の自性」といった、朱子が性を二分して捉えたところの「本然の性」に近い解釈がなされているといっても過言ではない。したがって、性の理的側面を表す本来的な性を自認していれば、千變万化する現況に対しても転ずることができる、と理解することができる。

続く「随流認得性」の句については次のようにある。

此句は推し移る中ちに不_レ覺七情發る者故、本来の体を認め得ておる事を云。推し移るまゝに、心の神明の体を認め得て失はぬ様にすればと云事也。

「推し移る」こと、則ち転ずるにしたがい、知らぬ間に七情を發するので、「本来の体」を自覚することでそれを抑制しなければならない、と釈せる。七情とは、「喜・怒・憂・懼・愛・惡・欲」の七つの感情を意味する。この七情を制御するのが「本来の体」、則ち「本然の性」である。したがって、朱子の言葉を借りれば、転ずるところに七情を發するところの性は「氣質の性」ということになる。「性とは吾か天より受て来りたる所也」と長岡房成は述べ、性は人が生まれながらにして天より授かったもの（本然の性）とし、「自性を失へは、見れ共不_レ見、手足も不_レ自由_二也」と、「氣質の性」に流され、その性（本来の性）を失えば見るものも見られず、手足の所作も不自由になるとする。この場合の「性」は、『中庸』「第一段」に見られる有名な一文、

天命之謂_レ性。率_レ性之謂_レ道。修_レ道之謂_レ教。（天の命ぜる、之を性と謂ふ。性に率ふ、之を道と謂ふ。道を修むる、之を教と謂ふ。）⁽⁷⁾ () 内筆者

を想起させる。したがって、長岡房成の意とする「性」も生まれながらにして授かった先天的な性、本性として把握されるが、七情との関係からみれば、朱子学的な性の認知も考えられる。「推し移る中ちに不_レ覺七情發る者故」と述べるあたりでは、自足自然の自然性としてではなく、孟子の性善説の影響を受けて解釈されている。「能く本来の自性を認め得ておれば、七情と云ものも無き也」と、自ずから備わりたる自性を認得（弁える知りて失わないこと）すれば、妄心として沸き来る七情も克服できるとするあたりは、やはり朱子の把握する性に近いといわざるを得ない。

その克服により至れる境地を表したのが、続く下の句の「無喜亦無憂」である。

此句七情の無き処を云。とんと情の不_レ発処故、情は無き也。喜も憂も懼るる事も情と云ものは、とんと無きば也。爰に至て、天地の神明の用と、相ひとしくなつて、下の句の変動無常、因敵転化する事かてきる也。

この句は七情の無き処を云う。全く情の発しない処故に、情はない。喜も憂いも懼れる事も、こういった情というものは全くない。ここに至って、天地の神明の用と相等しくなり、この句に続く「変動無常、因敵転化（変動常に無し、敵に因って転化す）」の偈文のような境地に至る。己の性を認得することによって開ける境位は、天地神妙の用に相応し、その境位において「変動無常、因敵転化」こそ、兵法者が求道すべき境地、「本来の面目を認得する処」である。

ここまでの長岡房成の解釈を彼の言葉によって総括してみるとつぎのようになる。

本来の心は色々様々の赴くまゝに随てめぐり移る。其のめぐり移る処実によく妙しや。此の心の流転するにまかせ、吾が天より受け来た自性と云ものを、わきまへ知り得て不_レ失様にすへし。流転するはにて、不_レ覚^(マツ)発れは、本来を失ふ。能く認め得ておれは、七情と云ものも無き也と云事也。兵法にても本来の心の用は、千変万化に随て転する也。其転する処は、実に云に不_レ云妙な処也。されは其流転する処に随て、本来の自性を認め得て不_レ失様にすへし。流転するはにて、不_レ覚七情発り。自性を失へは、見れ共不_レ見、手足も不_レ自由也。能く本来の自性を認め得ておれは、七情と云ものも無き也と云意也。

己に備わる自性（本然の性）による七情（気質の性）の制御をかかると導き出していることが明らかとなる。

これを前述の宗矩の解釈と対比すると、七情の克服により至る境位を「無喜亦無憂」としているところは、「着さぬ心」「留めぬ心」の境地に近い。また、長岡房成が七情を克服するもとして「自性（本然の性）」を掲げているが、これは『家伝書』の「活人剣 下」において、「本心と云ふは、本来の面目、父母未生以前よりそなはりて、かたちなければ、生ずると云ふ事なし、滅する事なし」と定義した「本心」ともとれる。逆に、そこに至る過程、導き方においては明らかに異なる。宗矩は「下の二句は略して之を記さず。……兵法には、上の二句にてすむ事也」として、「転処実能幽」を「兵法の眼」としたが、対して長岡房成は、この四句は三略の「変動無常、因敵転化」に至るものとし、「無喜亦無憂」の次に先の句を置き「本来の面目を認得する処」としている。ここに両者の相違を看取する。

二 転論

長岡房成は、病を去り己の自性を認得せよとする「心随萬境転」の偈を引用したこの条目の末文を、次のように締めくくる。

此語（變動無常、因敵転化）戦闘之道の極り也。夫故不捨書にも此意を摘取て明剛柔強弱之端末、前に無敵と云へり。左れば此章（「心随萬境転」の項）の前の意を明かにし、そうメ本来の面目を認め得て居るへき也。 （）内筆者

「變動無常、因敵転化」とは戦闘之道の極まりを意味する。このことは柳生利嚴『始終不捨書』⁽¹⁾にも表されており、剛柔、強弱を理解し、使い分けることが己の確立にもなる。前述の一篇の意を斟酌することで本来の面目自性を認得できるとする。「戦闘之道」については、長岡房成著『刀金録・本原篇』⁽²⁾次のようにある。

戦闘之道、千變万化、其理無窮矣。雖然窮其無窮之理、則一以貫之、故欲窮其無窮之理、先遵先哲之所窮之教、而習其事（戦闘之道、千變万化、其の理は無窮なり。然りと雖も其の無窮の理を窮むるは則ち一以て之を貫き、故に其の無窮の理を窮めんと欲せば、先ず先哲の窮める所の教えに遵いて其の事を習う。） （）内筆者

「戦闘之道」とは先哲の教えにしたがいその事を習うことで、千變万化する働きに対応する無窮の理を極めること、則ちこの場合の「千變万化、其理無窮矣」は「變動無常、因敵転化（變動常無く、敵に因って転化す）」に通じ、敵によって転化する「無窮の理」を体得するには、先ず先哲の教えに見られる事を実践することと理解できる。この実践で「一以貫之」ことができれば、無窮の理が極められるとする。これは「心随萬境転」に展開された、ただ一心に種字を心がけ、手裏剣に目付をすることでもある。つまり、種字への心がけ、種利剣への目付を実践することが己の自性を認得することに繋がる。このような長岡房成の論理は、己の色で相手を染めるのでもなく、また相手の色に染められるのでもない、ただ実践（事を習う）を通して己の自性を認得することを窮極としている。

転とは變動無常因敵転化すといふより出たる事にて、變動する事は、常に定まる事なし。敵の仕懸千變万化、吾因て転化すといふ事也。其転移變化する勢ひ如転円石お千仞之山者勢也といふ意にて、まるひ安き丸き石をまるひ安き高山の上よりまるはすか如く、滞りなくするとにして、ふせきそむる事ならぬ勢也。

これは長岡房成が著した「転之説」⁽³⁾に見られるもので、先の「變動無常、因敵転化」を

丸い石に喩えた、所謂「^{まろばし}転」の立論である。敵に因って転化することは、円石を千丈の山の頂より転がしたときの勢いを表すもので、転がりやすい丸い石を転がりやすい高山の上より転がせば、滞りなく（勢いが増して）鋭くなり、それを塞ぐこともできない。その円石が^{まろ}転ぶ様子を「変動無常、因敵転化」と表している。この滞り無く、敵によって転化するという理合は、上泉秀綱『影目録』に見られる「随敵轉變施一重手段恰如見風使帆見兔放鷹（敵に随って轉變して一重の手段を施すこと、恰も風を見て帆を使い、兔を見て鷹を放すが如し）」の一文と同意と理解できる。あくまでも主体は己にあるが、それは相手（敵）にしたがって確立されるものであり、一旦転化が始まれば、その勢いは円石を高山から転がすが如く滞らず、勢いが増し、それを塞ぐことは叶わない。己の自性さえ認得していれば、相手に惑わされず、また己の心にも囚われることはない、そのような境地を「^{まろばし}転」と称している。

さて、この「転」の境位は、宗矩のいう「是極一刀」の「第二刀」に通ずることは明らかである。「転」の名称さえ見られないが、『家伝書』の底流にも「転之説」は当然あるとしなければならない。その一つの事例として、「殺人刀 上」の「放心心」の条目の後重の段階が上げられる。そこには次のように記されていた。

後重には、心を放かけて、行度所へやれと也。はなしかけてやりても、とまらぬ心になして、心を放すなり。具=放心々-、心放すこゝろをもて、心を綱を付て常に引て居ては、不自由なぞ。放しかけてやりても、とまらぬ心を放心々と云ふ。この放心々を具すれば、自由がはたらかるゝ也。

ここにある放しかけても留まらぬ心、行きたき所に自由に行ける心とは、先の円石が円転して留まらぬが如き心の喩えと一である。また、「無刀之巻」に掲げられた摩摯羅尊者の偈文の解釈に見られる、

其所に心があとを残さずして、こぎ行く舟のあとのしら波と云ごとく、あとはきえてさきへ転じ、そつともとまらぬ処を、転処実能幽なりと心得べし。

なども、「変動無常、因敵転化」の意味に近い。さらに、後述の「是柱非柱を見ず」や前節の「法尚応捨、何況非法」の偈に展開された正法、非法を捨てて平生の何となき心、常の心持ちを万の道の心構えと説いているのも、流転して固着しない「転」の心と同義に捉えられる。

この「第二刀」ないし「転」の起源は、上泉秀綱の『影目録』に見られる「随敵轉變」にあるといえる。この趣意を、宗矩は「是極一刀」より導き、長岡房成は摩摯羅尊者の一

篇と『三略』の偈文を以て「習」とした。尾張柳生の場合、この趣意を転の型として体系化（敵包の大転の考案、長岡房成の試合勢法における本伝大転、転変の増補）し、単に理念的な段階にとどまらず、実践化したことは留意すべきことである。

さて、両の習いは「敵に随い働く」というこの一点に帰着するが、そこに至る過程においては異なる。長岡房成は「唯一心種字と思ひつめ、手裏剣見る寸は、其処に心転て、不覚理勢に叶ふ」とあるように、柳生新陰流の秘事である相手の太刀と種字（十字）に交わることを念頭に置き、その上で手裏剣（相手の拳）を見る心が心を転じさせ、自ずと理勢に則した実践を促した。つまり、主眼は相手の太刀と十字に交わり我が身に当たらないとする種字にある。さらに、それは本性を認得するための小乗の教え、初学の段階であるとい切り、大乘に至っては種字や手裏剣にさえ囚われない「変動無常因敵転化」の境位があるとする。対して宗矩は、「第二刀」に至る過程の「極意の一刀」、則ち相手の機を見ることに主眼が置かれる。この機を見るためには「五観一見」の習いを極めることが説かれ、それは相手の神（本性）を見極めることと、種利剣・臂膊^{ひはく}の働きを制することにあつた。房成の転の理論にしたがえば、宗矩のこのような「極意の一刀」の段階は初学の段階であり、小乗の教えとするところに興味を引く。

ここまでを整理すると、「敵に随い働く」という実践を、宗矩は敵の機を見極めた結果として捉え、対して長岡房成はそれ自体を窮極の目的としているところに相違を見ることができ、この段階に至っては、尾張柳生の転論は『家伝書』に見られないとしなければならない。

三 「是非裏薦取」の境位

ここでは、宗矩が『家伝書』に掲げた竜濟和尚の「是柱不見^レ柱、非柱不見^レ柱、是非已去了、是非裏薦取」^(一)を解釈する。この句は先の摩拏羅尊者の偈文のように、柳生新陰流の目録のなかで挿入されることはない。しかし、柳生三巖^{みつよし}『月之抄』には、「病気を去事」の条目に「古語云」として挿入されている^(二)。かかる「習」は、長岡房成『新陰流兵法口伝書外伝』の「心随万境転」に「本日」として掲載されていた「兵法に三の病」に通ずることは明らかである^(三)。したがって、三巖の書に示された偈文の挿入された位置と、尾張柳生家の伝書での取り上げ方からすると、この偈文と「去病」の習いと密接な関係にある

といえる。そこで、先ずこの句を引用して「病気を去事」を解説している『月之抄』を見る。そこには次のように記されている。

父（宗矩）云、立相て敵のかお、敵の太刀をみたく、をくする心出るもの也。是を病氣と云、此三つを去て、しけりゆんばかりに心を付る事専也。亡父の録に替事なし。^(一四)立相において相手の顔、太刀を見たくなる心、臆する心が生じることを病氣とし、この三つの病を去って手裏劍（種利劍に同じ：相手の拳の意）にのみ心を付けることが肝要であるとする。続いて『新陰流兵法口伝書外伝』の「心随萬境転」の項を見ると、次のようにある。

三つの病は、見るにふれ聞くにつけて、いつのまにやら起る情欲也。敵の太刀先き見るは、危き心の起し故也。面を見るは、伺ふ心の起し故也。臆する心の起るは聞くに引かるゝ也。三つ共に畢竟勇無き也。勇無ければ、妄想妄念起り一切所_レ為皆妄。故に兵法の病と云。此病を去て、唯だ一心種字と思ひつめ、手裏劍見る寸は、其処に心転て、不_レ覚理勢に叶ふ也。

三つの病を、敵の太刀先きを見る心、面を見る心、臆する心とし、太刀先を見ることは対峙する相手に対して危ういと思う心を生じさせ、相手の面を見ることは相手の状態を伺う心を生じさせ、臆する心は種々の情報を耳にし、それに惑わされるとする。そして、この三つの病は妄想妄念であり、この心より生ずる一切のことは皆「妄」とし避け、これを兵法の病とした。この「妄」を払拭するには「勇」が関与する。勇の心があれば妄想妄念は去る。勇の心により病を去り、そして、唯一相手の太刀と十字に交わるよう種字に心がけ、相手の手の内（拳）を見留めれば、そこだけに心が転じ、自然と兵法の理に叶うとする。

ところで『月之抄』には、三つの病を去って、後に手裏劍一つに心がけよとあるが、『新陰流兵法口伝書外伝』においても「此病を去て、唯だ一心種字と思ひつめ」とあるものの、この一文は次のように解されている。

白露の紅花緑柳に置とも、其色に背かず、其色に染ぬか如き者なれ共、不_レ覚七情五欲にけかされ、其色に染て本来を失ふ。故に姑^{しばら}く一心種字と思つめて他念無く手裏を見れば、自から性を認得する也。是れ初学の転する処に情欲の不_レ発様にせしむる仕方也。

白露が紅花、緑柳にあっても、その紅や緑の色に背くことなく、またその色に染まることもなく透明な白露のままている。知らずの内に七情五欲に汚され、廻りの色に染まり本来の姿を失わないためにも、唯一種字にばかり心を掛け、他念なく手裏劍を見れば、自ずと

性（自性）を認得する。このような心がけや目付は、初学者の心が転ずる時に情欲（七情五欲）が発しないようにする方法である。「白露」の境地は、先の「病を去」り終えた境地と軌を一にする。したがって、一心に種字に心掛ける、ないし手裏剣への目付はかかる境地へ至るための階梯で、『月之抄』の解釈とは異なる。さらに、この心がけ、目付は初学者が「白露」の境地に至る術で、他念に惑わされず、七情五欲に汚されないために、只管種字と心がけ、手裏剣に目付をすることが肝要となる。長岡房成が先に続けて「是れ（初学者の仕方）小乗の教也。大乘に至ては、本来の面目を認得する処也」と説くのは、まさに種字の心がけや手裏剣への目付が病を去るための方便であり、契機なくしても情欲に惑わされない己の自性の認得（大乘の教え）が上位にあることを意図している。

以上の病の克服、去病を踏まえた上で、宗矩の「是非裏に薦取せよ」について触れてみたい。宗矩は、「此話を、よろづの道におもひあつべきと也。さる智識の示されける、兵法におもひあひて、爰に記し置く者也」と、さる智識（沢庵宗彭）より得た古則話頭が兵法の道にも通ずるとして掲げたことを明らかにしている。

宗矩は「是柱不_レ見_レ柱、非柱不_レ見_レ柱、是非已去了、是非裏薦取」を「是柱、柱を見ず、非柱、柱を見ず、是非已に去り了つて、是非裏を薦取せよ。」と訓む。宗矩の釈は、「是柱非柱」とは胸に是非善悪が内在している状態を指し、その胸にある是非の柱に囚われることを「心の病」とし、その病のもととなる「是非の柱」を見てはならないという。この心の病が去らないと何事をするにも良い方向へは進まない。「是非已に去り了つて、是非裏に薦取せよ」とは、是非を払拭するのではなく、逆にその是非の内に交わり居て、その混在しているなかから至極の位に^上薦み上れという意である。これは是である、これは非であるといった取捨選別をする狭い価値観に囚われることのない、是非に心が惑わされ拘束されない、自由な心の状態である。

この「是柱非柱を見ず」とは、先の長岡房成のいう七情五欲に染まらない「白露」の境地である。逆に、是柱非柱に捕捉された心の状態は「病」である。その「病」から去るためには、是非に関せず、七情五欲に染まらないようにすること。また、かかる柱に拘束されず、是非を去った至極の位に薦むとは、己が本来有する自性を認得することである。心が流転しても自性を認得せよと述べたのは長岡房成である。ここにおいて、「是非已去了、是非裏薦取」の宗矩の解釈は、長岡房成の「随流認得性」の「大乘の教え」の境地と軌を一にし、三蔵の「病気を去る」や長岡房成の「小乗の教え」に見る、只管一心に種字に心がけ、手裏剣を看取する階梯より上の境位、心境を述べたものと見なされる。したがって、

尾張柳生に継承された転の理論は、仏語の偈文に形が変えられながらも、その趣意は宗矩に継承されていたことが、ここに確認された。

注

(一) 『新陰流兵法口伝書外伝』の原文は次の通り。

勇猛果敢、不_レ屈_二於物_一、上に天無く下に地無く、独往独来也。左れば太刀を執ても不_レ顧_二小害_一、気焰烈々と_レ覆_二敵人_一、引き著けて一刀に両段せん。此心を本とする故、是れが頂上の処に極まりたる、一つの太刀ちやと云事也。

(二) 摩拏羅尊者は世親の弟子、インド相承第二二世、常自在王の子。前文は「心随萬境転、転処実能幽、随流認得性、無喜亦無憂」。『宝林伝』五、『伝灯録』二に見える。又『臨濟録』「示衆」にも引かれている。

(三) 前掲書(一)による。渡辺一郎氏はその校注『兵法家伝書』において、「随流認得性」を「随_レ流認_二得性_一」と訓ませているが、慶長八年に宗徹が著した『新陰流截相口伝書事』や宗矩が著した元和四年『見之巻』では「随_レ流認_二得性_一」と表されている。『臨濟録』で入矢氏も同様に訓でいる(入矢義高訳注『臨濟録』、岩波文庫、一九九三年、一〇三～一〇四頁)。

(四) 前掲書(二)。

(五) 『家伝書』にも「活人剣」に「病気を去る、三つの事 敵にある病也」、あるいは「去病は、手利剣を見む為也」とある。

(六) 長岡房成の同偈文の解釈の全文は次の通りである。

万境はよろすのさかひとよみて、色々様々の所なり。転とは車の輪のめくる如くまわり移る事也。幽とは深く遠く暗くて人の目のと_レかぬ意也。こ_レにては軽く見て、妙しやと云ほどの事也。随流とは、心の流転するま_レに_レと云事也。認得とは、わきまへしり_レゑて不_レ失也。性とは吾か天より受て来りたる所也。無_二喜憂_一は七情の無き事也。此大意は、本来の心は色々様々の赴くま_レに随てめぐり移る。其のめぐり移る処実によく妙しや。此の心の流転するにまかせ、吾が天より受け来た自性と云ものを、わきまへ知り得て不_レ失^(???)様にすへし。流転するはにて、不_レ覺_二発_一れは、本来を失ふ。能く認め得ておれは、七情と云ものも無き也と云事也。兵法にても本来の心の用は、千変万化に随て転する也。其転する処は、実に云に不_レ云_二妙な_一処也。され

は其流転する処に随て、本来の自性を認め得て不_レ失様にすへし。流転するはにて、不_レ覺七情発り。自性を失へは、見れ共不_レ見、手足も不_レ自由也。能く本来の自性を認め得ておれば、七情と云ものも無き也と云意也。夫故本伝に三つの病を去てと云。三つの病は、見るにふれ聞くにつけて、いつのまにやら起る情欲也。敵の太刀先き見るは、危き心の起し故也。面を見るは、伺ふ心の起し故也。臆する心の起るは聞くに引かるゝ也。三つ共に畢竟勇無き也。勇無ければ、妄想妄念起り一切所_レ為皆妄。故に兵法の病と云。此病を去て、唯だ一心種字と思ひつめ、手裏劍見る寸は、其処に心転て、不_レ覺理勢に叶ふ也。是は元來白露の紅花緑柳に置とも、其色に背かず、其色に染ぬか如き者なれ共、不_レ覺七情五欲にけかされ、其色に染て本来を失ふ。故に姑く一心種字と思つめて他念無く手裏を見れば、自から性を認得する也。是れ初学の転する処に情欲の不_レ發様にせしむる仕方也。是れ小乗の教也。大乘に至ては、本来の面目を認得する処也。故に又別の口伝書に三略に云、天地神明與_レ物推移、變動無_レ常、因_レ敵転化と有り。又此語に就て、天地人転と云。連翁が鐔の圓にも見へたり。是れ前の偈と同意也。

(七) 赤塚忠『大学 中庸』新釈漢文大系二、明治書院、一九九二年、一九九頁。

(八) 柳生延春氏所蔵の『始終不捨書』をみても、「變動無常、因敵転化」や「戦闘之道」といった言葉は見あたらない。したがって、ここではそういった意趣が『始終不捨書』の基底にあると理解せざるを得ない。

(九) 柳生延春氏所蔵。『刀金録』の第一の巻き。奥書きに文政一二年とある。

(十) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、二四二～二四三頁所収。

(一一) 竜濟紹修、羅漢桂琛の弟子、撫州の竜濟山主。『臨濟録』に「師示露柱問、是凡是聖、員僚無語。師打露柱云、直饒道得、也祇是箇木檝。便入去。(師、露柱を指ざして問う、是れ凡か是れ聖か。員僚無語。師、露柱を打って、直饒道^{たとい}い得るも、也^{また}た祇だ是れ箇の木檝、と云って便ち入り去る。)とある。(前掲書(三)、一六〇頁)

(一二) 前掲書(九)、三七頁。

(一三) 去病については、心の一筋に傾くことを戒めるといった内容の「習」が「兵法病氣去」と別項として設けられており、『月之抄』の「習」とは異なる。以下、その内容を挙げておく。

是は病の大なるものを挙て云たる也。病は種々有り。辟は皆病也。然共第此三つか心

に有ては、其害大なる故、先つ是を去るへしと戒たる也。細かに云へは、一筋に勝んと思も病也。専ら懸る斗となるも病也。専ら待んと斗り思ふも病也。捍かんと斗思ふも病也。避んと斗り思ふも病也。打んと斗り思ふも病也。何事も心の一筋に当るは皆病也。又此病を去んと一筋に思ふも病也。自から顧て、能く去るへき也。

(一四) 前掲書 (九)、三七頁。

五節 截相における心身の統一

一 神の儒学的解釈から一

武芸書においては心と身が相即的に把握される傾向がある。心の働きと身体の働きとが一致すること、事理一致、心法と技法の不可分を説く。この場合、身体の修練・練養から心を深化させる実践的な認識がなされ、所謂修行・修養を通して心身の一如化が図られる。身体の修練は、習いを極めることであり、それは型の稽古に集約される。型の稽古によって、技に習熟し、精妙な技法を自分のものとしていく過程が、同時に心の修練にもなり、そこにおいて両者は相即的に捉えられる。

柳生宗矩は「殺人刀 上」において『大学』の「致知格物」を引き、^ち知を^つ致し^こ物を^く格せば豁然貫通し、「手足身に所作はありて心になくなり、習をはなれて習にたがはず、何事もするわざ自由也」といいきった。この「致知格物」は「百手の太刀をならひつくし、身がまへ、目付、ありとあらゆる習を能々ならひつくして稽古する」ことであり、それはまさに型の稽古によって得られるもの、型を繰り返して「し習う」ことによって至れる境地である。武芸に種々ある型の稽古も、大別すれば居合や抜刀術、弓術に見られる仮想の敵に只管向かう対己的な働きのもの、剣術、柔術、槍術などの相手と対して対人的に働くものがある^(一)。武芸で型を「し習う」といっても、この両者の特性によって意味は当然のことながら異なる。

剣術より観た柳生新陰流の型は、対人的な型稽古の範疇で捉えられる。対人的な型稽古においては、定められた型という約束事を稽古するといっても、自己目的的に行うことは許されない。相手の存在を無視して行えば、型が有する本来の目的から外れ、型稽古の意義自体が消失する。ここに、対人的に働く型稽古では相手の機を見て働く必要性が生じ、対人的に働く相互作用のなかで相手に対する自己の確立が求められる所以がある。「致知格物」によって至る境位は正にこのことを意味し、それは相手の機を見て働く「因敵転化」の境地でもある。

ところで、截相の場で展開する心身の関係を述べる前に、『家伝書』に開陳された心のあり方について整理しておく。宗矩は「殺人刀 上」において、兵法者は禪の悟りの境地に近い「平常心」「常なる心」に至ることが重要で、執着した心は病であり、その状態を克服しなければならないと説いた。そして儒学の「敬」を喩えにして「よく治まりたる心は、

治むる方便（敬のこと）を用ゐざる也」と、敬に拘泥することも病のうちとし、「敬は即ち本心の徳にかなふ也。然れども行ふ間の心なり」と、敬によって心を制御することは徳の範疇ではあるが、それはあくまでも「行う間」、稽古修行の段階でしかないと言明した。また、「無刀之巻」の巻末でも、「敬の字の心は、至極向上にはあらず、階の一、二段にある修行也とぞ」と述べている。如何なる哲理があろうとも、哲理に心が囚われている間は本来の自由な境地を得ることはできない。何ものにも拘束されない、固着しない心の境地を「向上至極」とする、禪的な教理による言である。したがって、対人的に働く己の身づくりの確立のなかで、神—心—身（氣）といった関連で心身を捉える段階は、それが一段低い階梯であることを自認していることに他ならない。逆に「敬は即ち本心の徳にかなふ」けれども「行ふ間の心」と言い切るその裏には、対人的に掌握する截相の場においては「敬」が関与することを意味している。以上の二つを念頭に入れ、截相の場における心身の問題について考えてみたい。

宗矩の截相の場における心身の把握は、「神妙劍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。神は心の為には主人也」とあるように、神を神妙劍の座に据えることにより心を働かすことを第一義とし、続いて「心を神妙劍の座へうつすべし。心がうつれば、身が神妙劍の座へうつる也。心がゆけば、身がゆくなり。心に身はしたがふ物也」と、心を神妙劍の座に映せばその心にしたがって身も神妙劍の座に映るとする、心にしたがって身が働くことを第二としている。これを要するに、心の上位概念としての神が措定され、この神は心を制御する心の主宰として見なされる。この神は「神妙劍の座」に据えられることで様々な働きをし、実践の場を醸成する。所謂、妙の働きを司る。この状態で截相の場に峙し、次に心を神妙劍の座に映す。これは座に据えられた神と心とが相即する意である。いうまでもなく、神は心の内在原理としての機能を有しながらも心のある一定の状態を意味する。心を神に相即されることは、同時に神と心が一如になることをも意味する。心を神に觀照させることで身が働くとするのは、心に身はしたがうと把握されるからである。つまり、身の主宰が心となる。すると、心を神と相即することは、同時に身が神と相即することになり、ここに神に相即した身体活動が営まれることになる。

以上は心を神に觀照させることで身が働くといった、心と身の相関関係を表すが、一方で宗矩は「鏡を神妙劍の座にたとへ、わが身をかげのごとくに神妙劍の座へうつせと云ふ心に、此句を用ゐる也。手足を神妙劍の座にはづすなと云ふ義也」とも述べていた。これ

は身を直接「神妙劍の座」に相即させることで神の働きに則した身手足の働きをさせるものである。先の心身の関係と比較しても明らかなように、心が介在しないで直接に身を神と相即させる、身→神の関係を看取する。但し、心が事前に下作に置かれているために、「心がない」状態とは異なることに注意したい。

ここで、以上の心と身の相関が「敬」の概念において、思想史的にどのように捉えられるのかを論じる必要がある。宗矩は「行う間」では「本心の徳」に叶うとしていたが、まさにここまで見てきた心身観が、「行う間」のことである。宗矩の言にしたがえば「行う間」は「敬」の概念の下に展開されることになる。そこで、先ず儒学における「敬」の概念について明らかにしておく必要がある。

「敬」の概念は、宋代の新儒学、特に程伊川と朱熹によって確立された。宋代における新儒学を担う思想家の共通の課題は、「人間の本性とは何か、それをいかに自覚し自得して、実践に現実化するか、そのために、いかにして外界の事象・事物に対応して多様に働く人間の心を制御するべきか」⁽¹⁾にあった。この心の制御、心のあり方として、程伊川は「敬」を重視した。程伊川の説は次のようにまとめられる。則ち、人の心は、外なる万物に対応してさまざまに変化し、思慮もおのずから生ずる。外物に影響されて心を安定に保つことができない。もしそれを免れようとするならば、心に主となるものがなければならない。それがあれば、わが心をわれが主体的・自覚的に守り保つことができる。その主となるものこそが「敬」である。⁽²⁾

心に「敬」という主たるものを措定することで、心を主体的、自覚的に保つことができ、また外物に対して安定に保つことができるという点において、心を養う方法的意味として捉えることができる。この程伊川の影響を強く受けたのが朱熹であった。程伊川が心の養生と修学を二事に分けたのに対して、朱熹はこの二事が密接な関係にあるとした。

学者工夫、唯在居敬窮理二事、此二事互相発、能窮理則居敬工夫日益進、能居敬則窮理工夫日益密、譬如人之兩足、左足行則右足止、右足行則左足止、又如一物懸空中、右抑則左昂、左抑右昂、其实只是一事⁽³⁾

『朱子語類』卷九「持守」に見られるこの一段は、高橋進博士によって次のように訳される。「学者の工夫は、心をいかにして“敬”の状態におくか、いかにして理を窮明するか、この二事にある。しかもこの二事は互いに関連し合っている。よく理を窮明すれば、心を“敬”の状態におく工夫は日々に進歩し、よく（心が）“敬”であれば、理を窮明する工夫も日々精密になる。」⁽⁴⁾。「敬の状態におく工夫」と「理を窮明する工夫」とは相即し不可分

であるとしたのが、程伊川を発展させた朱熹の論である。

この宋学における「敬」の概念は、時と場所を超え朝鮮半島に移入し、受容、理解され、それをさらに発展させたのが李退溪であった。この李退溪の思想を「敬の哲学」と捉えその体系性を明確にしたのが、高橋博士の論考『李退溪と敬の哲学』⁽⁴⁾である。高橋博士は李退溪の『聖学十図』⁽⁵⁾の具体的な考察を通して、李退溪哲学思想の体系性を論じ、東アジアにおける新儒学を個性的な実践哲学として体系的に再集大成した思想家として位置づけている。高橋博士の論考にしたがい、李退溪の「敬」の概念を要訣すると次のようになる。

則ち、『聖学十図』の前文では、聖学（儒学）は「心学」であることを前提として、心は一身の主宰であり、人間の意識や行動はすべてその端緒が心から出る。学問の根本は、この心をいかに正しく働かせるかに掛かる。心の主たるものは「思う」ということである。また、「学ぶ」（実践を意味する）ことと「思う」ことは相互に触発しあい、互いに益するものでなければならない。両者は結局は心の働きに帰せられる。聖学ではこの心のあり方が重要となり、李退溪はその心のあり方について、「敬を持すること」という。この「持敬」こそ、思と学を兼ね、動静を貫き、内外を合し、顕微を一にする根本である。「敬」によって心を制御すること、則ち「持敬」とは、極言すれば心が心を制御することである。「敬」はかくして、人間の心身の諸活動の全体を貫いて、しかも自己の人格的形成の根源でなければならないとされた。理論（思）と実践（学）、心（内）と理（外）の統一は、「敬」によって果たされるとされた⁽⁶⁾。

『聖学十図』の第一図では、朱子の注釈を引用しながら、「敬」が世界・存在の理法及び人倫の理法の成立を人間主体において可能ならしめる根拠であることを示している。高橋博士は次のような解釈をしている。則ち、「敬」によって無欲に至るとは、心が敬そのものになることであり、「敬」そのものとしての心は、純粹にして虚静であると考えられ、そこに心＝無欲＝敬＝虚静という論理関係が成り立つ。この場合の「敬」は心の状態であり、「敬」の本体でもある。これに対して、この本体としての心の「敬」が発動すれば、その心の動きである思慮や情意等は直^{すなお}である。これは明らかに「敬」が用として働いていることを意味する。つまり、「敬」には本体と用（はたらき）とがあり、その本体において心は虚静であり、その用において思慮・情意等は正しく自然で道理にかなっている⁽⁷⁾。

また、第六図では理と気の論理的な認識を兼ねて行い、本性と情を統一するものは人間の心であること、したがって、一身を主宰する心を「敬」によって養い守るべきことが説

かれる⁽¹¹⁾。高橋博士の第六図の解説では、中図と下図の相違点を明確に把握することが李退溪の主意であるとしている。中図では本然の性(人間の生成ないし存在原理としての理)がそのままに発動すれば、四端はもとより七情ですら不善ではないことを意味する。下図では理気を含んだ具体的な「気質の性」の発動で、理が発して気が随えば情に不善はなく、理が発して不十分の時に気に蔽われるとこの情は不善に流れる。但し、七情と雖も気が発して理がこれに乗れば不善はないとする⁽¹²⁾。

さらに第八図では「心の学」が説かれ、心は一身の主宰であり「敬」は一心の主宰であるという論理の下に、心の欲望を押し退めて道心に導く努力工夫の要件は、心を「敬」に置いてそこから離れないことにあるとする⁽¹³⁾。

以上の新儒学の「敬」の概念の特性について、以下に整理したい。これは次に述べる宗矩の捉える神の思想史的意味を解するために必要と考えるからである。

- ①心に「敬」という主たるものを措定することで、心を主体的、自覚的に保つことができ、安寧を図ることができる。このような心の養生的な側面と窮理という修学の二事を分かちて捉えたのが程伊川であり、二事は一事にして一事は二事という密接不離的に把握したのが朱熹である。
- ②李退溪においては、心の養生的な側面(敬に居ること)のなかに窮理という形而上的思索は含み込まれ、「心の学」としての儒学体系に再構成された⁽¹⁴⁾。つまり、心の「思う」と「学ぶ」(実践)こととは互いに触発しあい益するものでなければならない。この心のあり方を「敬を持すること」という。
- ③心は一身の主宰であり、人間の意識や行動のその端緒は心からでる。
- ④「敬」によって心を制御すること、則ち「持敬」は、心が心を制御することに他ならない。したがって、「敬」は一心の主宰であり、心の欲望を制御して道心に導く努力工夫の要件は、心を「敬」に置くことにある。
- ⑤「敬」には本体と用の二つの働きがある。「敬」によって無欲に至るということは心が「敬」そのものになることである。この場合の「敬」は心の状態であり、「敬」の本体でもある。この本体としての心の「敬」が発動すれば、心の動き(思慮や情意)は直^{すなお}となる。この場合は「敬」が用として働く。
- ⑥本性(理)と情(気)を統一するものは心である。したがって一身を主宰する心を「敬」によって養い守る必要がある。本然の性が発動すれば四端はもとより七情ですら不善でなくなる。気質の性が発動した場合は、理が発して気が随えば情に不善はなく、理の発

しが不十分の時に気に蔽われると情は不善に流される。但し、気が発して理が乗れば七情と雖も不善はない。

ここから、宗矩の説く神——心——身(氣)の関係を考察すると、それは新儒学の「敬」を中心とした心身論の影響を受けていることがわかる。日本朱子学の論説を宗矩は熟知しており、李退溪の哲学が日本朱子学に多大な影響を與えたこと^(一四)も傍証として考え併せると、故なしとはし得ない。宗矩は「殺人刀 上」において、『孟子』を引いて心を気の主宰とする立場を表明しながらも、その気は心が外に表れたものとして看取され、心自体に気の内在原理的な理としての働きを見ることはできなかった。また、截相の場においては心を下作に置くことを説いてはいるが、何を以て心を下作に置くのか、つまり心を従的に扱うところの主宰となるものが明確にされなかった。これは則ち、形而上的な理、人間でいうところの「性」が把握されていない、一心それ自体が一つの有機体ですべての存在原理を示すような禅的な捉え方をしていたが故と考える。

しかし、截相の場での心身論を展開するにあたり、心のその機能だけでは諸事情(目付、懸待、水月、捧心、身手足といった五観一見の「習」)の説明がつかないことを経験的に知り、心の上位に主宰するものを置くことによって心身の関係を明確にしようとした。その元となったのが新儒学の「敬」の思想と考える。心の主宰として神を措定したのは、まさに心を制御する「敬」の概念と軌を一にするといえる。また、心の養生と窮理の二面を内包させた李退溪の「持敬」は、神を「神妙劍の座」に据えることで外に表れた妙と直結させた、截相の場(水月の場)での心身論に通ずる。但し、宗矩の把握する妙と「理を窮める」ことを同義と解してよいかは定かではない。ここではあくまでも「窮理」の実践的側面での一致でしかない。

宗矩の心の把握は、基本的には禅的である。しかし、截相の場という特殊空間での心身論を論じるとき、そこに見られる心は理——氣の二元論のなかで捉えられ、儒学的に展開すると考える。実践(実戦)での心の在りようは、劍術(の稽古)を通じて心身の錬磨をした結果として得られる心の境位とは截然と区別される。これは『家伝書』に如実に語られている事実である。では、このような心ないし心身を重層的に捉える要因は何か。これは、截相での勝負は千変万化する故に、常に相手の機(心、神妙劍)を心眼(観の目付)と目(見の目付、種利劍)で掌握する必要があるという一点において、二元論的にならざるを得ないということを宗矩が経験則から導き出したことによると考える。截相の場に至っては相手の働きにしたがい、己の心身も「心随萬境転」の境位に立たねばならないと

解したが故と考える。つまり、対他的に心身を把握するには、それらの主宰たるもう一つの形而上的な「こころ」を措定する必要があり、それにより心を主体的に自覚的に保つことができ、外物に対しても安寧を保つことができるとしたのである。それはまさに「心の拠り所」としての機能を果たし、心身を制御する主宰的な働きをするもの、「敬」を措定する概念に通ずるといえる。

注

- (一) 剣術でも尾張柳生に伝わる「表木打ち」のように、杭を立ててそれに打ち込む自己目的的稽古がないわけではないが、一般的には対人的になされる。
- (二) 高橋進『李退溪と敬の哲学』、東洋書院、一九九六年、二六〇頁。
- (三) 同上書、二六一～二六二頁。
- (四) 同上書、二七四頁。
- (五) 同上書、二六二頁
- (六) 高橋進『李退溪と敬の哲学』、東洋書院、一九九六年。
- (七) 『聖学十図』は李退溪によって著され、一五六八年に宣祖王に上ったものである。内容は、李退溪の独創的な思想そのものを論述したものではなく、朱子学を含む中国宋代以降の新儒学に属す資料を中心に構成したものである。構成は、第一太極図、第二西銘図、第三小学図、第四大学図、第五白鹿洞規図、第六心統性情図、第七仁説図、第八心学図、第九敬斎箴図、第十夙興夜寐箴図、となっている。
- (八) 同上書、二六四～二六六頁参照。
- (九) 同上書、二六七頁参照。
- (十) 同上書、二六九頁。
- (一一) 同上書、二五二頁参照。
- (一二) 同上書、二七〇頁参照。
- (一三) 同上書、二七一頁参照。
- (一四) 日本の朱子学は李退溪の学問思想を受容して大成したといえる。したがって、江戸初期に輩出した朱子学者は、李退溪の哲学に多大な影響を受けているといえる。

「無刀之卷」は、「活人剣 下」に所収されている「是極一刀」に収斂される「五観一見」を通して得た「機」を見る知見に続く「第二刀」、則ち機より生ずる気の働きのしたがい勝ちを見出す過程の論理が展開されたものであった。それは、無刀の理論を始めとし、機の理論、^{まろぼしろん} 転論によって構成され、帰結される場所は「敵に随い働く」ところの己の心を窮めること、対人的な自己の確立であった。結論からいえば、截相の窮極の状況では、この対人的に働く自己の心も、囚われない、執着しない、常なる心の状態にある必要があり、「殺人刀 上」で展開する対己的な己の心の境位と一になることが明らかとなった。

今、「無刀之卷」全体の考察を終え再び振り返って見るに、そこには宗矩が把握する実践を主とした兵法思想の理論付けがなされていたことがわかる。そこで、全体を要約しながら、この宗矩の兵法思想を跡づけしてみたい。

① 無刀の理論は三つの階梯を以て構成される。第一は截られぬ間の熟知であり間積もりの修得である。この間積もりは、「活人剣 下」で上げられた「水月」と非常に密接な関係にあり、単なる物理的な距離、例えば「殺人刀 上」にある「三尺つもりの事」のように、相手との距離は三尺を以て境とするとした絶対的な間として把握されるものではなく、相手との精神的な距離をも含めた、対人的に掌握される間合いを意味した。この間積もりを熟知することを「無刀の本意」とするのは、「われはきられぬを勝ちとする也」とするこの一文がその意を表しているといえる。

② 第二は截られる間に入ること、水月の間を越して相手の内に入ることである。「無刀は刀のわが身にあたらざる程にてはとる事ならぬ也」と述べる宗矩の真意は、「きられてとるべし」にあった。相手に截られるとは、当方から截られる間に入ること、間を越して截られ行くことであり、そこで相手に截り掛けられて初めて刀を取る機会を得ることができるとした。この間を越すための稽古は、無刀取り（奪刀法）に至る型の教習過程でも確認された。大刀を両手で遣う大転に続き、小太刀で操作する小転、そして太刀を用いない奪刀法という、太刀の長さが長→短→無（手刀）と変容し、操刀法も両手→片手→無刀と変化する、こういった階梯が奪刀法へと導いた。奪刀法それ自体が「転勢之極意」と表されるが如く、この導き方は間違いのないところで、このような教習の課程を経ることで間積もりや間の盗み方を体得させたと考える。

③ 第三は截らせて取ることである。水月の間に入り、「敵の太刀を我手としあふ」程に間合いを詰め相手に近づけば、相手の截り掛けた太刀は自ずと「わが身より外」へ行き越し、我が身は相手の柄下に位置する。ここにおいて、初めて相手の太刀を制御することが可能となる。

④ 無刀の論理は我が方から積極的に仕掛け働き掛けるものではなく、あくまでも相手の働きに随う「第二刀」の心持ちが核となる。「極意の一刀」から「第二刀」への移行に際しては相手の「機」を伺う心持ちが必要で、この心持ちより「第二刀」が生ずる。したがって、「極意の一刀」は「第二刀」の前提条件となることが「無刀」でも確認された。

⑤ 『家伝書』に見られる機の用法は、気の内在原理としての理的側面と、気の兆し、契機としての側面と、さらに志に通ずる心的側面の三つにより看取された。しかし、この三つを厳密に使い分けている形跡はなく、機と気の峻別も曖昧である。このようななか、「無刀之巻」で用いられている機は、気の兆しの側面と心的側面の二つが展開された。「大機大用」は、機が熟せば大用が働くと解されたが、この「機が熟す」とは「全身にのびひろがる」状態を経て、ついには「わが躰にとけひろがる」ことを意味した。この境位に至って、気、それも大なる気の大用が働くとした。用、則ち気に大・小の区別をしていることは特筆されよう。気の発現の契機は、機が躰と一になることにあり、この状態で気は心と融合され、一にして二、二にして一の密接不離の状態になるのである。

⑥ 一方、狭義的に見ると気はあくまでも機によって制御される。枢機としての、枢（くるる）としての働きを有する機は、善悪の峻別はするものの、その方向性や行為自体は含まれていない。この場合の機は心と気とを繋ぐ接点として看取され、さらに詳細に見れば心の一部として捉えられた。柳生新陰流の心身論からすると、⑤（広義的）の機の働きは対己的に働くが故に、普遍的な境位での心身の相関を表している。一方、狭義的な場合は、気の発動という前提での機の存在が説かれることから、限定された、特殊性を帯びた状態といえる。これは則ち、截相という対人的な関係における心身の相関を表しており、「機前」ないし「気前」と表された。

⑦ 「第二刀」の理論は「因敵転化」に集約され、尾張柳生の^{まろばし}「転論」に通ずる。但し、両者の導き方は異なる。宗矩は「第二刀」に至る過程の「極意の一刀」である、相手の機を見ることに主を置く。この機の把捉は「五観一見」を窮めることであり、それは対峙した相手の種利剣（拳）、臂膊の働きを制することで、相手の神を掌握することにあつた。対して尾張柳生の長岡房成は、性の認識構造を朱熹の「性即理」に求め、「心随萬境転」を「本

来の面目を認得する処」と解釈し、「気質の性」が発動して生じる七情を去るためには己の「性」（本然の性）を認得しなければならないとし、相手にしたがって転化するための「本性」の認得を重視した。つまり、宗矩の「因敵転化」は、相手の機を見極めた結果に生じるものと解釈され、長岡は「因敵転化」自体を窮極の目的としているところに相違をみる。

⑧ 長岡房成の「心随萬境転」の釈は、「大乘の教え」と「小乗の教え」の二つに分けられる。「小乗の教え」は、截相の時に相手の太刀の十字に交わる（種字の習い）ように心掛ける、あるいは相手の拳の働き（種利剣）に目付をするなど、他念を生じさせず、截相の要に心を集中させることより自らの性（自性）を認得させようとした。これは、宗矩の「第二刀」の趣意と一致する。対して「大乘の教え」は、そのような契機なくしても本来の性（自性）に背くことがないよう、認得できるような境位を表している。『家伝書』においては、是非に惑わされない自由な心の状態に薦み上がることを説いた「是非裏薦取」の偈文の境地がこの「大乘の教え」に相応し、ここに尾張柳生同様の「転論」が存在していたことが看取される。

⑨ 柳生新陰流の心身の関連は、李退溪の「敬」の思想の影響を多分に受けているとしなければならない。形而上的な神を心の主宰として措定し、さらにその神を「神妙剣の座」に据えることで身と直接に疎通をさせるところ、身を「神妙剣の座」に投影することで心の介在なくして神と直結するところが特徴的である。この場合の神は截相の場における心身の相関のなかに、理気の二元論を構成するために用いられた概念として看取される。したがって、「敬」が持敬により心と身を制御する機能を有するのは、特殊空間で身心の主宰として措定される神が「神妙剣の座」に据えられることにより、外に妙が表出する論理を導き出す役割を担っている。

『刀金録・勢法篇』に見る試合勢法

太 刀 の 名 称 (「卷の三」の太刀)	太刀数
(本伝大転) 下段変勢却打 中段 同 下段 同 (増補) 雷刀撃虚順敵下段 同 逆	3 2
相雷刀順逆二打 疾雷刀順先撃 同 逆 蝉翼刀後撃逆相架止(子刀三) 同 順相架流 江河勢連撃 水車勢合打 同 先(子刀二)	8 (5)
中段避手 城郭勢順首捍却打 同 捍腹流 同 捍拳止 同 逆轉身 同 順附打 同 捍足順 同 逆避手足 同 附撥順(子刀一) 同 附撥逆受取 同 反手止順 同 逆 同 捍裏取順 同 逆	1 4 (1)
下段相架順 同 逆 同 入身順先附 同 逆 同 捍足止順 同 逆(子刀二) 同 捍足流逆 同 順(子刀二)	8 (4)
相雷刀相架逆 同 順 同 止打順 同 逆 同 兼流止 同 打落 同 後退弾 同 避打 同 避後止弾 同 避後打落 同 坐打 同 打下止順 同 逆(子刀一)	1 3 (1)
雷刀攻城郭順 同 逆 同 打足 同 打下段相架順 同 逆 同 打下段入身順 同 逆	7

雷刀摧下段逆 同 順 同 碎城郭逆 同 順 同 摧雷相架順 同 逆 同 摧雷止打順 同 逆 (子刀一)	8 (1)
相雷刀左変 同 右変 同 坐打足	3
相雷刀合抑順診 同 逆診 同 引下	3
太 刀 の 名 称 (「卷の四」の太刀)	太刀数
小転下段変敵雷刀 同 後入敵雷刀 同 弾鋒入 同 捍腹入順流 同 逆止 同 避足順逆 同 捍足相架流	7
小転雷刀変架撥 同 捍手架止 同 捍肋架流 同 避腹打却打落 同 逆却避 同 転打落或打下止	6
相雷刀形中段而迎 同 形青岸而迎順避打 同 逆避打 同 形中下之間而迎相架退打 同 轉身	5
相雷刀打躁来順 同 逆 (子刀一)	2 (1)
相城郭順 同 逆嶺谷敵順 同 順嶺谷敵逆	3
相下段先打 同 後打 同 合打 同 左転 同 右転	5
撥草先 同 後	2
十大刀変首 同 打架入 (子刀一)	2 (1)

猿回變先（子刀二） 同 後	2 (2)
一刀變彈而後打落 同 是極	2
相雷刀變刀捧（子刀一） 同 變折甲 同 俯打變刀捧或折甲（子刀一）	3 (2)
雷刀打撥草順止 同 逆 同 打十大刀 同 打車逆止 同 順流	5
兩刀雷刀（子刀四） 同 円曲 同 下段之円曲	3 (4)
雷刀破兩刀円曲 城郭勢勝兩刀雷（子刀三） 雷刀先打兩刀雷 同 迎打兩刀順打下 同 逆診打（子刀一）	5 (4)
小転下段變雷刀 同 逆打止 同 雷刀轉身 同 避足 同 逆 同 止流無数 同 止々 同 打中段 同 轉身先打 同 向車 同 避彈又打止 同 下段向一捍一擊（子刀一） 同 臍右刀（子刀一）	1 3 (2)
擊兩敵右旋勢 同 左旋勢 逐左敵迫右敵勢 逐右敵迫左敵勢 中立擊兩敵勢	5
向槍深檐勢捍面 同 捍腹 同 深打勢敵避 同 直入勢避面 同 轉身反刀勢 同 擊翽々鋒勢 破鋒高勢 同 六子勢（子刀六） 同 擬偃月刀高四平勢捍面腹 同 著入勢 同 四子勢（子刀四）	1 1 (1 0)
向偃月刀城郭著鋒勢逆 同 順 同 捍左膝逆 同 捍強勢逆	

同 捍拳逆	5
打欲奪刀者雷刀（子刀一） 同 中下段（子刀二） 同 守而撥勢 同 二刺勢	4 (1)
闇地矮車 同 中段下段 同 雷刀變村雲（子刀一） 至闇地交刃勢	4 (1)
木刀向真刀勢（子刀二）	1 (2)
擊介者逆風勢 同 相撥草先打勢（子刀二） 同 先打合勢（子刀二） 同 合打捍足相架流 同 却足勝手 同 後打（子刀一） 同 打下止（子刀一） 同 青岸勢（子刀五） 同 猿回勢（子刀二）	9 (1 3)

『新陰流兵法外伝』に見られる試合勢法

太 刀 の 名 称	太刀数
(本伝大転) 下段変勢却打 中段 同 下段 同	3
(増補) 雷刀擊虚順敵下段 同 逆	2
相雷刀順逆二打 疾雷刀順先撃 同 逆 蟬翼刀後撃逆相架止（*子刀なし） 同 順相架流 江河勢連撃 水車勢合撃 同 先（子刀二）	8 (2)
中段避手 城郭勢順首捍却打 同 捍腹流 同 捍拳止	

同 逆轉身 同 順蓋打 同 捍足順 同 逆避手足	1 4
同 著撥順 (*子刀なし) 同 逆受取 同 反手止順 同 逆	<u>(0)</u>
同 捍裏撥順 同 逆	
下段相架順 同 逆 同 入身順先附 同 逆 同 捍足止順	8
同 逆 (子刀二) 同 捍足流逆 同 順 (子刀二)	(4)
相雷刀相架逆 同 順 同 止打順 同 逆 同 兼流止	
同 打落 同 後止弾 同 避打 同 避後止弾 同 避後打落	1 3
同 坐打 同 打下止順 同 逆 (子刀一)	(1)
雷刀攻城郭順 同 逆 同 打足 同 打下段相架順 同 逆	
同 打下段入身順 同 逆	7
雷刀摧下段逆 同 順 同 摧城郭逆 同 順 同 摧雷相架順	8
同 逆 同 雷止打順 同 逆 (子刀一)	(1)
相雷刀左変 同 右変 同 坐打足	3
相雷刀合抑順診 同 逆診 同 引下	3
太 刀 の 名 称	太刀数
相雷刀形中段而迎 同 形青岸而迎順避打 同 逆避打	
同 形中下之間而迎相架退打 同 轉身架転打	5
相雷刀打躁来連打者順 同 逆 (*子刀なし)	2
	<u>(0)</u>
相城郭順 同 逆嶺谷敵順 同 順嶺谷敵逆	3

相下段先打 同 後打 同 合打 同 左転 同 右転	5
撥草先 同 後	2
十大刀変首 同 打架入 (*子刀なし)	2 <u>(0)</u>
猿回変先 (*子刀なし) 同 後	2 <u>(0)</u>
一刀変弾而後打落 同 是極	2
相雷刀変刀捧 (*子刀なし) 同 変受入 同 俯打変刀捧受入 (*子刀なし)	3 <u>(0)</u>
雷刀打撥草順止 同 逆 同 打十大刀 同 打車逆止 同 順流	5
兩刀雷刀 (子刀四) 同 円曲 同 下段之円曲	3 (4)
雷刀破兩刀円曲 城郭勢勝兩刀雷 (子刀三) 雷刀先打兩刀雷 同 迎打兩刀順打下 同 逆診打 (*子刀なし)	5 <u>(3)</u>
小転下段変敵雷刀 同 後入 同 弾鋒入 同 捍腹入順流 同 逆止 同 避足順逆 同 捍足相架流	7
小転雷刀変架払 同 捍手架止 同 捍肋架流 同 捍腹打却打落 同 逆却避而後打 同 捍足打落或打下止	6

<p>小転下段変雷刀敵雷刀 同 逆打止 同 轉身 同 避足 同 逆避後連打 同 止流無数止流止 同 止々流止打止打止 同 打中段 同 轉身先打横打 同 向車 同 避弾又打止 同 下段向兩刀 (*子刀なし) 同 臍右刀 (『外伝書』になし)</p>	<p>1 3 (0)</p>
<p>撃兩敵右旋勢 同 左旋勢 逐左敵迫右敵勢 逐右敵迫左敵勢 中立撃兩敵勢</p>	<p>5</p>
<p>向槍深檐勢捍面 同 捍腹 同 深打勢敵避 同 直入勢吾避面 同 轉身反刀勢 同 撃翽々鋒勢 同 破鋒高勢 同 六子勢 (子刀六) 同 擬偃月刀高四平勢捍面腹 同 著入勢 同 四子勢 (子刀四)</p>	<p>1 1 (1 0)</p>
<p>向偃月刀城郭著鋒勢逆 同 順 同 捍左膝逆 同 捍強勢逆 同 捍拳勢逆</p>	<p>5</p>
<p>打欲奪刀者雷刀 (子刀一) 同 中下段 (子刀二) 同 守而撥勢 同 二刺勢</p>	<p>4 (1)</p>
<p>闇地矮車 同 中段下段 同 雷刀変村雲 (子刀一) 至闇地旗門勢</p>	<p>4 (1)</p>
<p>木刀向真刀勢 (子刀二)</p>	<p>1 (2)</p>
<p>撃介者逆風勢 同 相撥草先打勢 (子刀二) 同 先打合勢 (子刀二) 同 合打後捍足相架流 同 却足勝手 同 後打 (子刀一) 同 打下止 (子刀一) 同 青岸勢 (子刀三) 同 猿回勢 (子刀二)</p>	<p>9 (1 0)</p>

下線を付した箇所が『刀金録・勢法篇』と異なる箇所である。『新陰流兵法口伝書外伝』は『刀金録・勢法篇』にある諸太刀の名称と、子刀の数を調整したものと考えられる。太刀数も『刀金録・勢法篇』が二二一本に対し、二〇七本と減少し、その減少した一四本は子刀数である。元来、子刀とは母刀の変勢であり、基幹となる母刀の補助的存在である。「相雷刀」の解説に、「自是以下七勢皆相雷刀也是其母刀也余子刀也（自ずと是以下の七勢は皆相雷刀也。是はその母刀也。余は子刀也）」とあり、相手の上段（雷刀）の構えに対して当方も上段で相対するというのが根幹（母刀）であり、そこから派生する太刀（子刀）はその概念の応用として位置づけられる。例えば、相手が拳を切り掛かるのを上に抜くというのが本来の型であれば、それを下に抜くというのが「子刀」となる。この子刀数が『新陰流兵法口伝書外伝』では減り、もとの母刀数に変動がみられないことから、応用的側面を修正し型の整備を行い、体系化を図ったものと考えられる。

四 章 柳 生 新 陰 流 の 型

一 江 戸 柳 生 新 陰 流 の 型 の 体 系 一

序

三学や 九箇天狗太刀六つ太刀 また廿七きりあひの事

これは『兵法歌』に収められている、柳生新陰流の型を詠んだ兵法歌である。柳生新陰流の型は、新陰流を創設した上泉^{かみいずみひでつな}秀綱の高弟である、柳生宗厳^{やぎゅうむねよし}によって構成された。当流は、宗厳以降に尾張と江戸に分かれ、それぞれにおいて独自の発展過程を辿り、特に江戸家においては徳川將軍家と密接な関係を保持し、將軍家兵法師範役の地位を築き上げたことに伴い、柳生新陰流の名が全国に馳せたことは周知の事実である。当流の実践的側面である型の継承に関していえば、尾張柳生は創始者宗厳以来、今日第一五代を世襲している柳生延春^{としみち}嚴道氏まで脈々とその型が受け継がれ実践されてきたが、江戸柳生家においては実践的側面が途絶え、目録授受に終結してしまった。先の歌に見られる「三学」「九箇」「天狗抄」「六つ太刀(奥義太刀)」「廿七きりあひ(廿七ヶ条截相)」は柳生新陰流を代表する型で、門人は初学の段階の三学から奥の型へと技を修得し、その修得過程において流儀の理念も同時に体得していく。いわば、「理」的側面を「事」的实践を通して必然的に身につけさせる、日本固有の教習課程(修行形態)が型稽古には内在している。

武道(武術)や芸道においては、その流派の流儀が型として表出されることにより、門弟がその型を通じて流儀の本質を体得できることが特徴である。型が流派とそこに携わる人とを繋ぐ橋渡しの役割を担い、流儀が型として客体化されることで次世代の新たな被伝授者を生むことも可能となる。実践的側面に立脚した型は、その流儀を表出しているのであり、その型を検討することは、事的側面(技や技術)を明らかにすることのみならず、理的側面(流儀性)をも窺うことを可能とする。

武芸流派の型については源了圓氏の研究が詳しい。源氏は『型』において、武芸の流派を「狭義の型」と「広義の型」に分け、剣術におけるそれぞれを次のように定義する⁽¹⁾。則ち「狭義の型」とは各流派で完成された剣技の型、並びに教育上の「教則」。「広義の型」とは剣の技を身につけてゆく過程における身と心の関係、あるいは修行とか稽古の問題、

技の訓練方法、技術上の進歩の際に突き当たる壁を越えてゆく心法の工夫、剣を学ぶ全過程における自己修練の型。この分類に従えば、「広義の型」については前章までに『兵法家伝書』の読解のなかで明らかにしてきたところである。したがって、「狭義の型」を明らかにしていくこと、則ち柳生新陰流の剣技の型を明らかにすることで、柳生新陰流の総合的な型（広義・狭義両面）を明確にできると考える。

ところで、当流の型を見ていく場合に、宗家の型の継承と、敷衍した分派の型とを分ける必要がある。西山松之助氏は家元の研究では第一人者^(一)であるが、氏によれば、師匠の習得した型を、門弟はその通りに模倣するという事で十分であり、師匠の責任は、家元の「わざ」の型を正確に誤りなく伝えるところにあるとする^(二)。つまり、家元である宗家は流祖以来の型を着実に継承し、宗家にかわって教授する師匠ないし師範はその教えに忠実となり、誤りなく伝える。このような宗家の継承と弟子への教授といった複合的な伝承形態が既に型のなかに内包されている。したがって、柳生新陰流の「狭義の型」を明らかにする際にも、宗家で継承してきた伝系（本論ではこれを縦の継承と称す）と宗家より分派した系統（横の継承）の二つにおいて調査する必要があるとする所以がここにある。

柳生新陰流の型については、西山氏が興味深い指摘をしている。それは武術諸流の継承形態について言及したなかでみられ、武術にあつては全ての流派において、その秘術を皆伝するに当たってあらゆる一切の権威をも相伝したために、家において連続せず非連続の連続という形式をとると述べている。ただし、柳生家と一九世紀前後の武芸流派の停滞期は唯一例外としている^(三)。また、武芸流派の相伝形態を論じたところでは、武芸の世界に家元制度ができたとする、たとえば柳生但馬守の弟子はどの藩にいる武士たちも柳生家が統制できる武芸社会が成立することになり、幕府にとっても藩にとっても不都合が生じると述べている^(四)。前者の指摘は、柳生家宗家の型の継承形態を意味しており、西山氏によれば柳生新陰流の型は家において連続し、同時期の武芸流派に見られない例外的な展開をするということになる。確かに、柳生新陰流は江戸幕府の御流儀ということもあり、柳生家が代々それを継承してきたことは事実である。しかし、柳生新陰流が他の武芸流派とは異なり、型の継承が家元的に展開し、代々受け継がれてきたのかどうかは検証すべき課題と考える。後者の指摘はまさに正鵠を射ているが、具体的な論証がされていないので、裏付けが必要と考える。

以上より、本章では上泉秀綱以来の柳生新陰流の「狭義の型」を、現存する資料を通してその実態を明らかにし、そこから前述の如き宗家においては型は家元的に展開するのか、

分派した系統ではどのような型の継承形態が見られるのかを明らかにしていく。一節では、柳生新陰流の前身である上泉の新陰流、並びにそれを継承した柳生宗厳の型を明確にする。この時期は、その型の独特な操刀法から「介者剣術期」と称されている。柳生新陰流の型の原初形態が明らかになると考える。二節では、江戸柳生家に継承された型を明らかにする。ここでは江戸柳生初代宗矩の型とそれを継承した柳生^{みつよし}三蔵の型を明確にし、両者を比較することでその継承形態が明らかになると考える。以上までは直系である宗家の型の継承形態を明らかにするものであるが、三節では、その江戸柳生家から分派した流派の型を明らかにし、宗家の型との比較によりその特徴を明確にする。また、型の変容についても論じる。結論からいえば、柳生新陰流の型は時間と場所を越えて、明らかに変容する。それは前節までの名辞の変容だけではなく、その実践的内容、則ち型の使い方にもみられる。この変容を、柳生新陰流の表太刀とされる「三学円太刀」と、古式勢法で表太刀であった「燕飛」の両の型を取り上げ、検証する。

一節 介者剣術期の型

尾張柳生第二代、柳生利蔵が著した『始終不捨書』(制作年月不祥)は、祖父宗厳までの「教」^{おしえ}を昔のものとして否定し、新たな「教」の確立を説いた書である。

身之懸五箇を昔の教の如く前にて作るは悪し、身堅まりつまる故也、今は前を豊かにして敵に逢て勝口之時五箇の心持好^(六)

「身の懸五箇」とは、太刀構えをする身体の処し方を説いた習いである。流祖伝来の教えをそのままに用いると「身堅まりつまる」が故に「悪し」とし、今は前を豊かにして敵に則した勝ち口を「好」と述べている。宗厳までの時期の構えや太刀使いは、甲冑の装着を想定した上に考案されたもので、一般的に介者剣術^(七)と称されている。対して、利蔵が新たに考案した構え、太刀使いは、甲冑の装着による拘束から解放されたもので、「素肌剣術」と称されている。本節では、この介者剣術の様相を呈していた上泉秀綱の新陰流に見られる型、並びにそれを継承した柳生宗厳の型を考察する。当時どのような型が存在したかは、目録の読解を通じて確認することができるが、ここでは目録以外の印可状や後世の伝書で補完することにより、本人が目録等に記していない型(太刀)の存在も明らかにしていく。

一 上泉秀綱の型

上泉秀綱は上州の出身で、永正五年（一五〇八）に義綱の次男として出生した。天正十年（一五八二）享年七五歳で没するまでの生涯を剣術に捧げ、北条家兵法師範、古河公方兵法師範などの役職を歴任している⁽⁴⁾。上泉は近世剣術の三大源流と称される陰流、念流、新当流の門を叩き、特に陰流の影響を多大に受け、天文三年（一五四三）に「新^{しん}の陰流」という含意の下に「新陰流」を創設した⁽⁵⁾。上泉が著した目録は、現在三点が確認されている。その一つは、永禄九年（一五六六）に柳生宗厳に与えられた『影目録』四巻である。

『影目録』四巻は、「燕飛^{えんぴ}」、「七太刀^{ななたち}」、「参学^{さんがく}」、「九箇^{くか}」の四巻、四つの型⁽⁴⁾からなる。各巻に見られる太刀の名称は次の通り⁽⁶⁾。

表一 4 永禄九年『影目録』

型	太刀名
燕飛	燕飛 猿廻 山影 月陰 浦波 浮舟 獅子奮迅 山霞
七太刀	踞地獅子 天関 容髪 籠手 地軸明月之風 燕鴈
参学	一刀両段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 左旋右転 長短一味
九箇	必勝 逆風 十太刀 花木 隄眼 大詰 小詰 八重垣 村雲

この『影目録』は、書伝と絵図によって構成されている。たとえば「燕飛」の巻では、前半が上泉秀綱が新陰流を創設するまでの経緯、並びに新陰流の真諦とされる「転論」が述べられ、その後に「燕飛」、「猿廻」の両太刀の趣意が記され、「山陰」以後の太刀については絵図を以て示されるといった構成になっている。また、「七太刀」「参学」は絵目録の体裁をなし、「九箇」は前半に日本における兵法の起源について記述され、後半に「九箇」の太刀名が列記されている。

「燕飛」は、長岡房成^{ながおかふさしげ}『刀金録・勢法篇』に、

此愛洲移香日夜碎肝膽工夫（此れ愛洲移香が日夜肝膽を砕いた工夫）

とあるこの一文からも明らかなように、陰流の祖である愛洲移香齋が考案した型である。したがって、上泉秀綱が新陰流を開く際に愛洲陰流より継承した型といえる。この型の最後の二太刀、「獅子奮迅」「山霞」は、宗厳以降の柳生新陰流では見られない太刀名で、上

泉一代限りのものである。但し、『刀金録・勢法篇』の「天狗抄」の型の解説のうち、「二刀」及び「二刀打物」の二太刀について、それぞれ「按獅子奮迅乎」「按山霞乎」と記されている。このことは、先の二太刀が天狗抄の太刀に新たに組み込まれたことを意味する。

「七太刀」は、上泉秀綱が新陰流を創設する以前に修得した新当流の影響を帯びて考案された型である。上泉の「七太刀」は陰語的色彩が濃いため直接的な比較はできないが、参考までに新当流の「七太刀」の太刀名を記す^(一三)。

睛眼払 卷返 卷所 高霞 風躰 礒波 小手上

「参学」の型では、長短一味を除く四つの太刀名は、『碧巖録』からの引用である。大森氏はこの原典の意を挙げた上で、前章で触れた「転」の趣意に通ずるところがあると指摘している。氏の要訣は次の通りとなる^(一四)。

一刀兩段 『碧巖録』第六三則 一刀兩段任=偏頗- (有無の二見を一時に截断する意)

斬釘截鉄 同一七則 斬_レ釘截_レ鉄始可_レ為=本分宗師- (煩惱、妄想の凝固したものを截尽して円融無碍の人とする意)

半開半合 同、九四則 半開半合扶籬摸壁作=什麼- (開合の一辺に住著せぬこと。開かるとすれば合、合かるとすれば開、半開半合にして開とも合とも名づけ難き意)

左転右転 同一七則 左転右転随_レ後來 (転側自在の意)、目録の太刀名は「右旋左転」。柳生新陰流の型の特徴は、「因敵転化」の思惟を基底にそれを実践させるところにある。したがって、大森氏の『碧巖録』との照合でも明らかなように、相手を働かせ、それにしたがって勝つといった「転論」が「参学」の型に表出されていたとしても不思議なことではない。名辞にまでその思惟、理念を求めた上泉の態度が評価されるところである。

尚、「右旋左転」に並列して「左旋右転」の語が見られることに注意を要する。この太刀の意味は、左右自由に旋回、転化するところにある。したがって、両の語は同意とも取れるが、このような語が目録上に存在していたということに鑑みれば、上泉の時代には「左旋右転」の名称(太刀名)も用いられていたといえる。また、上泉から西一頓の新陰流には「右転左転」と『碧巖録』に近い表記も見られることも留意すべきであろう^(一五)。さらに、「半開半合」と「合」の文字が用いられているが、この「合」は寛永一四年(一六三七)に柳生巖包が著した『新陰流秘書』に見られるだけで、宗巖以降の柳生新陰流では「半開半向」が用いられている。

同様のことは「九箇」の型の「睫眼」についてもいえる。宗巖はこの太刀を「睫径」と表し「径」を用い、さらに後世の目録では「捷径」と「捷」の文字に換わる。柳生巖長は、

利巖の嫡子巖包がその太刀の真意に基づいて「捷」(まばたくという意味)の字を「捷」(勝つという意味)字に改め「捷徑」とした^(一五)としているが、「捷徑」は江戸柳生家の宗矩が寛永九年(一六三二)に著した「進履橋」のなかで既に用いられており、巖包の意図的な改変と見ることはできない。「捷眼」をそのまま継承しなかった宗巖に起因するといえる。また、『刀金録・勢法篇』には「此愛洲子所撰也」とあることから、この「九箇」の原型は愛洲陰流にあることが明らかとなる。

以上、上泉秀綱から柳生宗巖への目録を通じて、上泉の新陰流は、燕飛、七太刀、参学、九箇の四つの型を基底として柳生家に伝承されたことが明らかとなる。

上泉秀綱の二つ目の目録は、永禄十年(一五六七)に丸目蔵人に授けたものである。この目録には先の『影目録』に見られる型の名称は記載されていないが、「殺人刀」「活人劍」といった、新たな太刀^{かた}の名称を窺うことができる。

殺人刀太刀、活人劍太刀、此の兩劍は我家の至要也。何を優と為し何を劣りとなすか。

双劍と謂うべし。空に倚^たつて飛ぶ。学^{まなぶもの}者軽々しくこれを用うること莫^なれ^(一六)。

殺人刀太刀、活人劍太刀の兩劍は我が家(新陰流)の至要である。両の太刀のどちらを優とし劣とするかは区別できない、双劍である。安易に用いれば偏りが生じるうに、学者は軽々しくこれを用いてはならない、と。殺人刀、活人劍の両の太刀(組太刀としての太刀^{かた})が上泉家、則ち新陰流の至極に位置づけられ、両者とも優劣がつけられない、双劍(二つで一組)として存在し、新陰流を学ぶ者が軽々しくこの太刀を用いることを戒めている。この「殺人刀」「活人劍」の名辞は『碧巖録』に見られる^(一七)。この名称を租借して、新陰流の至極の境位として位置づけたといえる。

三つ目の目録はこのことをさらに裏付ける資料で、同じく永禄十年に上泉から丸目蔵人に宛てたものである^(一八)。そこには「真影流」の表題の下に、「殺人刀、活人劍」と「燕飛、猿廻、虎乱、十手、山陰」^(一九)といった太刀の名称が窺える。また、永禄八年(一五六五)に上泉秀綱から宝蔵院覚禅胤栄に宛てられた印可状の一文には、

向後におて、惣べて之を望む方々御座候はば誓詞を以て九箇迄御指南尤に候。殺人刀

活人劍の事は真実の仁に寄る可く候。^(二〇) 下線筆者

とあり、九箇の型までは誓詞を以て指南を許し、殺人刀、活人劍は「真実の仁」、則ち技術的にだけでなく、人間的にも優れた人物にのみ指南を許すとある。「九箇」は先の『影目録』の第四巻の「九箇」に相当することから、誓詞を以て許されるのは、燕飛、七太刀、参学の型並びに九箇の四つ型で、その奥に殺人刀、活人劍の二太刀が位置していたことに

なる。ここでも「殺人刀」「活人劍」の両の太刀が、実践としての太刀^{かた}として存在していたことが明らかとなる。

柳生三厳は『月之抄』において、殺人刀、活人劍の構えについて次のように述べている。

新当流には下段之太刀をは、殺人刀と、ころし不用也。陰之流には、是を活人劍としていかして用る也。心は、構を不用ゆゑなり。下段の活人劍は構にあらで、敵のはたらきに随ひ構とするにより、殺人刀を、陰には活人劍と遣なり。^(二一)

この一段より、新当流では「下段の太刀」を殺人刀と称し流儀では用いないが、陰之流（陰流、ここでは柳生新陰流を指す）では、この「下段の太刀」を活人劍と称して活かして用いる。これは、心は構えに囚われないため、「下段の太刀」を執ることは下段に構えているのではなく、対峙した相手の働きに応じて千変万化できる心構えが内在し、それが「下段の太刀」として表出すると理解されていることに起因する。ここでは殺人刀、活人劍といった構えを論じてはいるが、太刀を執った構えに内在する心の持ち方、「心構え」的な意味、柳生新陰流の理念的側面を両の構えを通して説いているのであって、先の上泉の目録に見られる太刀^{かた}としての殺人刀、活人劍の意とは明らかに異なる。

以上は目録上で確認できる型（太刀）であるが、次に後世の伝書から確認できる上泉の型を見ていく。尾張柳生の兵法補佐役であった長岡房成（一七六三—一八三八）が著した『刀金録・勢法篇』^{とうほうろく・せいほうへん}は、上泉秀綱以来の型を集大成した書である。そのなかの「^{まろびし}転」の型には、次のような説明が施されている。

古来相伝之転勢上中下三段 此上泉子所撰也。

ここに、上中下三段の太刀は上泉秀綱が選定したとある。また、同じく「天狗抄」についても、

古来相伝之天狗抄 此亦愛洲子所撰乎

とあり、陰流の祖である愛洲移香が選出した型である旨が述べられる。この型は、上泉の門弟の一人、西一頓が継承した新陰流の目録（慶長一五年）にも見られる^(二二)。したがって、上泉の目録にこそこの名称を窺うことはできないが、愛洲移香齋の天狗抄を上泉が継承、宗厳等の門弟がそれをさらに継承していた事実が判明する^(二三)。

以上を総括すると、上泉秀綱が考案した型には、『影目録』に見られる七太刀、参学、永禄十年の丸目蔵人に与えた目録に見られる殺人刀、活人劍、『刀金録・勢法篇』に見られる転があり、それ以前の愛洲陰流より継承した燕飛、九箇、天狗抄を加えた八つの型をもって、新陰流の型の原初形態とすることができる。また、これらの型に見られる名辞（太刀

名)については、不確定のものも看取するが、これは近世以前の継承形態が口伝を主流としているため、書伝の場合でもその音を表記し、当て字が用いられたためと考える。但し、ある特定の太刀名や型の名称にのみその不確定さが現れることについては、次項以下、詳細に検討していく。

二 柳生宗厳「印可状」にみる型

柳生宗厳が著した印可状は、本項で扱う三好家宛てのものも含めて数点確認されている。この印可状には、当時の印可の授受関係を示すだけではなく、印可の階梯に即応する型や「習」の名称も記載され、これらが当時どのような形で教授されていたのかを知る手がかりともなる。以上の点を踏まえた上で、三好家に与えられた印可状の読解を通して、そこに見られる型の特徴を明らかにする。尚、宗厳が三好家に宛てた印可状は以下の五点が確認できる^(二四)。

- ①天正七年二月二四日 三好左衛門尉宛（「卯二月廿四日」とある）
- ②年代不詳二月吉日 三好左衛門尉宛
- ③天正九年二月吉日 同上
- ④文禄四年霜月二五日 三好新右衛門尉
- ⑤文禄四年霜月二五日 同上

三好家は大和に定着した一族で、関が原の戦い以後、徳川の幕下に参画、従五位下、丹波守、二千三百石を領したが、慶長一九年に新右衛門尉房一（三好備中守長房の長子、左衛門尉）が没して嗣子なく絶家する。左衛門尉は初期の頃から宗厳に師事し、研鑽を積んだ。三好左衛門尉宛の印可状の内、①②③については、渡辺一郎氏の『兵法伝書形成についての一試論』^(二五)が詳しい。渡辺氏は、①の印可状を天正七年とし、「円太刀・向上・極意」並びに「人取手・居合分」の印可を進めたものとする。天正八年二月二四日、宗厳は左衛門尉に対して「位五大事」「切合廿七ヶ条之事」「極意奥義太事」とある目録を与えている^(二六)。この目録には「右一国一人外、雖為貴命更不洩之矣」^(二七)とあり、特に「極意奥義太事」に見られる七ヶ条は前年の「向上・極意」が分化し、柳生新陰流のおおよその輪郭が出来上がったとする。さらに②の印可状を天正九年と推測し、宗厳は印可を再度更新すると共に、ここに初めて「極意無刀」を標榜し、無刀の工夫はこのような階梯を経てな

し得たもので、従来の永禄八年説は訂正しなければならないと結んでいる。

さて、この渡辺氏の所論に対して、高橋進博士はその著『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』において次のような見解を示している⁽²⁴⁾

(a) ②の印可状（「極意無刀」の句があるもの）の日付を天正九年としているが、『史料柳生新陰流』上巻には「二月吉日」とのみであり、詳細は不明で、九年とする論拠を提示していない。

(b) ③の印可状には天正九年二月吉日とあるが、同年の二月吉日に柳生新陰流では極めて重要な「極意無刀」のある印可状とないものが伝授され得る可能性があるのか。

(c) ②の印可状を天正九年とした上で、宗厳の無刀考案を永禄八年とする説を否定しているが、(a) の論拠が示されずに、永禄八年説を否定する立論には問題がある。

現段階では渡辺氏の証憑の確かさがないため、高橋博士のこのような反証が見られると考える。これらの事実に鑑み、筆者は宗厳から三好氏に宛てられた五通の印可状と天正八年の目録との関係を次のように捉える。

第一に、①は天正八年の目録の前年に与えられた型の習得段階を明示した印可状である。この印可状には「能稽古肝要候。円太刀・向上・極意・人取手・居合分候。御望方へ御相伝尤候」という下りがある。「円太刀」は後世の目録に「三学円太刀」とあるので、上泉秀綱考案の参学の型に通ずるといえる。渡辺氏は先の論文でこの「円太刀」に続く「向上・極意」を「習^{ならい}」、「人取手・居合分」を補手術・居合としているが、ここに提示した印可状の下りも、〈(このような型を) 能く稽古することが肝要で、所望する者には相伝を許す。〉と読みとれ、「向上・極意」は柳生新陰流の奥の型である奥義太刀（添截乱截、無二劍、活人刀、向上、極意、神妙劍）を意味し、この型を稽古した者に対して流儀を相伝すると理解できる。また、永禄八年に上泉秀綱から宝蔵院に宛てた印可状には、「堅以誓詞九箇迄御指南尤候。殺人刀・活人劍之事は可寄真実の仁候。天狗抄極意・向上之儀は一流之外に候間能々依_二忠孝_一可_レ被_レ成_二御相伝_一者也」とあり、「九箇」の型までは誓詞を以て指南を許すが、「殺人刀」「活人劍」の太刀^{かた}は心底稽古に打ち込み人間的にも申し分のない者にのみ伝え、「天狗抄」「極意」「向上」は一流の外（奥義の儀）なので師に対して忠孝を尽くす者にのみ相伝を許す、と解されることから、「向上・極意」はやはり柳生新陰流の型の名称とすべきである。

第二に、この印可状の主たる目的が、このような奥の型の指南を許可するというものであるならば、この印可状は天正八年二月廿四日付けの「位五大事」「切合廿七ヶ条之事」「

極意奥義太事」に先だって与えられたことになる。この天正八年の目録には、身構えや「廿七ヶ条切合」の型の内容、截相の場における目付や心持ちを説いた「習」が記載されている。したがって、奥義の段階の型の稽古を許可されて後、「習」の目録が付与されたことを意味する。

第三に、②③の印可状は天正九年の同日に与えられたと考える。③の印可状の内容を検討すると、「円太刀併截合十字手裏見迄、後学者以誓詞可有指南候（円太刀併せて截合十字手裏見迄、後学者は誓詞を以て指南有る可き候）」と、「円太刀」の型と「十字手裏見」の習いまでは誓詞をもって指南すべきと記されている。つまり、このことがこの印可状の主たる目的であり、これは渡辺氏が指摘しているように、前年の印可状の更新を意味しているに過ぎない。そこで②の印可状の内容を検討すると、そこには「極意無刀心持我等此比存出候程之儀、毛頭も不相残相伝申候（極意無刀心持我等此れより出で存じ候儀、毛頭も相残さず伝え申し候）」並びに「手裏見奥之儀者、御身一段可然の儀か、不叶子細か御息、両三条之外御無用に候（手裏見より奥之儀は御身一段然る可きの儀か、子細か御息に叶わず、両三条の他御無用に候）」と、「極意無刀心持」を相伝するということ、「手裏見より奥の儀」は妄りに伝授してはならないこと、という二つの重要な用件が記載されている。以上を踏まえて下線を施した箇所を照合すると、「円太刀」の型、並びに「手裏見」までの習いは誓詞を以て指南を許すが、「手裏見」より奥の「習」は妄りに教授してはならない、そして貴殿には「極意無刀心持」を相伝する、という一連の流れが見えてくる。二つの印可状に分ける必要性は速断しかねるが、二つの印可状を以て柳生新陰流の型や「習」の指南を許可したと見て誤りはない。このことは則ち、天正九年二月吉日の同日に②③の印可状が与えられた可能性が非常に高いことを示す^(二九)。

尚、「円太刀併截合十字手裏見迄」の「截相十字手裏見迄」が指し示す意味については、例えば慶長六年に宗厳が著した「新陰流兵法目録」には、「𠄎字手裏見」と「水月事」の間に本稿三章で取り上げた「心随万境転、転処実能幽。随流認得性、無喜亦無憂」という摩拏羅尊者の偈文が挿入されている。この慣習は目録に記載される「習」の内容が若干異なっても常にこの位置に挿入されており、宗矩の目録でもこれを踏襲している。したがって、この偈文は柳生新陰流の「習」の性質を分ける働きがあり、「十字手裏見」より手前に記載されている「習」は誓詞をもって指南が許されるが、それより後に記載されているものは妄りに教授できない「習」として截然と区別されていたといえる。

宗厳の無刀の考案を永禄八年（一五六五）とする「永禄八年説」についても言及してお

く必要があろう。渡辺氏は、①②③の印可状の内容から、この時期（天正八年前後）に「無刀」の工夫がなされ、その努力の結果がこの印可状に示されているとし、従来の永禄八年説を否定している。この永禄八年説は柳生厳長『正伝新陰流』に端を発する。同書には、永禄八年卯月、上泉秀綱の前にて宗厳が「無刀取り」を披露、その功業に対して上泉秀綱から「一国一人」の印可を受け、印可状を授かったとある^(三〇)。したがって、柳生厳長の論拠は、無刀取りの完成に対する償として「一国一人」の印可が与えられたため、当然この時期に無刀取りは完成していたとする、宗家に伝承する史話に基づくものといえる。但し、現存する永禄八年の印可状には「九ヶ迄御指南尤候其上之儀は可寄真実之人候」とのみあり、無刀取り完成に関する証憑の確かさは窺えない。現在確認されている宗厳が「無刀」の印可を文言に認めたものは、この三好への印可状と、慶長一一年（一六〇六）に竹田金春七郎に宛てた「兵法極意」の二つである。また、『玉栄拾遺』にも宗厳の無刀の披露が如実に語られている。

文禄三甲午年、聚楽紫竹村にて宗厳公の劍術始て神君上覧木刀を持玉ひ宗厳是を可執有上意。即公無刀にて執給ふ。……于時五月三日也。^(三一)

文禄三年（一五九三）五月三日、聚楽紫竹村にて宗厳が劍術の上覧を行った際に、無刀取りを披露したとするこの記述の内容からすれば、文禄三年には「無刀取り」は完成していたことになる。いずれにしろ現段階で明らかなことは、三好家宛ての印可状に永禄八年説を否定するだけの根拠を見出すことができず、またその資料が永禄八年の無刀取りの完成を否定するものではないこと、一方の尾張柳生家に伝承される印可状には無刀取り完成の証憑の確かさがなく、代々の継承者による史話や伝書に基づいていること、そしてその伝書の記述や史話を否定するだけの資料も現段階ではないということである。

三 目録に見る柳生宗厳の型

柳生宗厳は、永禄八年に上泉秀綱から印可を受け新陰流を継承する。ここに柳生の新陰流が誕生する。その宗厳は、慶長元年（一五九六）に柳生としての新陰流の型を初めて集大成した『新陰流兵法目録』^(三二)を著す。同目録には表一5のような型を見ることができる。この表で明らかなように、柳生の新陰流は五つの型とそれに伴う五五の太刀から構成されている。この目録に示される宗厳の型と、前述の上泉秀綱の型とを比較すると、「奥義太刀」

表一 5 慶長元年『新陰流兵法目録』

型	太 刀 名				
三学円太刀	一刀両段	斬釘截鉄	半開半向	右旋左転	長短一味
九箇	必勝	逆風	十太刀	和卜	睫徑 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	太刀数八ツ				
(奥義太刀)	添截乱截	無二劍	活人刀	高上	極意 神妙劍
廿七ヶ条截相	序	上段三	中段三	下段三	
	破	折甲二	打合四	刀捧三	
	急	上中下かまへ何も一			調子三ツ

* () 内筆者、以下同様

「廿七ヶ条截相」の二太刀が新たに付加されたことがわかる。奥義太刀に関しては、『刀舎録・勢法篇』に「古来相伝之奥義太刀 此平宗厳増補于上泉子所秘」とある。この一文から、奥義太刀の型は上泉の秘する型（太刀）に対して宗厳が増補して作り上げたことが看取される。その基となる上泉の型を類推すると、宗厳が継承しなかったと考えられる「七太刀」の型ないし「殺人刀」「活人劍」の二太刀が考えられ、宗厳が名付けた奥義太刀の太刀名に「活人刀」が包含されていることから、上泉の時代に「至要」とされた「殺人刀」「活人劍」の二太刀を基底に新たに四本の太刀を増補し、「奥義太刀」として再構成したものと見える。また、「廿七ヶ条截相」に関しては、尾張柳生第八代柳生厳春の門弟、御友重光が著した『陰流書』に「二十七ヶ条截相、八ヶ必勝ハ宗厳ヨリ不用之」^(三三)とあり、尾張柳生においては宗厳考案の一代限りの型であったことがわかる。かかる型は、柳生新陰流の型を集約したものである。三厳『月之抄』に「廿七之截相を稽古すれば大形これにて相済なり」^(三四)と記されていることも尾張柳生家で削除された要因の一つといえる。つまり、被伝授者が「三学円太刀」以下の既存の型と重複するとして削除（用いなくなる）した可能性を読み取る。後述のように、江戸系列の目録ではこの型の太刀数、太刀順序が一定しない事実がある。このことも三厳の指摘するこの型の性質に起因しているといえる。

さて、同目録は柳生新陰流の完成された形、則ち宗厳の最終的な段階の型を表したものではない。宗厳はこの後、慶長六年（一六〇一）に『新陰流兵法目録事』^(三五)並びに『新陰流兵法目録事』（絵目録）^(三六)を竹田金春七郎に、慶長八年（一六〇三）に『新陰流兵法目

表一 6 慶長六年『新陰流兵法目録』

型	太 刀 名
三学円太刀	一刀両段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇	必勝 逆風 十太刀 和卜 睫径 小詰 大詰 八垣 村雲
天狗抄	太刀数拵八つ
(奥義太刀)	添截乱截 無二劍 活人刀 高上 極意 神妙劍 八箇必勝
廿七箇条截相	序 上段三 中段三 下段三 破 折甲二 刀捧三 打合四 急 上段三 中段三 下段三 右急はかまへに付而一調子也

- ・ 廿七ヶ条截相の型の名称が「廿七箇条截相」になる。
- ・ 奥義太刀の型に「八箇必勝」太刀が付加され太刀数の総計が七になる。
- ・ 廿七ヶ条截相の型の「破」太刀の太刀順序が「折甲二 刀捧三 打合四」に入れ替わり、「急」太刀が「上段三 中段三 下段三 右急はかまへに付而一調子也」と具体的になる。

表一 7 慶長六年『新陰流兵法目録事』(絵目録)

型	太 刀 名
三学円太刀	一刀両段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇	必勝 逆風 十太刀 和卜 睫径 小詰 大詰 八垣 村雲
天狗抄	高林坊 風眼坊 太郎坊 栄意坊 智羅天 火乱房 修徳房 金比羅房
(奥義太刀)	添截乱截 無二劍 活人刀 高上 極意 神妙劍 八箇必勝
廿七ヶ条截相	序 上段三 中段三 下段三 破 折甲二 刀捧三 打合四 急 上段三 中段三 下段三 右急はかまへに付而一調子也

- ・ 九箇の型の八重垣が「八垣」になる。
- ・ 天狗抄の太刀名が「高林坊 風眼坊 太郎坊 栄意坊 智羅天 火乱房 修徳房 金比羅房」と隠語で記される。
- ・ 奥義太刀の型に「八箇必勝」太刀が付加され太刀数の総計が七になる。(慶長六年の目録に同じ)
- ・ 廿七箇条截相の型の「破」太刀の太刀順序が「折甲二 刀捧三 打合四」となり、「急」

太刀が「上段三 中段三 下段三 右急はかまへに付而一調子也」と具体的に記される。

(慶長六年の目録に同じ)

表一八 慶長八年『新陰流兵法目録事』

型	太 刀 名
三学円太刀	一刀两段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇	必勝 逆風 十太刀 和卜 睫径 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	太刀数構八つ
(奥義太刀)	添截乱截 無二劍 活人刀 高上 極意 神妙劍 八箇必勝
廿拾七箇条	序 上段三 中段三 下段三
截相	破 折甲二 刀捧三 打相四
	急 上段三 中段三 下段三 右急はかまへに付而一拍子也

- ・廿七ヶ条截相の型の名称が「二拾七箇条截相」になる。
- ・奥義太刀に「八箇必勝」太刀が付加させる。(慶長六年の目録、絵目録に同じ)
- ・廿七ヶ条截相の「破」太刀の「打合」が「打相」となり、太刀順序が「折甲二 刀捧三 打相四」となり、「急」太刀が「上段三 中段三 下段三 右急はかまへに付而一拍子也」と具体的になる。

表一九 慶長九年『新陰流兵法目録事』

型	太 刀 名
三学円太刀	一刀两段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇	必勝 逆風 十太刀 和卜 睫径 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	太刀数八つ
(奥義太刀)	添截乱截 無二劍 活人刀 高上 極意 神妙劍
廿七箇条截相	序 上段三 中段三 下段三
	破 折甲二 刀捧三 打合四
	急 上段三 中段三 下段三

- ・廿七ヶ条截相の型の名称が「廿七箇条截相」になる。
- ・廿七ヶ条截相の「破」太刀の順序が「折甲二 刀捧三 打合四」となり、「急」太刀が「上段三 中段三 下段三」と具体的になる。(慶長六年の目録、絵目録に同じ)

録事』^(三六)を柳生利厳に宛て、慶長九年（一六〇四）には再度『新陰流兵法目録事』^(三八)を著している。これらの目録には、新たな太刀を付加したり太刀順序が変えられている事実がある。その相違点をまとめると、前掲の表一 6、7、8、9のようになる^(三九)。

これらの目録と慶長元年の目録とを比較すると、①型の名称、太刀の名称の変化、②太刀の名称の具体化、③目録によっては「奥義太刀」の型に「八箇必勝」が付加される④廿七ヶ条截相の太刀順序の変化、の四つの特徴を確認できる。このうち④については宗厳自身のこのような不確定さを受けてか、江戸柳生宗家から分派した流派の目録にも、太刀の順序や太刀数が被伝授者によって変わるといふ、柳生新陰流の他の型に類を見ない特殊性を看取する。③の「八箇必勝」に関しては柳生厳長『正伝新陰流』に、尾張柳生家では「印可の太刀」とされ秘される傾向にあり、印可を許された者のみに伝えられたとある^(四〇)。また、『陰流書』には「八ヶ必勝ハ宗厳ヨリ不用之」と記されており、宗厳以降は表だつて用いられていなかったことがわかる^(四一)。慶長元年時点でこの「八箇必勝」の印可の太刀が考案されていたか否かは定かではないが^(四二)、柳生厳長の説に従えば、金春七郎並びに柳生利厳に対しては、柳生新陰流の全てを相伝させたことになる。しかし、この「八箇必勝」は印可の太刀ではなく、実は上泉秀綱が考案した「転」の型の導入として宗厳が新たに考案し、「奥義太刀」の型の最後に取り入れたものであることは前章で明らかにした。したがって、御友重光『陰流書』で「八ヶ必勝ハ宗厳ヨリ不用之」とは印可の太刀として秘するが故ではなく、厳包考案の「大転」の型と趣意が重複するために「宗厳ヨリ」後の利厳、厳包父子の代より宗厳考案の「八箇必勝」を用いなくなったと理解される。八箇必勝を印可の太刀とし、この太刀を以て流儀の全てを相伝したとするのは（あるいはこの太刀が目録に記されていることを以てその様に考えることは）早急といわざるを得ない。

以上は、宗厳の目録に見られる太刀の変容を総括したものであるが、長岡房成『刀金録・勢法篇』を読解すると、型の名称のなかに「奪刀法」が見られ、その解説には、

奪刀法 此上泉子老後使宗厳作者也転勢之極意也可総由之工夫

とある。「奪刀法」とはその字の如く「刀を奪う方法」、則ち「無刀取り」を意味する。この奪刀法の考案の階梯は、「^{まるぼしげい}転 勢之極意」とあるように、上泉秀綱が考案した「転」の型が基底にあり、またその玄旨は己で工夫せよとある。かかる奪刀法は、宗厳から三好左衛門尉への印可状にある「人取手」ないし「極意無刀心持」を経て、後年、柳生新陰流の型の体系化に伴い、極意の型として型の教習課程に包摂されたものと考えられる。

以上より、上泉秀綱の新陰流を継承した柳生宗厳の型は、燕飛（書面になし）、三学円太

刀、九箇、天狗抄、奥義太刀（太刀数六とのみで、型の名称は記されていない）、二十七箇条截相、転（書面になし）、奪刀法（書面になし）の九つの型によって構成されることがわかる。これらを上泉の型と再度比較すると、継承された型は、燕飛、参学（三学円太刀と名称変更）、九箇、天狗抄、転の六つの型、削除された型は七太刀の型と殺人刀、活人剣の二太刀、新たに考案された型は奥義太刀、二十七箇条截相、奪刀法の三つの型であることがわかる。

注

- (一) 源了圓『型』、創文社、一九八九年、一七七頁参照。
- (二) 西山松之助氏の代表的な研究に、『家元の研究』（吉川弘文館、一九八二年）『家元制の展開』（吉川弘文館、一九八二年）がある。
- (三) 西山松之助『家元制の展開』、吉川弘文館、一九八二年、四九二頁。
- (四) 西山松之助『家元の研究』、吉川弘文館、一九八二年、二七七頁。
- (五) 前掲書（三）、五〇七頁。
- (六) 柳生延春『柳生新陰流道眼』、島津書房、一九九六年、資料編九頁。
- (七) 介者とは、甲冑を身に纏っている者の意である。「介」は鎧や殻を意味する言葉で、概して鉄砲が伝来し身軽な状態で闘う以前の剣を持しての戦闘方法を表している。
- (八) 諸田政治『剣聖上泉信綱詳伝』、煥乎堂、一九七四年、五九頁参照。
- (九) 同上書、一一六頁参照。
- (十) 本論では、型は総称的な意、ないし数本から構成される一組の「かた」の名称を意味し、「太刀」とした場合は、その数本の個々の「かた」の名称を意味する。例えば、「柳生新陰流おもてたちの表太刀である「三学円太刀」の型は、「一刀両段」「斬釘截鉄」など五本の太刀かたから構成される」となる。
- (一一) 燕飛、参学、九箇の型は柳生巖長『正伝新陰流』（島津書房、一九八八年、二四八～二七八頁）による。七太刀は柳生延春氏所蔵の資料による。
- (一二) 柳生延春『新陰流兵法』第一九一講道、柳生会、一九七五年、一六頁。
- (一三) 大森宣昌『武芸伝書の研究』、他人館、一九九一年、二二～二三頁。
- (一四) 下川潮『剣道の発達』、第一書房、一九八四年、三〇頁。
- (一五) 前掲書（一二）、一八頁参照。

(一六) 同上書、一八頁。

(一七) 朝比奈宗源訳註『碧巖録』(岩波書店、一九七〇年)には、「殺人刀、活人劍。乃ち上古の風規、亦今時の枢要なり。若し殺を論せば、喪身失命ず。」(一六八頁)とある。

(一八) 富永堅吾『剣道五百年史』、百泉書房、一九七二年、一一二頁所収。

(一九) 虎乱は永禄九年の燕飛の型に見られる獅子奮迅に該当し、十手は「十字」に通じ、相手の剣と己の剣を十文字に合わせるといった技法の名称を表したものと考えられることから、この五つの太刀名は「燕飛」の型の太刀を表し、上泉秀綱が新たに考案したものとは考えに難い。尚「十字」は、後の江戸柳生宗家より分派した流の目録の、燕飛の型の太刀名にも見られる。

(二〇) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年、二三九頁。

(二一) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、四九～五〇頁。

(二二) 前掲書(一四)、三六～四一頁。但し、ここでは「高林房」等の隠語で表記されている。

(二三) 「燕飛」の型の「獅子奮迅」「山霞」の二太刀が天狗抄の型の「二刀」「二刀打物」に通ずるとする長岡房成の指摘については一考を要する。まず、長岡の説に従えば上泉の時代に「燕飛」と「天狗抄」の型に同じ太刀が二組存在していたことになる。これは一般的には考え難い。したがって、両の太刀が酷似していたと考えるべきである。ここで『影目録』にある絵図や上泉から西一頓に伝承された絵目録を見ると、これら四つの太刀は、何れも二つの刀を用いる二刀遣いであることがわかる。ここに一つの共通性を見出す。次に、宗巖の時期に至って型の集大成がなされ、そのなかで「燕飛」の最後の二太刀、則ち「獅子奮迅」「山霞」が天狗抄の「二刀」「二刀打物」に似ているということで、「燕飛」の二太刀が削除されたと考える。この理由として、「燕飛」の型が宗巖以降、一連の動作(初太刀から最後の太刀まで途切れることなく続ける動作)で使われるようになったことがあげられる。「燕飛」の第六太刀「浮舟」は、打太刀が刀を投げ掛けるのを打ち落とすものである。その打ち落とす姿は、絵目録の絵図にも描かれている。この「浮舟」の絵図は、上泉の時代の「燕飛」の型八本が連続して使われていなかったために「獅子奮迅」「山霞」までが「燕飛」の型に属することができたことを意味する。換言すれば、宗巖が「燕飛」を連続して用いるように改変したことにより、「浮舟」以降の二太刀が途切れることを理由に削除され、天狗抄の酷似した「二刀」「二刀打物」に包摂

されたといえる。尚、燕飛の型の特徴については、本章三節において論じた。

(二四) 前掲書(二〇) 二四〇～二四六頁。

(二五) 渡辺一郎他『近世芸道論』岩波書店、一九七二年、六四五～六七三頁所収。

(二六) 同上書、一七九～一八一頁。

(二七) この一文は渡辺氏引用のもので、前掲書(二〇) 一八一頁には「右一円老人外、雖為貴命更不洩之矣」とある。

(二八) 筑波大学哲学・思想論集第一五号、筑波大学哲学・思想学系、一九九〇年。

(二九) 前掲書(二〇)、二四二～二四三頁には両の印可状の複写物が掲載されている。非常に主観的な判断ではあるが、両の複写物を比較すると字体、墨の太さ等が酷似している。特に字の勢いという点からすると、同時期に書かれたもののように思える。

(三〇) 柳生巖長『正伝新陰流』、島津書房、一九八九年、五七～六一頁。印可状は二四四～二四六頁。

(三一) 前掲書(二〇)、六〇頁。

(三二) 同上書、一八二頁。

(三三) 『新陰流関係資料上巻』、筑波大学武道文化研究会、一九九〇年、一七一頁。

(三四) 前掲書(二一)、一五頁。

(三五) 前掲書(一四)、一八三～一八七頁。

(三六) 同上書、一八八～二二一頁。

(三七) 前掲書(三〇)、二八〇～二八一頁。

(三八) 前掲書(二〇)、二一八頁。

(三九) 慶長十(一六〇五)年には徳斎との連署の目録も著す。今村氏はこの内容は慶長元年のものと同じとしている。(前掲書(一四)、一八二頁参照)

(四〇) 前掲書(三〇)、二八三頁参照。

(四一) そのように書かれてはいるが、柳生巖春以降の目録類にもその名称は表されており、今日宗家を継承している柳生延春氏もこの型を使う。

(四二) 上泉の目録にこの太刀名を窺うことはできない。従って、ある時点において宗巖が考案したものと思われる。

二節 江戸柳生家の型の確立

柳生宗矩は、文禄三年（一五九四）に徳川家康に誓紙を与えられ、領地の加増と共に一万石に達し、寛永一三年（一六三六）大名の列に加わる。一刀流使い手、小野忠明と共に將軍家の武術指南の任に就き、兵法師範役としての地位も付与され、徳川秀忠、家光の兵法師範をも歴任した。江戸柳生家の初代となる宗矩は、『兵法家伝書』等の兵法書を自ら著すが、先代柳生宗厳から新陰流兵法目録の類を授かった形跡は見られない。宗矩が著した型目録は、元和四年（一六一八）の鍋島三平元茂に授けた『見之巻』⁽¹⁾、ならびに寛永九年（一六三二）の『新陰流兵法之書』（別称「進履橋」）⁽²⁾の二書である。以下、宗厳が最後に著した慶長九年の『新陰流兵法目録事』との比較より、宗矩が著した二書の型目録の特徴を明らかにしていく。それぞれの目録の特徴をまとめたものが表一10、11である。

宗厳の型の特徴は①九箇において「睫」の字を用いる、②天狗抄の型は太刀名を秘す、③奥義太刀の型は「添截乱截、無二劍、活人刀、高上、極意、神妙劍」で印可の太刀「八箇必勝」を含むものがある、④廿七ヶ条截相の「破」太刀の内容は「折甲二、打合四、刀捧三」である。一方、宗矩の型は①九箇において「捷」の字を用いる、②天狗抄の太刀名を「花車、明身、善待、手引、乱劍、序、破、急」と、具体的に記す、③奥義太刀は宗厳の太刀構成を踏襲するものと、「添截、乱截、極意、無二劍、活人劍、神妙劍」とするものの二通りが見られる、④廿七ヶ条截相の「破」太刀の内容は「刀捧三、切合三、截甲三」となる。

このうち、天狗抄の「序」「破」「急」の太刀名については、寛永一九年に著された三厳の『月之抄』の解説のなかに「ふたつくそく 打もの、二人あひてにして勝心持」とあり、これは尾張柳生の天狗抄の型の「二刀」「二刀打物」「二人懸」のそれぞれの太刀名に通ずるといえ、宗矩が敢えて「序」「破」「急」の隠語を用いて正規の太刀名を隠蔽したとも考えられる。また、寛永九年の目録に見られる奥義太刀の型では、その構成する太刀は明らかに宗厳のそれと異なり、独自の内容を確認している。これは、先代宗厳から「奥義太刀」のような所謂「印可の太刀」ないし「極意の太刀」と称される型を教授されていなかったことに起因する。宗厳が徳川家康と謁見した際に兵法師範役の要請を受け、老齢を理由に五男宗矩を推挙し長男清厳を手元に残していること、宗厳は宗矩に印可の目録を伝授していないこと、したがって、宗矩自身が奥義太刀の段階に達していなかった可能性が考えら

表一 10 元和四年『見之巻』

型	太 刀 名
三学	一刀両段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇	必勝 逆風 十太刀 和卜 睫径 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	(記載なし)
(奥義太刀)	添截乱截 無二劍 活人劍 高上 極意 神妙劍
廿七ヶ条截相	序 上段三 中段三 下段三
	破 刀捧三 切合三 截甲三
	急 上中下何茂一調子也

- ・奥義太刀の活人刀が「活人劍」に変わる。
- ・廿七ヶ条截相の「破」太刀の内容が、「折甲二 刀捧三 打合四」から「刀捧三 切合三 截甲三」に変わり、「急」太刀に「上中下何茂一調子也」と説明される。慶長元年の『新陰流兵法目録』では「上中下かまへ何も一調子三ツ」と説明がなされていた。

表一 11 寛永九年『新陰流兵法之書』

型	太 刀 名
三学之初手	一刀両段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇	必勝 逆風 十太刀 和卜 捷径 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	花車 明身 善待 手引 乱劍 序 破 急
右之他太刀数六	添截 乱截 極意 無二劍 活人劍 神妙劍
三九廿七ヶ之 截相之事	序 上段三 中段三 下段三
	破 上段三 中段三 下段三 刀捧 切合 截甲
	急 上中下何も一拍子

- ・三学円太刀の型が「三学之初手」に、奥義太刀が「右之他太刀数六」と表現される。
- ・廿七ヶ条截相が「三九廿七ヶ之截相之事」に、また「急」太刀も「上中下何も一拍子」と表現される。九箇の睫径が「捷径」に変わり、天狗抄の太刀名が記される。
- ・奥義太刀の太刀内容が「添截 乱截 極意 無二劍 活人劍 神妙劍」と、「添截乱截」が二つに分けられ、高上が消去され、太刀順序が変わる。
- ・廿七ヶ条截相の「破」太刀のが、「折甲二 刀捧三 打合四」から「上段三 中段三 下段三 刀捧 切合 截甲」と太刀名、太刀数、太刀順序に変化が見られる。

れることがその背景にある。ここで思い起こされるのは、尾張柳生の兵法補佐役である長岡房成が自らの修行過程に触れた『刀金録・教習篇』である。本稿では三章一節でそれを取り上げ表にまとめた。尾張と江戸との差異はあるものの、それによれば房成は一三歳で入門、二七歳で授書、三三歳で免許皆伝、三六歳で印可相伝となり、印可相伝まで実に二四年の歳月を要していることがわかる。先の奥義太刀の型は最後の階梯である印可相伝に属す。宗矩が家康に謁見し、その後幕下に参列したのが二四歳の時である。このことを併せて考えると、宗厳の元を去る文禄三年（一五九四）頃までには印可の段階、則ち奥義太刀の型までには達していなかったと見るべきではないか。宗厳の手元を若いうちに離れたが故に、修学の機を逃したと理解する。整理すると、家康の下へ参じた段階では印可の域、奥義太刀の階梯に達していなく、したがってそのような修学状況が宗矩の独自の解釈を生む要因となり、先に見た宗厳と異なる順序を生じさせたと考える。

次に、江戸柳生二代目、柳生三厳の型について見る。寛永一十九年（一六四二）に『月之抄』^(三)を著し、同書のなかに当流の型を列記している。その内容を宗厳の慶長九年『新陰流兵法目録事』並びに宗矩の寛永九年『新陰流兵法之書』と比較し、その特徴をまとめると表一12のようになる。

表一12 寛永一十九年『月之抄』

型	太 刀 名								
遠飛	遠飛	猿廻	月影	山陰	浦波	切甲	刀捧		
三学	一刀両段	斬釘截鉄	半開半向	右旋左転	長短一味				
九箇	必勝	逆風	十太刀	和卜	睫径	小詰	大詰	八重垣	村雲
天狗抄	花車	明身	谷待	手引	乱剣	序	破	急	
右之他太刀数六	添截乱截	無二剣	活人剣	向上	極意	神妙剣			
廿七ヶ条之截相 之事	序	上段三つ	斬釘截鉄	大詰	無二剣				
		中段三つ	右旋	左転	臥切				
		下段三つ	小詰	半開半向	獅子奮迅				
	破	上段三つ（刀捧）	中段三つ（切合）	下段三つ（折甲）					
	急	上段三つ（陰の構）	中段三つ（陽の構）	下段三つ（動の構）					

・宗厳、宗矩の目録に見られない、「遠飛」（燕飛）の型から始まる^(四)。

・「九箇」の太刀では宗厳が用いた「睫径」を用いる。

- ・「天狗抄」は宗矩同様、太刀内容を明記。但し、「善待」は「谷待」に変わる。
- ・型の名称が記されなかった奥義太刀（宗矩は「右之他太刀数六」と表記）が「極意之太刀」と書かれる。太刀順序、内容は宗厳と同様。但し「活人劍」太刀は「活人刀」と記される。
- ・廿七ヶ条截相は「廿七箇条截相」と表記。太刀数は宗矩と同様。太刀内容が具体的に記される。序は「上段（斬釘截鉄 大詰 無二劍）、中段（右旋 左転 臥切）、下段（小詰 半開半向 獅子奮迅）」、「急」は「上段三（陰） 中段三（陽） 下段 三（動）」となる。「破」は宗矩に同じ。

三厳は慶安二年（一六四九）に『月之抄』を要約した『武蔵野』⁽²⁾も著す。同書にもまた、当流の型が列記されている。まとめると表一13のようになる。

表一13 慶安二年『武蔵野』

型	太 刀 名								
三学	一刀両段	斬釘截鉄	半開半向	右旋左転	長短一味				
九箇	必勝	逆風	十太刀	和ト	捷徑	小詰	大詰	八重垣	村雲
天狗抄	花車	明身	谷待	平引	乱劍	序	破	急	
右之他太刀数六	添截乱截	無二劍	活人劍	向上	極意	神妙劍			
廿七ヶ条之截相	序	上段三	中段三	下段三					
之事	破	上段三	刀棒	中段三	打合	下段三	折甲		
	急	上中下何も一拍子也							

- ・「九箇」の一つの太刀「捷徑」が宗矩の「捷徑」になる。『月之抄』は「捷徑」。
- ・「天狗抄」は宗矩同様太刀名を表記する。但し「善待」は「谷待」（『月之抄』も同様）、「手引」は「平引」（『月之抄』は「手引」）となる。
- ・廿七ヶ条截相は「廿七ヶ条截相之事」と表記。太刀内容は宗矩に同じ。但し「破」太刀の中段「切合」が「打合」に変わり、「急」は太刀数のみ。

以上、三厳の型を宗厳、宗矩のものと同様と比べると次のようなことがいえる。①廿七ヶ条截相の型以外は基本的には宗厳の型を踏襲、②奥義太刀（三厳は「極意之太刀」と表記）は宗矩の型を継承せず宗厳のものを記す。三厳は将軍家光から勘気を蒙り、父宗矩に勘当さ

れ、その後諸国を行脚し、柳生新陰流の本来の姿を求むべく技法の研鑽に努め、最後に柳生の里に赴き、祖父宗厳の高弟と共に修行を重ねる。その間に宗厳の目録、伝書を分析、研究していたことが『月之抄』に吐露されている⁽⁶⁾。独自の研鑽により柳生新陰流のあるべき姿を模索し、その結果が祖父宗厳の型に回帰することになったと考える。

尚、三厳が『月之抄』で初めて具体的に太刀名を記した廿七箇条截相の型について言及しておく。この型の「破」太刀の構成は、宗厳自身「折甲二、打合四、刀捧三」から「折甲二、刀捧三、打合四」と太刀の順序を入れ替え、さらに宗矩は、これを「刀捧三 切合三 截甲三」と太刀数、太刀順序を改変している。この廿七箇条截相の型の内実を知る手がかりとなる資料に、後述の鍋島直能の次男大蔵元敦が宝永六年（一七〇九）に著した『見観注解』⁽⁷⁾がある。同書は宗矩から授けられた『見之巻』『観之巻』⁽⁸⁾を基底にして編纂された兵法書であり、太刀使いについても克明に記されている。このなかの廿七箇条截相の型の説明は、以下のように記述されている。

（序）上段三つ 但何も出たるかまえ一つは十太刀に同、一つは三学の二つ目、一つは直に付て敵の左の手を打てぐわつす。中段三つ、かまえ右に同。一つは右旋に同、一つは左転に同、一つは善待に同。下段三つ但左右は下より上にはぬる。一つは敵太刀ひつさけかゝり下より我左の方の手をはぬる時、吾左の手をはなし右の片手にて上より討也、一つは右を左になしたる也、一つは長短の一味也。……（破）截甲三つ一つは敵取て入んとする時、我左の足を我右の向にふみ出し、敵の太刀と同じならひに敵の太刀より上を打、敵の両手をきる。一つは敵取て入こと右よりは少し深き時は、如右にメ敵の太刀下より両拳をおさゆる。一つは敵身近く取て入たる時は敵と身を付、吾左の手にて敵の右のひちを押返す。刀捧三つ、一つは遠き時は右截甲に同、一つは近き時は打出しうけさせて左の手をはなし右にて太刀をさかさまに取直し敵をつく。一つは猶深く入たる時は右截甲に同。切合三つ一つは我右に押かゝらば、三学の二つ目にて勝、一つは吾左に敵の太刀さきむかば直に順を能して勝、一つは敵順よく真中を押さは押拍子をとつて上にあげ、足にて胸をふむ。……（急）上三つ 中三つ下三つ、何もひきとりたるかまえ也。此三段は何も一調子なり。但下段の内中の引取たる太刀はなき物也。其故に廿七ヶ條と云ども廿六條也。⁽⁹⁾

以上、長きを厭わず引用したが、ここに述べられる廿七箇条截相の型の太刀使いをまとめると、以下のようになる。

序 上段三つ 十太刀 三学の二つ目 直に付て敵の左の手を打てぐわつす

中段三つ 右旋 左転 善待

下段三つ 敵太刀ひつさけかゝり下より我左の方の手をはぬる時、吾左の手をはなし右の片手にて上より討

右を左になしたる也（則ち敵太刀ひつさけかゝり下より我右の方の手をはぬる時、吾右の手をはなし左の片手にて上より討

長短一味

破 上段（截甲）三つ 敵取て入んとする時、我左の足を我右の向にふみ出し、敵の太刀と同じならひに敵の太刀より上を打、敵の両手をきる

敵取て入こと右よりは少し深き時は、如右に敵の太刀下より両拳をおさゆる

敵身近く取て入たる時は敵と身を付、吾左の手にて敵の右のひちを押返す

中段（刀捧）三つ 遠き時は右截甲に同

近き時は打出しうけさせて左の手をはなし右にて太刀をさかさまに取直し敵をつく

深く入たる時は右截甲に同

下段（切合）三つ 我右に押かゝらば、三学の二つ目にて勝

吾左に敵の太刀さきむかば直に順を能して勝

敵順よく真中を押さは押拍子をとつて上にあげ、足にて胸をふむ

急 上段三つ

中段三つ

下段三つ 何もひきとりたるかまえ也。此三段は何も一調子なり

太刀使いが具体的に表記されているものは別として、ここには「十太刀」「長短一味」「右旋」「左転」等の、柳生新陰流の他の型の太刀名が見られることに留意したい。この型を説明した資料には尾張柳生家の兵法補佐家出身、長岡房成が著した天保四年の『切合二十七箇条』⁽⁴⁾もある。ここに見られる廿七箇条截相の型の解説をまとめると次のようになる。

序 上段三つ 括切（半開半向の如く）、越切（和トの如く）、付くる調子切（和トの如く）

中段三つ 右転 左転 臥切

下段三つ 擦卷入（昔の斬釘、今の右旋、村雲の意） 小詰 村雲

破 折甲二つ 浦波切 月影切
刀捧三つ 浮舟 下段刀捧順 下段刀捧逆
切合四つ 付廻切 上より押落す 捉へ引挺ぐ勢 足にて踏む
急 上段三つ 陰之太刀 陽之太刀 向高
中段三つ 中段順 中段逆 中段合打
下段三つ 下段順 下段逆 下段合打

前段の三巖『月之抄』の記述には、「序」太刀の上段三つが「斬釘截鉄」「大詰」「無二劍」、中段三つが「右旋」「左転」「臥切」、下段三つが「小詰」「半開半向」「獅子奮迅」、「破」太刀の上段三つが「刀捧」、中段三つが「切合」、下段三つが「折甲」、「急」太刀の上段三つが「陰の構」、中段三つが「陽の構」、下段三つが「動の構」とあった。長岡房成の記述と比較すると、序の中段において共通な語句を見ることができるが、総じてこの二つの内容は同一のものといえない。また『見解注解』のものとも異なることはいうに及ばない。三巖は『月之抄』のなかで「二七之截相」を稽古すれば大形これにて相済なり」と述べていた。つまり、この型は柳生新陰流の既存の型の太刀の寄せ集めであり、被伝授者の解釈によってその表現が変えられる。長岡房成の「今、石舟斎直筆の書に因て、序次をなし、使方を考へ、左を記す」とは、被伝授者が目録上の型を再構成しようとして独自の解釈を施していることを意味する。このように、ある確定された名称を有するのではなく、被伝授者が柳生新陰流の型（太刀）を総体的にまとめたものがこの「二七箇条截相」の型といえる。したがって、尾張柳生では宗巖以降に用いられていないというのも、型（太刀）の重複を避けたためといえる。型ではなく、被伝授者が種々の解釈をせざるを得ないといった特性を有した型であることがわかる。

「廿七箇条截相」の型に表記されている「序・破・急」の表記についても触れておく。源了圓氏は前述の三巖『月之抄』を引き、「『序・破・急』の原理によってさまざまの太刀の使い方を構成し、それに従って稽古の仕方を示そうと考えていたようであるから、この部分を見ると立派に稽古の型がつくられていたことになる」^(一)と述べている。ここでの「『序・破・急』の原理」とは、「能との関係で『序・破・急』ということ剣法家たちがどのように考えていたか」^(二)とあることから、世阿弥が上演形式に取り入れた「緩急のテンポ」を意味している。後段で『月之抄』における序・破・急というのは、太刀の使い方、切り方の二十七の基本的型の分類原理であるが、おそらく太刀の使い方のテンポが序→破→急と速くなってゆくのであろう^(三)と述べていることも併せてみれば、氏の謂わん

とするところは「廿七箇条截相」の型は柳生新陰流の截相の基本的型の分類原理であり、それは「序・破・急」の原理にしたがったテンポを有するものであり、それが一つの「稽古の型」となる、ということになる。ここで注意を要することは、柳生新陰流では「序・破・急」を果たして能の動き同様の緩急の意として用いているのか否かという点にある。『家伝書』の「進履橋」に掲載されている「天狗抄」の型の太刀名においても、本来の名称を伏せて「序」「破」「急」を用いていることは本節で述べた通りであり、そこに「序破急」の本来の意味を見出すことはできない。また、前述のように「廿七箇条截相」の型を構成する太刀を見ても、それが緩急の働きを有するとはいえない。源了圓氏は柳生家が金春家と密接な関係にあった^(一四)ことから、能の「序破急」の名称だけではなくその真意までも柳生新陰流の型に取り入れたものと推測したために、このような解釈をしたものと思われる。剣道での「序破急」の用例は宗矩、三厳の伝書に記された「廿七箇条截相」の僅か三つしかない^(一五)としているが、表記だけであれば次章で取り上げる、江戸柳生宗家から敷衍した分派の目録にも窺える。それよりも氏が求める序破急を表した型は、当流の「燕飛」の型である。長岡房成『刀金録・勢法篇』の「燕飛」の解説の一節に「自燕飛皆相続者也。六勢統謂之燕飛。始緩使、次第急、終甚急使法也。謂之序破急使也。(燕飛より皆相い続く者也。六勢を統して之を燕飛と謂う。始め緩に使い、次第に急、終には甚だ急に使う法也。これ序破急の使いと謂う也)」とあることから、このことは明らかどころである^(一六)。

注

- (一) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、新人物往来社、一九六七年、二二二～二二四頁。
- (二) 渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波文庫、一九八七年、九～一七頁。この目録は『兵法家伝書』に「進履橋」として所収。同書には奥付けがないため詳細は不明。但し、寛永九年完成の『兵法家伝書』と同時期の成立が有望である。本稿では寛永九年説を採用した。
- (三) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、新人物往来社、一九六七年、九～七八頁所収。
- (四) 「燕飛」は目録に記載されない特殊な型である。介者剣術期においては、初学者は「三学円太刀」の修学以前にこの型を稽古をしていた。現在は、唯一木刀を用いて行う介者剣術期の様相を呈した型として中級者が稽古する。
- (五) 前掲書(三)、一〇三～一一七頁。『月之抄』と比較すると、その内容には相通ずる

ところがある。但し、『月之抄』は宗厳や宗矩の言を引いているのに対して、『武蔵野』ではそれらが三厳の言葉として、咀嚼されたものとして記載されているのが特徴的である。

(六) 『月之抄』の前文において三厳自身が克明に表している。同書では宗厳の教えを「亡父曰」、宗矩の教えを「老父曰」と分け、流儀の教えや型について比較しながら詳述している。宗厳の教えは、この柳生庄に赴いていた間に得たものと考えられる。

(七) 『日本武道体系』第一巻、同朋舎出版、一九八二年、二八九～三〇八頁所収。

(八) 前掲書（一）、二二五～二二六頁。

(九) 前掲書（七）、二八九～二九〇頁。

(十) 渡辺忠成編集『新陰流兵法古式勢法之研究・続』、転会出版、年月不詳、一～一四頁。

(一一) 源了圓『型』、創文社、一九八九年、一七七頁。

(一二) 同上書、一八四頁。

(一三) 同上書、一八六頁。

(一四) 尾張藩士近松彦之進が著した『昔咄』（今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、三七七～三八四）には、「金春に一足一言（見か）と云ふ大事の秘伝あり。これを柏崎の能にあづけて、二まはり半の伝といふ。此事を故ありて、金春家より柳生家へかたりしかば、殊の外懇望にて、柳生家の一大事、西郷水（西江水）とかへあひぬ、故に互に弟子になりし……」（三七八頁、（）内は筆者）とあることから、両家はかなり懇意にあったことが窺える。宗厳が金春に与えた目録類の内容は前に述べた通り。

(一五) 前掲書（一一）、一八四頁参照。

(一六) 本章三節二項を参照のこと。

三 節 型 の 展 開 と そ の 変 容

慶安四年（一六五一）、将軍徳川家光は城中において兵法上覧を行った。この上覧は、二月二六日より四月一四日までの間に開催され、その四月四、五日は尾張柳生家の柳生利方、利厳兄弟が召され、江戸柳生家の柳生宗冬と試合をしている。このとき、厳包は宗冬と「大転」の型を打ち、その際に宗冬の拇指を打ち砕いたとされる。この史実は、柳生厳長『正伝新陰流』で紹介されているが⁽¹⁾、これに対して今村嘉雄氏はその著『柳生遺聞』のなかで、厳包と宗冬は型を演じ、厳包の仕太刀の打ち込みが早すぎたために、宗冬の拳を傷つけたと指摘し、同じ新陰流でも時代と共に勢法も変化し、ことに江戸と尾張は、絶交状態にあったため技法の交流もなく、同じ勢法でも速度、調子、拍子に違いが生ずるのは当然で、双方の打ち合わせが不十分のために生じた落ち度であると述べている⁽²⁾。この今村氏の指摘は、剣術の型を観客に見せることを主たる目的とした能や舞の如きの演武と同様に解しているように思える。本来、武術の型は人前で披露するような性格のものではないが、それをすることによって門弟の増加や金銭的収入を見込み、あるいは名声を世に広めるために演武されてきた。今日的に考えれば、古流の型の披露はまさに演武なのであろうが、門外漢を排した所で行われる型の稽古は決して「演じる」ことを目的として行われてはいなかったはずである。武術の型には最低限の約束事（打突部位の限定や構え等）はあるものの、それ以上に拘束する要因はない。拍子や調子を合わせるとは、その場を繕う見せ物的感覚であり、刀による截相を型として集約したとするならば、相手（打太刀）の拍子、調子に相即して当方（仕太刀）も打ち込むのが本筋といえよう。拍子や調子に狂いが生じたとしても、それを瞬時に克服し対処できるのが真の兵法者ではなかろうか。

今村氏の指摘でもう一つ留意すべきことは、江戸と尾張の型の相違を上げている点である。柳生宗厳から流儀を継承したものは江戸の柳生宗矩と尾張の柳生利厳で、両者はそれぞれの家において独自の道を歩む。厳包、宗冬は宗厳より三代後に当たり、時代的にはほぼ同時期といえる。この時期に両家が異なった型を使っていたとすれば、それは興味深いところである。

本節では、宗家からの型の展開とその変容について明らかにしていく。一項では江戸柳生宗家から分派していった伝系を調査し、そこに見られる柳生新陰流の型について検討する。型の伝播は、宗家に見られる、所謂縦の継承と、門弟に教授した結果広まる横の継承

とがある。一般的に横の継承は、分派による被伝授者が宗家と家元的関係が希薄であればあるほど、かかる被伝授者の独自性が露呈し、安易に改変される傾向にある。また、西山松之助氏が指摘するよう、幕藩体制という徳川幕府が敷いた制度により武芸では家元制度が確立しにくい傾向にあり、宗家の影響を受けることなく独自の解釈により新たな流儀を立てることができた^(三)。ここでは、分派していった各系統を詳細に検討し、宗家の型との比較から、宗家に拘束されない継承形態の実態を明らかにする。二項では、型の実践的側面、所謂使い方に焦点をあて、その変容について見ていく。型の使い方が具体的に記述されている目録は限定され、その記述を通してでしか型の実践的側面を窺い知ることはできない。目録を著した著者の主観性も当然考慮しなければならないが、ここでは明らかに異なる点、あるいは同一と捉えられる箇所を抽出し、それを比較検討することで、その相違点を明らかにしていく。また、比較の対象となる型は、柳生新陰流の表太刀とされる三学円太刀と、目録上に表記されない燕飛の型を取り上げた。燕飛は宗徹の時代では表太刀とされ、初学者が最初に稽古した型でもある。

一 江戸柳生宗家から展じた型

現存する資料では、柳生宗矩を基点とする分派は三系統が確認される。第一は小城鍋島家、第二は狭川家、第三は狭川—小夫—西脇—木村と伝わる系統である。

第一の小城鍋島家は、初代小城藩主鍋島元茂、二代直能がそれぞれ宗矩の門下であり、特に元和四年（一六一八）には宗矩から鍋島三平元茂に『見之巻』、正保三年（一六四六）には『兵法家伝書』が授与されるなど、懇意な関係にあった。鍋島直能の次男大蔵元敦が宝永六年（一七〇九）に著した『見観注解』は「見之巻」と「観之巻」の二巻から構成され、前者には当流の型の一部と「有無之調子」までの「習」いが、後者には「水月」以降の「習」と型の後半部が記載されている^(四)。

表一 14 「観之巻」

型	太刀名
三学	(太刀名なし)
九箇	(太刀名なし)
六の截合	打太刀より仕方のまねをける物也、尤添截乱截は左右に分りて一ヶ條也

表一 15 「見之巻」

型	太刀名
	三学九箇手付略之
廿七ヶ條	序 上段三 中段三 下段三 破 截甲三つ 刀捧三 切合三つ 急 上三つ 中三つ 下三つ 此三段は何も一調子なり
六つ之截合	添截 乱截 無二劍 活人劍 向上 極意 神妙劍
天狗抄	花車 手引 明身 善待 乱劍
猿飛	(太刀名なし)

両書を宗矩『見之巻』と比較すると、次のような差異を看取する。

- ・鍋島「見之巻」には、「三学九箇手付略之」と、三学、九箇の型が省略され、さらに「観之巻」においても太刀名が省略されている。
- ・型の順序が、廿七ヶ條（廿七ヶ条截相）、六つ之截合（奥義太刀）、天狗抄、猿飛（燕飛）と、通常の当流の目録の体裁とは逆に構成されている。
- ・廿七ヶ条截相は「廿七ヶ條」と表される。「序・破・急」の仕分けはなされていない。序、破に当たる一八本の一本づつの使い方が詳細に記載されている。「破」太刀の順序は『見之巻』の「刀捧三 切合三 截甲三」に対して「折甲三 刀捧三 切合 三」となり、異なる。
- ・「六つ之截合」（奥義太刀の意）の型の太刀は変わらず。「観之巻」では「添截」と「乱截」は左右に分けて使い、これで一ヶ条（つまり「添截」「乱截」二つで一太刀）である旨が記されている。両に分けて表記する習慣は、宗矩『見之巻』ないし宗矩が鍋島家に与えた『家伝書』に所収されている「進履橋」の影響といえる。
- ・「天狗抄」は「花車、手引、明身、善待、乱劍」の五太刀が記載され、「進履橋」の「序、破、急」に相応する三本は省略されている。また、太刀順序も「進履橋」の「花車、明身、善待、手引、乱劍」と異なる。宗矩『見之巻』にはかかる型は記載されていない。

次に第二の系統、所謂「狭川新陰流」について見る。狭川新陰流の由来については、狭川助延の父親助貞は上泉秀綱に新陰流を学び、助延の嫡子助直が宗矩の門人となり柳生新陰流を極めたとする説と、宗矩の門人は助直ではなく、その父助延であるとの説の二つが

あるが⁽¹⁴⁾、今回筆者が検討した天保一一年（一八四〇）『進履橋新陰流兵法之書』⁽¹⁵⁾には、その伝系が「上泉秀綱—柳生宗厳—宗矩—狭川助信（助延か）—助直—助久—右将—助克—将義—天野勘衛昌治—鈴木六太郎」とあり、後者の説を裏付ける形となった。尚、同年に同じく天野勘衛昌治が鈴木六太郎に宛てた『新陰流兵法口伝之書』⁽¹⁶⁾もあるが、同書は先の『進履橋新陰流兵法之書』を補足したものといえる⁽¹⁷⁾。この二書に見られる型の内容は表一16、17の通り。

表一16 天保一一年『進履橋新陰流兵法之書』

型	太 刀 名
三学	一刀両段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇	必勝 逆風 太刀 和卜 捷徑 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	花車 明身 善待 手引 乱劔
二十七ヶ條截相	序 上中下九 破 上中下九 急 上中下九
右之外太刀数六	添截 乱截 無二劔 活人劔 向上 極意
名称なし	神妙劔

表一17 天保一一年『新陰流兵法口伝之書』

型	太 刀 名
三学	太刀名なし
九箇	太刀名なし
天狗抄	二具足 打物 二人懸
右之他太刀数六	添截乱截 無二劔 活人劔 向上 極意 神妙劔
二十七箇条	序 上段 大詰 斬釘截鉄 くわして打 中段 右旋 左転 善待 下段 長短一味 破 折甲三 刀捧三 打合三 急 上段 中段 下段 以上九つ共、是一拍子と云
(燕飛)	燕飛 猿廻 月影 山陰 浦浪 浮舟 折甲 十方

以上の二書を宗矩「進履橋」と比較すると次のような差異を看取する。

- ・九箇の型の十太刀が「太刀」、捷徑が「捷徑」に変わる。
- ・天狗抄の型は「花車 明身 善待 手引 乱劍 二具足 打物 二人懸」の八太刀で構成され、宗矩の「序 破 急」が「二具足 打物 二人懸」と記される。
- ・『進履橋新陰流兵法之書』の奥義太刀の型には神妙劍の太刀が記されず別枠扱いとなる。太刀順序は宗矩と異なる。太刀の名称は、『新陰流兵法口伝之書』では「添截乱截」が一太刀として扱われているが、『進履橋新陰流兵法之書』では「添截」「乱截」と二太刀で表される。これは宗矩の表記法と同じである。
- ・廿七ヶ条截相は『進履橋新陰流兵法之書』では「二十七ヶ条截相」と表記され、「序 上中下九 破 上中下九 急 上中下九」と簡易にあるが、『新陰流兵法口伝之書』では「二十七箇条截相」と表記、特に「序」の太刀名が詳細になる。また「破」の太刀は「折甲三 刀捧三 打合三」とあり、宗矩、宗厳のものとも異なる。
- ・『新陰流兵法口伝之書』の最後には「燕飛」の型が上げられ、「燕飛 猿廻 月影 山陰 浦波 浮舟 折甲 十方」の太刀名が記されている。

次に宗矩を基点とする第三の流れ、狭川—小夫—西脇と続く系統について見る。文化二年（一八〇五）に著された『新陰流目録』⁽⁴⁾の奥書きにある伝系には、「上泉秀綱—柳生宗厳—宗矩—小夫助永—西脇勘左衛門藤原末高—木村佐左衛門藤原是興—

表一 18 文化二年『新陰流目録』

型	太 刀 名
三学	一刀兩段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇	必勝 逆風 十太刀 和卜 勝徑 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	花車 明身 善待 手引 乱劍 二具足 打物 二人懸
燕飛	燕飛 猿廻 月影 山陰 浦波 浮舟 折甲 十方 十字
名称なし	手裏劍
廿七ヶ条之 截相之事	序 上段三 中段三 下段三 破 折甲三 刀捧三 打合三 急 上段三 中段三 打合三
外に習之太刀数 ^六	添截乱截 無二劍 活人劍 向上 極意 神妙劍

- ・九箇の型の捷徑が「勝徑」となる。

- ・天狗抄の型は「花車 明身 善待 手引 乱劍 二具足 打物 二人懸」の八太刀で構成される。
- ・宗矩の「序 破 急」は「二具足 打物 二人懸」の表記に変わる。
- ・型の四番目に燕飛が上げられ「燕飛 猿廻 月影 山陰 浦波 浮舟 折甲 十方 十字」の太刀名が記載されている。
- ・燕飛の型の次に「手裏劍」の記載がある⁽¹²⁾。
- ・廿七ヶ条截相は「截相之心持廿七ヶ条」と表記される。
- ・「破」太刀は「折甲三 刀捧三 打合 三」とあり、狭川家と同様である。宗矩のものとは異なる。
- ・奥義太刀は「外ニ習之太刀数六」と表記される。
- ・奥義太刀の「活人刀」が「活人 劍」と表記される。

是有——是庸——是茂」と記されてある。ここにある小夫助永の父助信は、先の狭川新陰流の狭川助直の一族と考えられ⁽¹³⁾、柳生新陰流を極めた後に「古陰流」として独立、助信が柳生家から構われたために助永は小夫姓に改名、自ら「小夫流」を称した。その助永の門下にあった西脇末高が同流を継承して「西脇流」と改名、さらに木村家が同流を継承するといった経緯が見られる⁽¹⁴⁾。前掲の表—18は同書に掲載されている型をまとめたものである。尚、木村是茂は文政一二年（一八二九）に同名の『新陰流目録』⁽¹⁵⁾を著している。同書は、九箇の「勝徑」が「勝経」と換わる他は、文化二年の『新陰流目録』を踏襲している。

以上、宗矩から敷衍した型をまとめると次のようなことがいえる。第一の流れである鍋島家に継承された型は、宗矩から直筆の目録（『見之巻』）が伝授されたにも関わらず、三代後の鍋島直能になると天狗抄の太刀数、廿七ヶ条截相の太刀順序等に変容が見られる。また、第二、第三の系統を比較すると、両者は宗巖、宗矩の目録に見られない名称、ないし型や太刀の順序を入れ替えるなど、柳生家から独立した狭川家の独自性が窺える。尚、第二と第三の系統の間に生じた差異は、狭川助直以降に生じたものといえる。

次に、江戸柳生三代目、柳生宗冬やどゆうむねふゆから敷衍された型について見る。宗冬は宗矩の三男に

当たる。宗冬を基点とする系統は二つ確認される。第一は出淵盛房への流れ、第二は柳生喜七郎宗直への流れである。現存する宗冬直筆の型目録を確認することができないため、宗家を継承した彼自身の型について考察することはできない。これは江戸柳生四代目柳生宗在やぶやうも同様である。したがって、ここでは宗矩「進履橋」に見られる型と比較しながら考察することにする。

第一の系統である出淵への経路は、慶安五年（一六五二）に出淵盛房が板垣弥三郎に与えた『五卷書 仁』^(一四)によって確認される。同書に見られる型とその特徴は表一19のようにまとめられる。

表一19 慶安五年『五卷書 仁』

型	太 刀 名
三学	一刀两段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇之事	必勝 逆風 十太刀 和卜 勝徑 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	花車 明身 善待 手引 乱剣 二つ具足 打物 二人掛
截相心持二拾 七箇條之事	序 上段三 大詰 斬釘截鉄 をり臥 中段三 右旋左転 下段三 長短一味 破 折甲三 刀捧三 打合三 急 上段三 頭の上左構え 右構え 両の肩 中段三 左右片手 もろ手 陰の太刀脇構え 下段三 左車 右車 脇構え
右之他太刀数六	添截乱截 無二剣 活人剣 向上 極意 神妙剣

- ・九箇の型の捷徑が「勝徑」となる。
- ・廿七ヶ条截相は「截相心持二拾七箇條之事」と表記される。
- ・「序」の太刀が詳細に説明されており、「破」の太刀名は「折甲三 刀捧三 打合三」と表記されている。
- ・奥義太刀の型のうち、活人刀が「活人剣」に変わる。

また、貞享五年（一六八八）に出淵盛房が著した『新陰流兵法目録』^(一五)における型は表一20のようにまとめられる。

表一 20 貞享五年『新陰流兵法目録』

型	太 刀 名								
三学	一刀両段	斬釘截鉄	半開半向	右旋左転	長短一味				
九箇之事	必勝	逆風	十太刀	和卜	捷徑	小詰	大詰	八重垣	村雲
天狗抄	太刀数八ツ有								
廿七ヶ條截相 之事	序	上段三	中段三	下段三					
	破	折甲三	刀捧三	打合時三					
	急	上段	中段	下段	何れも一調子也				
	添截乱截	無二劍	活人劍	向上	極意	神妙劍			

- ・九箇の「捷徑」が「捷徑」となる。宗嚴の名称と同様。
- ・天狗抄の太刀名が「太刀数八ツ有」とのみ記され具体的に示されず、奥義太刀の型の名称も記されない。これは宗嚴の目録の体裁と同じ。
- ・廿七箇条截相の破太刀は『五卷書 仁』と同じ。(但し「打合」が「打合時」となる)

次に第二の流れ、柳生喜七郎宗直への継承経路について見る。明治一二年（一八七九）の『新陰流兵法太刀目録』⁽¹⁶⁾の奥書きにある伝系により、次のような継承経路を見る。柳

表一 21 明治一二年『新陰流兵法太刀目録』

型	太 刀 名								
三学	一刀両段	斬釘截鉄	半開半向	右旋左転	長短一味				
九箇之事	必勝	逆風	十太刀	和卜	捷徑	小詰	大詰	八重垣	村雲
天狗抄	花車	明身	善待	手引	乱劍	二具足	打物	二人懸	
猿飛	燕飛	猿廻	月影	山影	浦浪	浮身	折甲	刀捧	
截組	手拍子	青柳	滝流	移り切	條露	腰車	乱躰	雲井	霞
丸圓	小太刀 三本								
廿七箇条	序	上段三	中段三	下段三					
	破	上折甲三	中刀捧三	下打合三					
	急	上段	中段	下段	何れも一調子也				
	添截乱截	無二劍	活人劍	向上	極意	神妙劍			

- ・天狗抄の太刀名のうち「序 破 急」が「二具足 打物 二人懸」と記される。

- ・燕飛は「猿飛」と表記、太刀名は「燕飛 猿廻 月影 山影 浦浪 浮身 折甲 刀捧」と記される。
- ・截組という新たな型が組み込まれ「手拍子 青柳 滝流 移り切 條露 腰車 乱躰 雲井 霞」という太刀が付加される。また、「丸円」という新たな型が組み込まれ、「小太刀三本」と記される。「丸円」は「^{まろびし}転」に通ずると考えられる。
- ・廿七ヶ条截相は「廿七箇条」と表記、「破」太刀は「上 折甲三 中 刀捧三 下 打合三」となる。また、奥義太刀のうち、活人刀が「活人剣」、高上が「向上」と表される。

生宗冬——柳生喜七郎宗直——柳生源太夫三秀——津田武左衛門直勝——勝辰——勝章——三全——三省——三友——大津為之勇三郎。津田武左衛門直勝に「元祖」と冠されていることから、柳生家から津田家に継承された系統といえる。同書の型は前掲の表一21のよりにまとめられる。

以上、宗冬から敷衍した型をまとめると、第一の出淵への流れは、比較的宗家（宗矩）の型を踏襲しており、家の独自性は看取されない。それに対して第二の柳生喜七郎の流れは時代が経過していることもあり、全く新しい型も付会されたり、江戸系列の柳生新陰流の目録では見られない小太刀の型（丸円）が記載されるなど、宗家の目録の体裁からはかなり外れていることが明らかとなる。

表一22 正徳六年『柳生流新秘抄』

型	太 刀 名
三学	一刀兩段 斬釘截鉄 半開半向 右旋左転 長短一味
九箇之事	必勝 逆風 十太刀 和卜 捷徑 小詰 大詰 八重垣 村雲
天狗抄	花車 明身 善待 手引 乱劍 二具足 打物 二人懸
猿飛	猿飛 燕廻 月陰 山陰 浦波 浮舟 折甲 刀捧
丸橋	小太刀 三本

- ・天狗抄の太刀名の「序 破 急」は「二具足 打物 二人剣」と記される。
- ・燕飛は「猿飛」と表記、太刀名も「猿飛 燕廻 月陰」となり「折甲 刀捧」が付加。
- ・丸橋という小太刀の型が表記され、奥義太刀、廿七ヶ条截相の型が記されていない。

最後に、江戸柳生四代目、柳生宗在から敷衍した型について見る。宗在は三蔵の次男に当たる。宗在を基点とする系統は佐野嘉内への経路のみである。正徳六年（一七一六）の『柳生流新秘抄』^{〔七〕}に見られる型ならびにその特徴は前掲の表一 2 2 の通りである。

以上、柳生家から敷衍した型について具体的に検討を試みたが、ここでこれらを総括すると次のようなことがいえる。①従来、宗家の目録では秘されその名を窺うことができなかった型、例えば燕飛や転（丸円、丸橋と表記されている）が目録上に記載されている。これは、宗家の真意が汲み取れなかったことと、継承したその全ての型の名称を記すことが完全相伝の証としたためと考える。②廿七ヶ条截相の「破」太刀は、個々の目録によって異なる。このような不統一をみると、目録上だけの型の可能性も否定できず、実際に実在していたのか疑問なところである。③九箇の型の「捷徑」の「捷」の文字も不統一。他の太刀^{かた}に見られず、この太刀だけに見られるのは、この太刀の真意（考案された背景）を種々に表した結果ではないか。④宗蔵と宗矩の目録に見る用語が錯綜している。被伝授者は、江戸柳生創設者である宗矩の目録の用語を継承しながらも、反して宗蔵の用語を用いたりしている。種々の情報が入っていたことの証であろう。⑤「截組」等の他流の型が混在し、新たな目録を形成している。これらは、西山氏が指摘する「非連続の連続」性を表しているといえよう。

二 型の実践的側面の変容

目録上に見られる型の名称の変化については前節までに明らかにしてきたが、そこからは型の実践的側面での変容を窺うことはできない。そこで、本項では型の実践的側面がどのように変容したのかを主として考察していく。先にも触れたように、型の実践面を窺い知ることのできる資料は限られており、特に江戸柳生の系統においてはそれが顕著である。そこで、ここでは考察の対象に尾張柳生家の伝書も含め、合わせて当時の型の変容を明らかにしていく。

最初に、初代柳生宗蔵の型が江戸柳生家に継承された後、それがどのような変容を遂げたかを明らかにする。ここでは表太刀である「三学円太刀」を取り上げる。また、尾張柳生家と比較しない理由は、尾張では第二代柳生利蔵によって介者剣術から素肌剣術へと型

の使い方が改められ、既に先代宗厳の時期の型との間に実践的側面での変容が見られるためである^(一八)。次に、江戸柳生家と尾張柳生家のそれぞれに継承された燕飛の型の比較を行い、この型の変容の特徴を明らかにする。この型は、介者剣術期の使い方を残した独特のもので、尾張柳生家においてもその様相を呈している。ここでの考察は、武道における型の実践的側面の変容を窮明するための一試論として位置づける。

1. 江戸柳生に見る「三学円太刀」

江戸柳生系統の流派で、三学円太刀の型の使い方（個々の太刀^{かた}の使い方）が記載されている資料には、慶長六年（一六〇一）柳生宗厳が竹田金春七郎に宛てた『新陰流兵法目録事』（絵目録）に宝永四年（一七〇七）竹田八郎、同式部の要請で松平伊勢守入道が太刀使いを加筆したもの^(一九)、慶安五年（一六五二）に江戸柳生三代宗冬の門弟、出淵七兵衛盛房が板垣弥三郎に宛てた『五卷書 仁』^(二〇)、正徳六年（一七一六）四代宗在の門弟、佐野嘉内勝旧が著した『柳生新秘抄』^(二一)の三書がある。また、尾張柳生家の伝書では、寛永一四年（一六三七）に柳生厳包が著した『新陰流兵法目録』^(二二)、柳生利方が著した『新陰流討太刀目録』^(二三)、長岡房成が著した『新陰流兵法口伝書外伝』^(二四)の三点が確認できる。このうち、本論では『五卷書 仁』『柳生新秘抄』の二書の解説を通してその特徴を明らかにしようと試みた。両書は宗家の門弟がそれぞれ著したもので、それぞれの比較より宗冬と宗在の時期の型の特徴、並びにその間の変容が明らかになると考える。尚、『新陰流兵法目録事』を用いない理由は、同書は金春家に継承されてから百年近くが経過していること、したがって宗家との型との間に相当の隔たりがあると考えからである^(二五)。

先ず、『五卷書 仁』に記載されている三学円太刀の型について検討する。三学円太刀の型は、一刀両断、斬釘截鉄、半開半向、右旋左転、長短一味の五本の太刀から構成される。『五卷書 仁』に記述されている各太刀の解説は次の通りである。

一刀両段

遣手此構へは右（太刀構の事 初手は車）也。分別してさがりて構て待なり。……相手の心持ち、構はせひがんの少下段に構打にはあらず。……遣手、手の右のかたへあてがひてかゝる也。當合所を遣手よりうたれひく、それについて打なり。

斬釘截鉄

相手は身を一重にして太刀先を相手の顔中へ付掛、一文字の太刀のごとくにたかく掛

てかかるを、相手は其太刀横に打落様に打を請けながして相手の右へ廻り右の腕を打、うたれて肩を引をそれにつけて左へなをり勝なり。

半開半向

遣手構は中段、ひきくひちをのぼし、太刀は相手の左の目へつきかけ、相手の太刀先追てつきだし仕掛る也。相手は遣手の左の腕をきるなり。きらせて右の足あとへ引て腕をもじりて上より打うたれて引に付て打なり。

右旋左転

互に中段に持、序切成ときの事也。遣手の心持さきに相手打を見る也。相手の左の方へ掛り切かけて見るに、太刀はらひ横に打て手の内つよく打ものならば、其打出所敵の太刀の下をくぐりて敵の右の腕を打なり。太刀にかまはず、遣手の腕、こぶしへ切掛ば、相手の左の方へひらきて直に右の腕へ当る様にうつなり。

長短一味

序を切掛て見るに、右の二つの切掛もなく用心して何れへも構ずして見る者にはひとつ切懸て身ともになをり、左の足を先へたて直し、太刀をもじりて太刀先を左の足ひとつにして左のかたをさしかけて、我腕もじりて少ひきく成りて掛る。相手は其かまへなおす所を打也。打所の腕を太刀先をあげて下より打也。

型は、打太刀の仕掛けに対して仕太刀がそれに応じて技を出し勝つ（その技が留めの一撃でない場合は、打太刀が退くところを^{にのたち}二太刀を以て制す）といった形が一般的である。この場合、打太刀は師匠役であり、弟子である仕太刀に隙があれば容赦なく截り掛ける。それが約束事である切り口以外に隙が生じれば、当然のことながらそこを截り掛ける。この切り口（決められた切り掛けの部位）以外に技を仕掛ける変化のことを尾張柳生新陰流では「砕き」と称し、そのような稽古方法を「間砕り」とする。以上を踏まえて、上記の太刀の解説を双方の構え、打太刀の掛かり方、仕太刀の応じ方、仕太刀の勝口、仕太刀の残心、の五つの視点より解説し、その要点をまとめると、表一23のようになる。

次に『柳生新秘抄』に記載されている三学円太刀を検討する。その型の解説は、次のようにある。

一刀兩段

此構へ下段にして車の太刀なり。巡り打ん為に弓手の肩を切るとき、車に打こめば、

身の捻りにつれて肩はをのずからに外れ、二星を勝なり。二星と云ふは敵の両拳なり。
……此体五箇の身と云ひて、五箇条の訓あり。身を重になし敵の拳を吾が肩にくらべ
……先の膝に身をもたせ、跡の足をのばす……

斬釘截鉄

相手清眼に構る太刀は、鉄の棒を楯にするが如く、かこいつめて居るなり。此太刀さき三寸へ割て太刀をつくる。割と云ふは鎬の上に付ることなり。其太刀を相手横にうち払ふとき、払ふ太刀に吾が太刀と共にすりこで車に返し左身を入れてさきゆる太刀を、斬折り截砕くがごとくに透間もなく右の腕へ打込むなり。

半開半向

立向ふより、敵の右手へ仕懸て、右手の足に吾が右足をくらぶれば、半分開きて半身向ふなり。倍ささへたる太刀さき三寸へ太刀をつくるとき、拳を見込て敵より打込むとき、敵の弓手へ両足をはこべば打はおのづから外れて半身向ひ半分ひらきて二星を勝なり。

右旋左転

序に乗って拳をきるとき、太刀下を吾が弓手のほうへぬけて右腕を勝なり。是を右旋と云。又序を相手の右手へ切りかけるとき、相手こぶしをみこんで切るを、吾が右手の方へ足をはこんで二星を勝なり。是を左転と云ふ。

長短一味

互ひに計て序を切れども、切出さざる時は、拍子を蔽て下段に直り、太刀を臍の下に持て、弓手の肩をさし向けて、射向の肩を切るとき、真向きに手を一ぱいに打込めば……二星に勝つなり。

先の『五卷書 仁』同様に、構え、掛かり、応じ方、勝口、残心の五つについてまとめると、表一 24 のような結果となる。表中の下線を施してあるのは、両書に共通する使い方である。

ここで、両書を比較すると、次のようにまとめられる。則ち、一刀両段の太刀は、両書共に仕太刀が左肩を前にした「車の構え」を執り、相手の切り掛かりを待つ。打太刀はその左肩に切り掛ける。この切り掛けに対して、『五卷書 仁』では車の構えから太刀を右肩まで上げて打ち込むとあるが、『柳生新秘抄』では車に打ち込めば身の捻りに連れて相手の切り掛けは自ずと外れるとある。つまり、『五卷書 仁』では一旦太刀を上げてからの切り掛けであるのに対して、『柳生新秘抄』ではそのまま車に打つ。打太刀に対する仕太刀の応

表一 2 3 『五卷書 仁』の太刀

	打太刀 (相手)		仕太刀 (遣手)			
	構え	掛かり方	構え	応じ方	勝口	残心
一刀両段	青眼少し下段	<u>左の肩を切りか</u> <u>ける</u>	<u>重</u>	肩を切らせ車の構えから太刀を 右の肩まで上げる		引く所をついて 打つ
斬釘截鉄		一文字の太刀の 如く高く掛かる	身を一重にして太刀先を 相手の顔中へ付ける	太刀を横に打ち落とすよう打ち を受け流し相手の右に廻る	<u>右の腕</u>	打たれて肩へ引 を左へなおる
半開半向		<u>左の腕を戴る</u>	中段 (低く肱を伸ばし太 刀を相手の左目に付く)	戴らせて右の足を後へ引き腕を もじり上より打つ		引くに付けて打 つ
右旋左転	中段	切り掛けに対し て太刀を横払う	中段	左側に切り掛けた時横に打ち払 う者には太刀の下を替る	<u>右の腕</u>	
		序切り、太刀に 構わず腕差切る		<u>相手の左の方へ開く</u>	<u>右の腕</u>	
長短一味		<u>左肩に切り掛か</u> <u>る</u>	左の足を先にし <u>左肩を前</u> <u>太刀先を前</u> にして構える	相手の打ち掛けに対して太刀 先を上げて下より打つ	<u>腕</u>	

表一 2 4 『柳生新秘抄』の太刀

	打太刀 (相手、敵)		仕太刀 (吾)			
	構え	掛かり方	構え	応じ方	勝口	残心
一刀両段		<u>左肩を載る</u>	下段にして <u>車</u> (左肩を敵に向ける)	車に打ち込むと身の捻りに連れ て相手の載りは自ずと外れる	二星 (両拳)	引きに従い右腕 左腕の順に勝つ
新釘截鉄	清眼	三寸に割る所を 横に打ち払う		払う太刀と我が太刀を搦みて車 に返し左身を入れ載り込む	<u>右の腕</u>	引くに従い残心 に太刀を付ける
半開半向		<u>巻</u> を見込んで打 ち込む	相手の右の足に我が右足 を比べ半分開いた半身	相手の左足に両足を運んで打ち を外し半身となる	二星	引くに従い残心 に太刀を付ける
右旋左転		序の截相に乗っ て拳を載る		<u>太刀下</u> を我が左手の方へ抜く (右旋)	<u>右腕</u>	
		相手の仕掛けに 対して拳を切る		打太刀の右手に仕掛け、応じる 所を右側に足を運ぶ (左転)	<u>二星</u>	
長短一味		<u>左肩に切り掛か る</u>	下段になり太刀を膝下に し <u>左肩</u> を差し向ける	相手の打ちに対して真っ向から 手を一杯に打ち込む	<u>二星</u>	

じ方に差異が見られる。

斬釘截鉄では、『五卷書 仁』には「一文字の太刀のごとく」と、「一文字」という記述が見られる。この太刀については、尾張柳生の第三代柳生巖包が著した『新陰流兵法目録』に「ト伝一太刀のかまへに少し直成かまへ」と、「一太刀」という似た表現が用いられている。これだけの表記から同一の趣意を有すると判断はできないが、「一拍子に打ち掛かる」という意は内包されているといえる。打太刀の掛かりに対する仕太刀の対処法は、『五卷書 仁』ではその太刀を横に打ち落すように受け流して相手の右側へ廻り、右の腕に勝つとある。一方、『柳生新秘抄』では打太刀の払い太刀に対して仕太刀は太刀と共に擦り込んで車に返し、左身を入れて右の腕へ勝つとある。両書は「請けながす」「返し」といった表現の差異はあるにせよ、太刀を捌いて左方に身を入れ替えて右腕に打ち込むところは共通している。

半開半向の太刀は、『五卷書 仁』では、仕太刀が肘を低く伸ばして打太刀の左の眼へ突き掛けるように構えるのに対して、『柳生新秘抄』では、仕太刀は打太刀の右側の足（つまり左足）に当方の右足を比べるように半分開いて半身で向かうとある。左方に我が身を開いた状態で構える点において共通といえる。その構えに対して打太刀が仕太刀の左の拳ないし腕（構えからして当然左側となる）を切り掛けるのも同様である。但し、仕太刀の応じ方は、『五卷書 仁』では截らせておいて右足を後ろへ引き、腕をもじりて上より打つとあり、『柳生新秘抄』は打太刀の左側（弓手側）へ両足を運べば打は自ずと外れて半身となり、半分開いて拳（二星）を勝つとある。両者は足の捌き方において異なることがわかる。

右旋左転は、両書とも「序の截相」^(二六)から始まり、二通りの操刀法がみられる。『五卷書 仁』では、先ず仕太刀が打太刀の左方へ切り掛け、その仕太刀の切り掛けに対して横払いに打つ場合には、その払う太刀の下を潜って打太刀の右の腕に勝つとある。また、仕太刀の仕掛けに構わず打太刀が直接、腕や拳に切り掛けてきた場合には打太刀の左側に開き、右の腕を勝つとある。このように見ると、前者は「序の截相」から仕太刀が先に仕掛けその仕掛けに打太刀が反応する場合、後者は「序の截相」での膠着状態から打太刀が直接に打ち掛かけてきた場合で、両者共に勝口は右の腕となる。『柳生新秘抄』においても二通りの操刀法が記されている。先ず、打太刀が「序の截相」から直に拳を切り掛けてきた場合で、仕太刀はその太刀下を抜けて左側（弓手）に捌き、右腕に勝つとある。これは『五卷書 仁』の後者の使い方に近い。また、「序の截相」で仕太刀が「先」を仕掛け打太刀

の右手（馬手）に打ちを仕掛ける、打太刀は仕太刀のその仕掛けを見込んで切り掛けてくるところを、仕太刀はさらに右側に足を捌き拳（二星）に勝つとある。このような使い方は前者の『五卷書 仁』に近い。このように見ると、両書は勝口、仕太刀の応じ方、打太刀の切り掛かり方において共通性が見られるが、太刀を構成する順序が逆になっていることが判明する。『柳生新秘抄』では「太刀下を吾が弓手のほうへぬけて」勝つ使い方を「右旋」、「吾が右手の方へ足をはこんで」勝つ使い方を「左転」と称しているが、これは打太刀に主を置くためにこのような表記がされるのであって、当方に主を置けばそれぞれ「左転（左旋）」「右旋（右転）」となる。流祖上泉秀綱の目録には「左旋右転」^(二七)なる名称が見られることから、用語の構成や名称そのものに曖昧さが残るところである。

長短一味も「序の截相」から始まる。『五卷書 仁』では、その序の截相から仕太刀が先ず切り掛け、続いて左足を先にし太刀先を前にした低い姿勢に直ちに成る。この左の肩を打太刀に差し向けて掛かることが「序の截相」での膠着状態から脱することになる。打太刀は仕太刀がその構えになった所を打ち掛ける。仕太刀はその掛かり打つ所を太刀先を上げて、下より打つとある。対して『柳生新秘抄』も、「序の截相」での膠着状態を、打太刀との拍子を外し、左肩を相手に差し向け、太刀を臍の下に持ち、下段に構えることで脱する。打太刀はその仕太刀の構えた左肩に切り掛かり、仕太刀はその切り掛けに対して「真向きに手を一ぱいに打込」み（太刀が伸びて）拳（二星）に勝つとある。この「真向き手一ぱいに打ち込む」は、やはり上から打ち込む状態と理解でき、先の『五卷書 仁』にある切っ先を上げて下より打つ状況とは異なる。また、『五卷書 仁』の「ひとつ切」が『柳生新秘抄』でいう「拍子を蕨」と同義であれば、膠着状態からの脱し方は同一といえる。

以上のように見てくると、一過性の身体運動を克明に書き記すことは難しく、またその表記から逆に身体の動きを理解することも難しいといえる。両書に見られる太刀使いは、仕太刀の勝口並びに残心についてはほとんど同様といえるが、一刀両段、長短一味の仕太刀の切り掛け、半開半向の身体の捌き方、右旋左転の太刀の構成には差異を確認できた。この差異は文章表現上のものではなく、明らかに異なった使い方といえる。しかしこれを以て、両の型が異なるものとは断定はできず、尾張柳生でいう「砕き」の範疇に属すとも考えられる。二書の比較は、型の使い方の特徴を明確にするための手法であり、それにより両書の相違点を明らかにすることはできた。これは則ち、江戸柳生四代宗冬と五代宗在の時代の型の相違を意味するに他ならない。

2. 「燕飛」の型の変容

新陰流関係の資料のうち、燕飛の型が記載されているものを整理すると、以下のようになる。

江戸柳生系列

『月之抄』：今村嘉雄編『史料柳生新陰流上巻』、新人物往来社、寛永一十九年（一六四二）、柳生三厳筆

『柳生新秘抄』：今村嘉雄編『史料柳生新陰流上巻』、新人物往来社、正徳六年（一七一六）、佐野嘉内筆

『新陰流目録』：筑波大学武道論研究室編『新陰流関係史料下巻』、文政一二年（一八二九）、木村是茂筆

『新陰流兵法口伝之書』：筑波大学武道論研究室編『新陰流関係史料下巻』天保一一年（一八四〇）、天野昌治筆

『新陰流兵法太刀目録』：筑波大学武道論研究室編『新陰流史料関係下巻』明治一二年（一八七九）、津田武左衛門三友筆

尾張柳生

『影目録 第一燕飛』：柳生厳長『正伝新陰流』島津書房、永禄九年（一五六六）、上泉秀綱筆

『新陰流討太刀目録』、柳生延春氏所蔵、貞享二年（一六八五）、柳生利方筆

『刀金録・勢法篇』、柳生延春氏所蔵、文政一二年（一八二九）、長岡房成筆

「燕飛」の型は、六本ないし八、九本の太刀を総称したもので、その初太刀も同じ名称である。例えば、『新陰流討太刀目録』に記されている型の名称は「燕飛」、それを構成する六本の太刀の初太刀の名称も「燕飛」である。ただし、『新陰流兵法太刀目録』は例外で、総称が「遠飛」、初太刀の名称が「燕飛」となっている。この「燕飛」の太刀順序について見ると、尾張柳生家の目録では「燕飛・猿廻・山陰・月影……」の順にあるが、江戸系列のものは「燕飛（猿飛、遠飛）・猿廻（遠廻、燕廻）・月影・山陰……」の太刀構成をなし、江戸柳生系列と尾張柳生家とでは三本目、四本目にある「月影」と「山陰」の太刀順序が入れ替わっている。燕飛の型の創始者、上泉秀綱の『影目録』では「燕飛・猿廻・山陰・月影……」となっていることから、尾張柳生家は上泉の形式を踏襲していることがわかる。対して江戸柳生系列では、宗矩が継承する際、もしくは宗矩から三厳への伝承の際に

誤伝された可能性がある^(三九)。尚、柳生厳長『正伝新陰流』には「第三『山陰』と書し、画図には実は、第四『月影』の初手の太刀が示してある」^(四〇)とある。これは、画図上では「燕飛・猿廻・月影・月影……」と太刀姿が描かれて、「山陰」の太刀が描かれていないことを意味している。柳生厳長は、「江戸柳生の三代宗冬は、はやくも燕飛の第三を月影とし、第四を山陰と誤伝・嘘記し、足田新陰流のある地方に流伝したのも、同様に誤伝している。後世この影目録や、江戸柳生流や、足田流の末流の截相の絵目録を見て、誤伝する者がいないように折る」^(四一)と補足しているが、あるいはこのような『影目録』の絵図が江戸柳生において誤伝を生じせしめた要因とも考えられる。参考までに、先の資料に見られる燕飛の太刀の構成をまとめておく。

『月之抄』：猿飛……遠飛 遠廻 月影 山陰 浦波 浮舟 切甲 刀捧

『柳生新秘抄』：猿飛……猿飛 燕廻 月影 山陰 浦波 浮舟 折甲 刀捧

『新陰流目録』：燕飛……燕飛 遠廻 月影 山陰 浦波 浮舟 折甲 十方 十字

『新陰流兵法口伝之書』：燕飛……燕飛 猿廻 月影 山陰 浦波 浮舟 折甲 十方

『新陰流兵法太刀目録』：猿飛……燕飛 遠廻 月影 山陰 裏浪 浮舟 折甲 刀捧

『影目録』：燕飛……燕飛 猿廻 山陰 月影 浦波 浮舟 獅子奮迅 山霞

『新陰流討太刀目録』：燕飛……燕飛 猿回 山陰 月影 浦波 浮舟

『刀金録・勢法篇』：燕飛……燕飛 猿回 山陰 月影 浦波 浮舟

上記の資料のうち、燕飛の型の太刀使いが記載されているのは、江戸系列では佐野嘉内が著した『柳生新秘抄』、尾張では柳生利方が著した『新陰流討太刀目録』、長岡房成が著した『刀金録・勢法篇』（以下、『勢法篇』とする）の三点がある。

「燕飛」は、その太刀数が六、八、九本と目録によって異なることは先にも述べた。江戸系列においては、後に「折甲」「刀捧（十方）」の二太刀が付加されたものと、更に「十字」が付加されたものが現れる。この付加された太刀はどのような形で既存の型のなかに組み込まれたのであろうか。例えば『柳生新秘抄』と『勢法篇』に記されている「月影」（『柳生新秘抄』では「月陰」）の太刀使いの説明を比較してみると、『柳生新秘抄』は、

下段相車にかまへ、相手より向臈を見こんで打込む拳のうごきに太刀を連かけて打こめば、還て敵の向腕を勝なり

と、打太刀、仕太刀共に下段の車の構えから始まり、打太刀が臈を打ち込むその拳の動きに連れて仕太刀も打ち込むと、自ずと打太刀の腕に勝つ、といった内容であることが確認される。対して『刀金録・勢法編』には、

敵亦少却身為輪刀而打吾手……（我）右足少前而立立横雷刀……（敵亦少し身を却け輪の刀を為して吾手を打つ……（我）右足を少し前にして立ち、横雷刀に立つ）……とあり、打太刀が輪刀^(三)で仕太刀の手を打つところを、仕太刀は横雷刀に立つ、と述べられている。これは「月影」の太刀使いの一部であるが、これだけを取り上げて比べても、両書に見る型は明らかに異なった使い方をすることは自明である。では、この型は江戸と尾張に分かれた後に異なる使い方に変容したのであろうか。本節ではこの問題を明確にすべく、二書に記されている太刀を順次、比較検討していく。

(1) 『柳生新秘抄』の「猿飛」「燕廻」と『勢法篇』の「燕飛」

『柳生新秘抄』の初太刀「猿飛」と第二「燕廻」は、次のように解説されている。

「猿飛」

立相凡そ三尺なれど場を越へざる内は、先丈の間あるに同じ。是を越すに、敵の太刀に乗て越すがごとく清眼に構へる太刀さき三寸へつくと否や、相手太刀を巻て拳へ打ちこむを、拳を抜きはづすなり。追取直して打込んとするを、直ぐに降す太刀に取直す腕を切て落すなり。相手の巻きかくる太刀は、柳の枝のなびけるが如し。是を便にして場を越し、太刀に乗りかけてよりは、毛頭も透間なく乗かけ、乗詰て、石火の如く打つなり……

「燕廻」

猿飛より燕廻へ移つて、真向へ切るを、相手太刀を横にささげて、鎬に弓手を添へて十文字に取搦むを一拍子に筋違へていきをひを欠き、敵を弓手にあまして、太刀を霞なり。相手太刀を追取なをし、弓手の脇坪打込むを、霞を返して請け流して二星を勝なり……

一方、『勢法篇』の「燕飛」は次のように解説されている。

我向敵而正立僅前右足立中段直勢而待敵向我而前右足開膀中段微青岸勢……自交刃境外以輪刀進右足而打吾拳……敵遠却右足於後右而移身立撥草勢……左手執刀背前右脇吾以刀之左背打落敵拳……為刀捧勢止之而左手之四指抑吾刀背我自左足左右踏換足握手止刃……近右拳於鬢……両手執柄而打吾左肘我輪刀進右足於左……而打合敵打勝手
（我敵に向かいて正立、僅かに右足を前にし中段直勢に立ちて待つ。敵我に向かいて右足を前にし膀を開き、中段微に青岸勢……刃が交わる境の外より輪刀を以て右足を進め吾拳を打つ……敵右足を遠く却け右を後ろにし身を移し、撥草勢に立つ……左手

刀の背を執り右脇を前にし、我刀の左背を以て敵の拳をうち落とす……刀捧勢を為して之を止め、左手の四指にて吾刀背を抑へ、我左足より左右足を踏み換え、手を振りて刃を止める……右拳を鬢の近くにし……両手柄を執り吾肘を打ち、我輪刀にて右足を左に進め、敵の打ちに打ち合わせ手に勝つ。)

ここで二書の太刀使いを比較してみると、打太刀の打ち込む箇所は『柳生新秘抄』では「太刀を巻きて拳へ打ち込む」とあり、『勢法篇』では「以輪刀進右足而打吾拳」とあることから、両者とも拳を打ち掛けることがわかる。太刀の扱い方は「太刀を横にささげて、鎧に手を添へて」ならびに「為刀捧勢止之而左手之四指仰我刀背」とあり、鎧に手を添えた形は共通する。さらに、太刀構えは「太刀を霞むなり」ならびに「近右拳於鬢」とあり、右肩上方に拳を置く霞の構えで共通し、相手の太刀の応じ方とその後の勝口も「霞を返して請け流して、二星を勝つなり」ならびに「為輪刀……勝手」と、太刀を回旋させて捌くところが共通する。以上のことは、『柳生新秘抄』の「猿飛」「燕廻」の二太刀と『勢法篇』の「燕飛」の太刀の内容が相応していることを意味する。

(2) 『柳生新秘抄』の「月陰」「山陰」と『勢法篇』の「猿廻」

『柳生新秘抄』の「月陰」の太刀の解説は次のようにある。

下段相車にかまへ、相手より向臍を見こんで打込む拳のうごきに太刀を連かけて打こめば、還て敵の向腕を勝なり……

同様に「山陰」は、

相手より肩先を横にきるとき、足を前後に踏かゆれば、肩は自らに外れ、敵の後ろへ向つて腕をからんで勝なり。敵を右手へあまし後へめぐれば、前後表裏に成るなり……

とある。対して、『勢法篇』の「猿廻」には次のように解説される。

為鋒於後而立順車勢敵亦却右足於後而立順車勢自是進左足而打吾肩……敵左右踏換足而打吾右腕我亦左右踏換足而捍拳斫敵右腕（鋒を後ろに為して順の車勢に立つ。敵亦右足を後ろに却て順の車勢に立つ。是より左足を進め吾肩を打つ……敵左右足を踏み換え、吾右腕を打つ。我亦左右足を踏み換えて拳を捍ぎ敵の右腕を斫る。)

二書の太刀使いを対比すると、『柳生新秘抄』の「下段相車」は『勢法篇』の「立順車勢車敵亦却右足於後而立順車勢」に通じ、共に^し車の構えをなすところが共通する。同様に『柳生新秘抄』の「足を前後に踏かゆれば……腕をからんで勝つ」は、『勢法篇』の「左右踏換

足而打吾右腕」に通じ、仕太刀の足捌きと勝ち所が共通する。以上より、『柳生新秘抄』の「月陰」「山陰」は『勢法篇』の「猿廻」に対応することがわかる。

(3)『柳生新秘抄』の「浦波」「浮舟」と『勢法篇』の「山陰」「月影」「浦波(前半)」
『柳生新秘抄』の「浦波」「浮舟」は次のように解説される。

「浦波」

山陰の太刀を相手追取なをして、弓手の脇坪へ打ちこむとき、太刀を霞みてうけ流し、車に返して二星を直に勝なり。太刀下より巻かへして拳へ打ちこむとき、跡へ引きはづして、又太刀を横に捧ぐるとき、二星をならべて切て落すなり。敵何様に切るとも、請けては返し、巻きては打ちこみ……

「浮舟」

相手浦波の太刀を追取なをし、左足を踏みこんで取直す左腕を切るなり。切られて引打ちに拳を横に払ふを、向ふ足より送りかけ、すかさず乗りかけ、追詰て二星を勝て、太刀を引霞むとき、相手太刀を車に返して、真向へ打ちこむを、鑷を以て右手の方へ打ちはらふなり。

一方、『勢法篇』の「山陰」「月影」「浦波」(前半部)の解説は次のようにある。

「山陰」

敵却右足於後而立撥草勢我進左足僅却右足搦手反鋒以自下彈敵腕意近捍吾腰膝敵左右踏換足而打吾膝我亦左右踏換足……打落敵両手(敵右足を後ろに却きて撥草勢に立つ。我左足を進め僅かに右足を却きて手を捍りて鋒を反らす。下より敵の腕を弾る意を以て近くにて吾腰膝を捍ぐ。敵左右足を踏み換え……敵の両手を打ち落とす。)

「月影」

敵亦少却身為輪刀而打吾手……(我)右足少前而立立横雷刀而避敵少進左足於前而立折甲勢我以刀之右背打敵右拳却右足於後右以刃打左拳……敵少却身立撥草勢我不變足附鋒於敵肘(敵亦少し身を却け輪刀を為して吾手を打つ……(我)右足を少し前にして立ち、横雷刀に立ちて避ける。敵少し左足を前に進め折甲勢に立つ。我刀の右背を以て敵の右拳を打つ。右足を右後ろに却けて刃を以て左拳を打つ……敵少し身を却きて撥草勢に立ち、我足を変えず鋒を敵の肘に附ける。)

「浦波」

敵左右踏換足打吾左肩我……打合敵打而勝手……敵少進右足為輪刀而打吾手我却右足

於後左避之而立撥草勢（敵左右に足を踏み換え、吾が左肩を打つ。我……打ち合い、敵打ちて手に勝つ。……敵右足を少し進め、輪刀を為して吾手を打つ。我右足を却けて左を後ろにし之を避けて撥草勢に立つ。）

ここで両書を比較すると、『柳生新秘抄』の「下より巻かへして拳へ打ち込む」は『勢法篇』の「自下弾敵腕」の意に相応し、同様に太刀構えの「太刀を横に捧ぐる」は「立横雷刀」に相応する。さらに、「太刀を引霞むとき」と「立撥草勢」は、霞の構え（撥草の構え）において共通する。ここに、『柳生新秘抄』の「浦波」「浮舟」と『勢法篇』の「山陰」「月影」「浦波（前半）」の使い方が対応することがわかる。

（4）『柳生新秘抄』の「折甲」と『勢法篇』の「浦波（後半）」

『柳生新秘抄』の「折甲」は、上泉秀綱の燕飛の型にはに見られない、後に付加された^{かた}太刀である。この太刀使いは次のように解説される。

相手太刀を巻きかけて、逆手に被ぎこむとき、右手へひらき直つて、一拍子に八寸を横に切るなり。もし打損じて真向へ打ちこまば、また弓手の方へ開き、左の如く勝べし。

一方、『勢法篇』の「浦波（後半）」は次のようにある。

敵進左足衆右足前左脇拳拳負刀於左肩而捍身入是折甲勢之鋒垂者也我……以刀之右背打敵拳敵踏換足轉身前右脇撥吾左肘而左手取刀背我……直立振拳高举右鬢上而避（敵左足を進め右足を衆め左脇を前にし拳を挙げ、左肩に刀を負ひ身を捍ぎ入る。是れ折甲勢の鋒を垂るる者也。我……刀の右背を以て敵の拳を打つ。敵足を踏み換え身を転じ右脇を前にし吾左肘を撥ね、左手で刀背を取る。我……直立て拳を振り、高く右の鬢の上に挙げて避ける。）

二書の太刀使いを比較すると、仕太刀の太刀捌きにおいて『柳生新秘抄』では「太刀を巻きかけて、逆手に被ぎこむ」とあり、『勢法篇』では「負刀於左肩而捍身入」とあることから、太刀を肩から背にかけて担ぐことで身を塞ぐところに共通性を見いだす。よって、『柳生新秘抄』の「折甲」と『勢法篇』の「浦波」とが対応することがわかる。

（5）『柳生新秘抄』の「刀捧」と『勢法篇』の「浮舟」

『柳生新秘抄』の「刀捧」も後に付加された名称で、上泉秀綱の型には見られない。この太刀の解説は次のようにある。

相手太刀を横にささげ、鑓に弓手を添へて抱へ込んとする其弓手を押へかけて、直ぐに切れれば、互の太刀十文字に合ふなり。相手の弓手を柄へ取直すとき、拳へ詰めかけて十文字に押ゆるとき、相手、引打ちに巻返して打込むを、太刀を霞でうけ流し、二星を十文字に勝なり。

一方、『勢法篇』の「浮舟」は、

敵進衆左足而立刀捧勢我……以刀之右背打敵之刀捧勢左背打敵右拳移右足於後前左脇振手為自下弾敵右拳意敵雙手举刀却左足撥吾膝而坐我踏換足為輪刀打落敵拳而坐也（敵進みて左足を衆め刀捧勢に立つ。我……刀の右背を以て敵の刀捧勢を打ち左足を上げる。左足を前に衆め刀の左背を以て敵の右拳を打つ。右足を後ろに移し左脇を前にし、手を振り自ずと下より敵の右拳を弾ねる意を為す。敵雙手で刀を挙げ左足を却て我膝を坐いて撥ねる。我足を踏み換えて輪刀を為し敵の拳を打ち落として坐しくなり。）

とある。両書を比較すると、『柳生新秘抄』の「相手太刀を横にささげ、鑓に弓手を添へて抱へ込んとする」と『勢法篇』の「立刀捧勢」の箇所が、左手で太刀の鑓を持つ状態（刀捧）において共通し、また「二星を十文字に勝なり」と「打落敵拳而坐也」のところが、打太刀の拳に切り口を求める点において共通する。したがって『柳生新秘抄』の「刀捧」と『勢法篇』の「浮舟」が相応することが明らかとなる。

（6）両書の比較

前項までの比較から次のようなことがいえる。第一に、『柳生新秘抄』の「猿飛」「燕廻」は、『勢法篇』の「燕飛」と使い方が似ており、同様に「月陰」「山陰」は「猿廻」と、「浦波」「浮舟」は「山陰」「月影」「浦波」の前半部と、「折甲」は「浦波」の後半部と、「刀捧」は「浮舟」と、それぞれが対応する。第二に、『柳生新秘抄』の八本の太刀は、六本の太刀を八つに再区分したものである。したがって、太刀数は増えても太刀の使い方は基本的には変わっていないことが明らかとなる。（図式化すると図一2のようになる）

ところで、『柳生新秘抄』にある「折甲」や「刀捧」といった後に付加された太刀の名称は何をもとにしているのか。また、六本の太刀数を八本に増やすことを可能とした要因は何か。『柳生新秘抄』によれば、刀捧とは「十捧と訓じて、太刀を十文字にすることを云也……始より終まで、十文字に勝つ事を刀捧と云……」⁽¹²⁾とある。また、長岡房成が著した『新陰流兵法口伝書外伝』の中には、「中執りして受るを云ふ。刀の背を掌にて受け刀を捧

図一 2 『刀金録・勢法篇』と『柳生新秘抄』との相違

刀 金 録	燕 飛		猿 廻		山 陰	月 影	浦 波	浮 舟
柳 新 生 秘 抄	猿 飛	燕 廻	月 陰	山 陰	浦 波	浮 舟	折 甲	刀 棒

げたる形に似たるを以て刀棒と云也。」とある。以上より、刀棒の意味は相手が切り込む太刀を受け留める一つの応じ方の方法（技法）であり、柳生新陰流の技術用語であることがわかる。他方、折甲は『柳生新秘抄』に、「かぶとを折と云ことなり。折は切ことを云。折を切と訓じて、敵の頸を刎て切るなり」^(三三)とあり、『新陰流兵法口伝書外伝』には「左脇を前にし、拳をあげ、刀を左肩にをびて身を押し入る。是れ折甲の構の切先垂るもの也」とある。つまり、折甲とは相手の首を截る技術名称であり、先の刀棒同様、これもまた柳生新陰流の技術用語の一つであることがわかる。ここで『勢法篇』に記載されている「浦波」「浮舟」の太刀使いの説明を再度検討してみると、「浦波」の太刀説明の中には「是折甲勢之鋒垂者也」とあり、また「浮舟」には「立刀棒勢」と記されている。則ち、「浦波」の太刀の後半部分に使われる「折甲」という技（技術）と、「浮舟」の太刀の中で使われる「刀棒」という技（技術）が太刀名として象徴化され、型を構成する太刀として記載されたといえる。このような例は柳生新陰流の型の中でも極めて希なことであり、他に例を見ることはない。

次に、太刀数の増加が可能となった背景について考えてみたい。先の考察でも明かなように、『柳生新秘抄』では六本の太刀を八本に再区分している。『勢法篇』には、「燕飛」の型の説明として「燕飛皆相続者也（燕飛は皆、相続くものなり）」とあり、その太刀使いについては、「始緩使次第急終甚急使法也（緩やかに使い始め、次第に急、甚だ急に使い終える法也）」とある。つまり、燕飛の型は初太刀から六本目の太刀まで連続して使う一連の型

であり、太刀使いも緩やかな動きから急な動きへと変わる、緩急のあるものである。このことを念頭にいれ、太刀の再区分について考えてみると、「燕飛」から「浮舟」の太刀まで一連の動作で終始するために、本来と異なったところで区切られたことにより、八本という新たな区分が生じたことになる。柳生厳長は、上泉秀綱が著した『影目録』の燕飛の型の絵図には上泉の意図的な操作（山陰の絵図は次の月影の初手が描かれているとする）があったことを指摘している。この指摘の信憑性の確かさは別として、このように太刀の区分に関する問題は、創始者の上泉の頃に遡って存在していたともいえる。但し、この時期の燕飛が連続した動作で使われていたという確証はない。逆に、上泉の絵図をみると、その浮舟では使太刀の太刀が手から放された状態が描かれおり、その後に二刀を用いた使い方が二つ続く（獅子奮迅、山霞）。この絵図を見る限りでは、燕飛から山霞までの八太刀が一連の動作で行われていたとは考えにくい。あるいは、上泉の燕飛は一本一本が独立した使い方がなされ、この型を継承した宗厳が連続した使い方に変えた可能性も考えられるが、現段階では推測の域を越えない。

尚、文政一二年に木村是茂が著した『新陰流目録』の「燕飛」には九本の太刀名が記されており、その最後の太刀は「十字」とある。この『新陰流目録』は、型目録であるために、そこからこの太刀の操刀法を窺うことはできないが、『柳生新秘抄』の「刀捧」の後半の下りに「相手、引打ちに巻返して打込むを、太刀を霞でうけ流し、二星を十文字に勝なり」とあることから、打太刀と仕太刀との剣が十文字に交わるところを象徴的に捉え、「十字」の名称を施したものと考えられる。

注

- (一) 柳生厳長『正伝新陰流』、島津書房、一九八九年、一八六～一九二頁。
- (二) 今村嘉雄『柳生遺聞』、エルム、一九七四年、一五九～一六二頁。
- (三) 西山松之助『家元制の展開』、吉川弘文館、一九八二年、五〇七頁参照。
- (四) この「見之巻」と「観之巻」のそれぞれに記載されている「習」は、宗矩が元茂に与えた「見之巻」「観之巻」の二書を踏襲している。但し、宗矩の「観之巻」には型の名称は記されていない。
- (五) 綿谷雪、山田忠史編、『武芸流派大事典』東京コピー出版部、一九八八年、三一〇頁にこの二説は展開される。前者は『東藩史稿』によるもので、従来の説。それに対して

著者綿谷は後者の説を唱えている。尚、綿谷は本稿で取り上げた『進履橋新陰流兵法之書』の伝系には触れていない。

(六) 『新陰流関係史料下巻』、筑波大学武道文化研究会、一九九二年、四八～五三頁。

(七) 同上書、五四～五八頁。

(八) 例えば、「天狗抄」と「廿七ヶ條截相」のそれぞれの太刀は両書に分属し、二書で一つの形をとる。また、「奥義太刀」は両書に記され、他の型は何れか一方に記されている。

(九) 『新陰流関係史料中巻』、筑波大学武道文化研究会、一九九二年、九九～一〇七頁。

(十) 前掲書(五)、一六一頁参照。

(一一) 同上、六六六頁参照。

(一二) 「手裏剣」は新陰流の陰語で、相手の手の内を見ることを意味する。尾張柳生では、この用語が型や太刀の名称となる例はない。

(一三) 前掲書(六)、一二六～一二九頁。

(一四) 前掲書(九)、一～一二頁。

(一五) 同上書、一七六～一八一頁。

(一六) 前掲書(六)、一～五頁。

(一七) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、一九三～二〇八頁。
尚、前掲書(九)六六～九八頁にも『新秘抄』として同様の目録が掲載されている。両書に見られる差異は、読み下しの仕方によるものと考えられる。

(一八) 柳生利麿の著した『始終不捨書』には、宗麿までの介者剣術を否定的に扱った記述が見られる。それを抜き出すと次のようになる。

・十問十答之事

一、身之懸五箇を昔の教の如く前にて作るは悪し、身堅まりつまる故也、今は前を豊かにして敵に逢て勝口之時五箇の心持好

一、付之事、昔の教の如く、三寸の付悪し心も身も手も堅る故也、今は、十里外と云習在之

一、懸之事、昔の如く、拍子を窺ひ懸る事悪し、粉る事ある故也、今の教え、重重在之

一、上段雷の太刀に昔の如く付る事悪し狭き故也、今の位有之

一、順逆上段霞之太刀に付之事、昔の教悪し、狭き故也今の位有之

一、左車に懸口風体昔之教是も狭き故也、今は位を放れて開く心持好重々口伝有之

・闇夜之大事

一、小拍子を、大拍子に仕懸け勝は、昔の事、縦は門を敲くが如し、其位悪し、今一超直入の心持、口伝有之

一、遠近之位、其の教は、是も悪し、今の位有之 口伝

一、風水の音を知る習、昔の教は、是も悪し、今の位有之 口伝

・種利々々劍の習 十箇条

一、種利々々劍の習、昔の教悪し、今はしゅりけんのしゅと云習在之口伝

一、有無の拍子之事、是も昔の教悪し、今は無も有、有も有と云事有之口伝

一、種利修理劍を見過す事悪し昔の教也、今は神妙劍之習に放と云教有之、重々口伝

一、水月活人刀と云習は昔の教なり、悪し重々口伝

一、水月の懸り敵に向て勝つ位悪し、是も昔の教也、今の位有之口伝

・太極

一、昔は切拍子を嫌ひたる悪し、今は切拍子も一段好位有之

一、棒心之位、敵之拍子見事、昔なり悪し棒心も拍子も見方次第也、敵を推付て軍は何時も仕位有之

一、敵をすくむるは、昔の気は肩先と云位也、悪し、今は何にも敵を動かして勝位有之

・無刀之位大事

一、懸口歩の事、昔の教悪し、今の位有之

また、柳生嚴包が著した『新陰流兵法目録』にも、介者劍術を否定した箇所が見受けられる。それを抜き出すと次のようになる。（「本」とは柳生宗嚴、「嚴」とは柳生利嚴をそれぞれ指す。）

一、身の懸五箇之大事

是は五箇の身にして、沈なる時の事也。直立たる時は違ふ也。

一、遠山之事

本云。吾両のかた也。吾左のかたへ敵の太刀先きたらば、上より可勝也。又右のかたさきへ、きたらば、極意と可勝也。我、太刀先やる事は、敵の左の首のねへ、つきかけべし。

嚴曰。敵の肩を見ると云々。

一、太刀間三尺之事

本云。敵相也。三尺ほど相也。有迄はよるべし。あたらぬ物也。

嚴曰。今はあたりたる所にする也。昔の教也。

このように見てくると、介者剣術期の身作り（身懸五箇之大事）、構え、操刀法、間積もり（水月）、拍子・調子といったところが意図的に改変され、新たな素肌剣術が確立されたことがわかる。

(一九) 渡辺一郎校注『兵法家伝書』岩波書店、一九八七年一二三～一五三頁。

(二〇) 筑波大学武道文化研究会『新陰流関係資料 中巻』、一九九〇年、一～一二所収。『五卷書』は仁、義、礼、智、信の五巻からなる。最後の『五卷書 信』の奥書きには元禄六年（一六九三）の日付と出淵盛房の花押が見られる。

(二一) 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年一九三二〇八頁。尚、前掲書（一九）六六～九八頁にも佐野嘉内の『新秘抄』が所収されているが、字句等に若干の相違が見られる。奥書きには嘉内が享保六年（一七二一）に佐野與次左衛門に、元文三年（一七三八）に朴仙に改めた旨が記されている。同書には題目がみられないが、その奥書きに「柳生新秘抄」とあるが故に、それを用いた。

(二二) 筑波大学武道文化研究会『新陰流関係資料 上巻』、一九九〇年、一七五～一九〇頁。同書は巖包が『新陰流秘書』として封印した中に所収されていたものである。

(二三) 柳生延春氏所蔵。

(二四) 渡辺忠成編集『新陰流兵法古式勢法之研究・続』新陰流兵法転会出版部、年代不詳、一五～二八頁。但し、同書に所収されている長岡房成関係の資料の出典は不明確である。あるいは、渡辺忠成は柳生巖周の門弟で、柳生巖長と同期ということからも、複写物からの出典の可能性もある。何れにしろ、本稿ではこの資料は用いていない。

(二五) 参考までに『新陰流兵法目録事』にある太刀使いの記述を掲載しておく。

一刀兩段

打太刀中の清眼に構かかり候時、太刀を右の車のやうにさけ、左足を出し左の膝に少かゝり、身をひとえになし……打太刀より左の肩先を切る時目付を切る……振上たらんとするを、右の足をふみ込、あとのゑひらをふみひらき、打太刀の左の手首を切る也。

斬釘截鉄

打太刀より上段の清眼にてかゝるとき、相位にかゝり遣方切先三寸へ位をとり懸りをしこむやうに出し候とき打太刀うらより右の肩を切候……はらひ候時ハすくにおろし、振上候へは右のこことく左の手くひを切留申候。

半開半向

打太刀より中の清眼を右へ少ひらき構かゝり候を、右の足を出し、切先三寸へ太刀付るやうにして、目付を見てかゝる時、打太刀こぶしを切候を、遣方太刀を右の方へ替てのり、右の足を少ひらき……打太刀振上、又切らんとする時、右のこたく踏込、左の手くひを切。

右旋左転

打太刀より上段の清眼にかまへ、つよく切かくる時、切合、打太刀のこぶしを切やうに左へ一足二足まはり、其うちに左の足を少左へよこに出し、太刀先を少さくするやうにてぬくる。口伝。又打太刀より少よやく切懸り候を、遣方いかにもつよく切先へきりかけ……打太刀少右の足をふみ込、こぶしを切候時、遣方右の足をふみ込、両手をすくにのはし切つめ申候。

長短一味

打太刀より中の清眼にて少太刀あいとをくあやをとり、かゝり候時、遣方同あやをとり、太刀を拍子の内につなぎ、右へうつりさまに左の足を出し、太刀を下段に引とりて目付を能見て切る。

(二六)「序の截相」とは互いに太刀を働かせ、拍子を取り合うことをいう。宗矩『新陰流兵法心持』(寛永三年)には「太刀先うごきはたらくか。是を序截相といふ」と記されている。(今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、二六六頁)

(二七)永禄九年(一五六六)に上泉秀綱が柳生宗厳に授けた『影目録』には、「右旋左転左旋右転」と二つの太刀名が記されている。(柳生厳長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年、二七四頁)

(二八)宗矩の目録に燕飛の型が見られないこと、また、『月之抄』では既に入れ替えられているため宗厳から宗矩か宗矩から三厳かは断定できない。

(二九)前掲書(一)、二六三頁。

(三〇)同上。

(三一)片手で太刀を持ち、回旋させて相手を切る技術。

(三二)今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年、二〇六頁。

(三三)同上。

本章は源了圓氏の型の分類をもとに、柳生新陰流の所謂剣技の型といった「狭義の型」について時系列的に考察を行ってきた。この「狭義の型」を明らかにするには、本稿で用いたような名辞の変遷を体系的に捉えることによりその継承形態を窺う方法と、型の実践を表した伝書を用いてその使い方を明らかにしそれを体系的に捉え変容過程を明らかにする方法とがある。後者の方法は、そのような使い方を表した伝書が極めて少ないことと、記録者の主観的要素が多分に盛り込まれ客観性に欠けるということもあり、掌握することが困難であった。したがって、時代毎の古流の実践的側面を解明する研究が遅々として進まない現状があることも事実である。しかし、この方面の研究に一石を投じる意味で、三節二項において、江戸柳生系列の二つの伝書に見られる「三学円太刀」の型の比較と、江戸柳生家並びに尾張柳生家それぞれに継承された「燕飛」の型の比較を通して、時代の変遷に伴う型の実践的側面での変容を考察した。このような手法は、「狭義の型」をより体系的に捉えるものとして、今後の資料の発掘とともに早急に着手しなければならない領域と考えている。

さて、本章の考察を終え、今一度振り返りながら全体を眺めてみると、柳生新陰流の型の全貌が明になったことがわかる。要約しながら柳生新陰流の型を跡づけしてみたい。

① そもそも柳生新陰流の基底にある上泉秀綱の新陰流においては、「燕飛」「七太刀」「参学」「九箇」の四つの型から構成されていた。これは上泉が著した『影目録』に記載されている事実にもとづいたものであるが、今回尾張柳生の伝書や上泉の流儀を継承した他流の目録を調べたところ、新たに「転」「天狗抄」の二つの型と「殺人刀」「活人剣」の二つの独立した太刀かたの存在を確認した。つまり、上泉の新陰流は八つの型（「殺人刀」「活人剣」の二太刀を含む）をもって構成されていたことになる。これらの型を完全相伝し、さらに新たな独自性を有した型を付加して柳生の新陰流として体系化したのが柳生宗厳ということになる。

② 柳生宗厳の型は、三好家に宛てた印可状に見られる、所謂体系化される過程の段階と、慶長元年に著された『新陰流兵法目録』以降の確立された段階の二期に分けられる。前期では「円太刀」「向上」「極意」「人取手」「居合分」「極意無刀」といった型の名称が見られ、後期に至っては自ら考案した「奥義太刀」（前期の「向上」「極意」が含まれる）、「廿七箇

条截相」、「奪刀法」(前期の「人取手」に相応)の三つの型を増補、「七太刀」と「殺人刀」、「活人剣」の三つの型(太刀)を削除し合計九つの型を以て柳生新陰流の型を構成し新たな体系化を図った。尚、前期の「向上」「極意」を柳生新陰流の「習」とする説もあるが、その資料の解釈より宗厳が考案した「奥義太刀」の型の萌芽とすべきであることを論証した。

③ 江戸柳生家に継承された柳生新陰流の型は、代が変わる毎に若干の名称の改変や太刀の順序の入れ替わり等が看取される。しかし、その要因は初代宗厳にあり、既に宗厳の著した目録に統一性を窺うことができない。この不統一を柳生新陰流の流儀の完成に向けての過渡的経過と見るか、意図的な使い分け、——これは尾張柳生家の主張で正伝は尾張家だけで他は意図的に変えたとしている——と見るかは判断しかねるが、慶長元年から九年の間に数種類の目録が存在することを考え併せると、尾張家の意図的な使い分けとする主張もあながち否定はできない。いずれにしろ、このような不統一性が後世の目録に影響を及ぼしたことは事実である。

④ 柳生宗厳の時期から、目録は「三学円太刀」「九箇」「天狗抄」「奥義太刀(ただし太刀名のみ)」「廿七箇条截相」の五つの型の名称をもって表されるようになった。それを受けて、後世の被伝授者はこの書式を基本的には踏襲する。問題はそれぞれの型を構成する太刀にある。「九箇」の「睫径」の「睫」の文字の「捷」や「捷」の当て字、あるいは「廿七箇条截相」の「破」太刀の太刀数並びに太刀順序に統一性が見られない。この二つの不統一は宗矩以降の宗家と各伝授者から敷衍した分派に見られた。

⑤ ④の不統一には入らず例外として見られたものに、柳生宗矩の目録に見る「天狗抄」と「奥義太刀」の太刀名と太刀順序がある。ただし、この改変は宗矩一代のみで、三厳は初代宗厳のそれに戻している。宗矩の改変を彼の独自性とするか、宗厳からの完全相伝を受けなかった結果とするか——尾張柳生家はこの立場を表明している——は分かれるところであるが、元和四年に鍋島元茂に與えた『見之巻』では宗厳の目録の書式を踏襲していることから、皆伝とは別に一旦は全ての型を継承し、その上で意図的に改変したと見るほうが妥当と考える。

⑥ 太刀の名称が継承者ないし被伝授者によって改変されるという事実に鑑み、その実状を考えてみると、果たして完全相伝がなされていたのか甚だ疑問なところである。つまり、型や太刀の名辞のみを目録から継承しただけの、義理許し、金許し的な目録の授受がなかったとはいえない。このような疑問を解明するために、型の使い方に言及している伝書を

分析し、その実践的側面を考察したのが、三節二項であった。ここでは柳生新陰流の表太刀である「三学円太刀」と古式の型での表太刀であった「燕飛」の二つを取り上げ、他書と比較しながら相違点を明らかにした。「三学円太刀」では切り掛けの仕方、切り掛けの部位、構え方、身体の捌き方等に差異を確認した。また「燕飛」では、元来六つの太刀を連続し使うといった特殊な型ではあるが、その特殊性が太刀の増補を促し、新たな太刀構成をもたらしたことが確認された。結果、時代と場所を越えて異なった使い方の存在を確認し、ここに型の実践的側面においても変容がもたらされていたことが明らかとなった。

⑦ 柳生新陰流の「狭義の型」は、被伝授者によって継承されてきたが、柳生家という家において連続して受け継がれながらも、その内実は「非連続の連続」の様相を呈していた。つまり、目録上にみる型は決して伝授者の拘束を受けることはなく、安易に改変することが許されている。宗家においてそのような実相を呈するのであるから、敷衍した分派も拘束されることなく、独自の解釈を施してもそれが許されている。他の芸道のような作法や所作に精神性や意味付けをもたらしているのと異なり、武芸の場合、対人的な要素が加味されること、その動作は截相という実戦を想定していること、時代の変遷と共に実戦の意義が薄れていったこと、さらには他芸道のような家元制度が確立しなかったこと、他流試合が行われず、他流との交流が図られなかったこと、などがこのような変容をもたらしたものと見える。

終章

本論では、柳生新陰流では兵法論が確立されていたことを解き明かすために、四つの全体仮説を設定しそれを支える四つの下位仮説を提示し、各章ごとにその下位仮説を論証してきた。ここで結論を導く前に、上來論述したところを要約しつつ今一度、整理してみたい。

従来の『兵法家伝書』の研究では、伝書を構成する「殺人刀 上」「活人剣 下」の内容には本質的な相違は看取されないとするものが大方であった。しかし、『兵法家伝書』を詳細に読解した結果、各巻には柳生宗矩の兵法論が潜在しており、また各巻は独立して存在せず、相互に相待的な関係にあったことが判明した。則ち、「殺人刀 上」では『老子』を引用しながらも、不祥の器を用いることは天道に叶うとして殺をも肯定する強い姿勢が窺え、その裏にはその殺によって十成した「悪」を成敗することを是認する、宗矩の為政者としての指針が看取された。これは人を殺傷する殺人刀も、悪の解釈によっては「活人剣」に昇華するという、流祖である上泉秀綱以来の新陰流の流儀には見られない論理の構築である。父宗厳の兵法観は、勝負の対象を己に置き、他流を排斥することなく、只管自己の心と技の修養、修練に重きを置いた。したがって、兵法に見られる殺の思想を表面的なものにしそれを肯首する形の宗矩の論理は独自のと言わざるを得ず、柳生新陰流の新たな兵法理論の構築として確認できる。この独自性は、さらに一対一で対峙する兵法においても展開される。

「殺人刀 上」では兵法者の心のあり方を禅の悟りの境地に通ずるとして、「^{ちやく}着さない心」を向上至極として位置づけた。俗塵に交わりながらも染まることなく自由無礙の境位にいる、これが心の後重の階梯であった。宗矩はこの境位を「放心心を具す」という古則話頭を以て表した。ここでは、主体的な自己から心が離れ、それ自体が一つの主体性を有し、何者にも拘束されない真の自由を獲得することが説かれた。これはまさに「致知格物」を窮めた後に現れる、「習」を離れて「習」に違わず、手足身に所作はあれどもそれを操る心は介在しない、豁然貫通の境位と見れる。この境位にある心は、全ての事・物に対処できる「普遍的な心」でもある。

但し、ここで宗矩は次のように言明した。「よく治まりたる心は、治むる方便を用ゐざる也。……敬は即ち本心の徳にかなふ也。然れども行ふ間の心なり。」この「行ふ間の心」

受けて、截相の場における己の心の問題、截相という特殊な場と空間で、彼と我との間に生ずる心身の処し方を説いたのが「活人剣 下」である。截相という限定された場においての心の把握の仕方、「特殊的な心」の把捉である。この対他的な自己の確立においては、相手の機を見極めることが非常に重用しされた。さらに宗矩は、対峙した相手の心身を二側面から捉え、掌握しようとした。一つは心の発つるところとされる捧心、則ち相手の神、二つはその神より妙として表出される神妙剣である。この二つは己の心と截相の場（水月）を介して連動すると考えられ、前者は未発の機をとらえて「先の先」で抑えること、後者はその「先の先」を以て相手の神妙剣を引き出し「後の先」で制すことである。ここに「極意の一刀」から「第二刀」への論理が展開された。この機の把捉の仕方は、今日の対人的なスポーツ（ある意味では集団スポーツも含まれる）全般にも通ずるといえる。相手の「機」を制すれば、その相手にしたがって我を働かすことが可能となり、自ずと勝ちを得る。江戸柳生家ではこのような機の捉え方を「是極一刀」と称し、それを制した後に得る己の働きを「第二刀」と表した。「第二刀」の心身の処し方は、「活人剣 下」に併設されている「無刀之巻」に「無刀の心持」を核とした論理の解明によって理解できる。ここでは、「是柱不見柱、非柱不見柱」ないし「法尚応捨、何況非法」といった偈文に表されるが如く、習い得たものは全て捨て去り、心に何も残さない状態にすること、つまり「常の心」の状態に至ることを至極とする。これは当然のことながら「殺人刀 上」で展開された兵法者の「心」に通ずる。

ここに、『家伝書』の構成は次のように解釈される。「殺人刀 上」において兵法者の普遍的な心のあり方を説きながら、稽古、修行の階梯においては別の心持ちがあることを示唆する。それを具体的に表したのが「活人剣 下」であり、それはまさに截相の場という特殊な状況下での、相手の機を見極めるための習い、心持ちであり、対人的に働く兵法者の心のあり方でもあった。しかし、それはあくまでも截相という限定された特殊空間において展開するものであり、「第二刀」を決めるに当たっては普遍的な心、尾張柳生でいうまろばし「転」の心持ちに至らねばならない。ここに兵法特有の場、截相という相手と我とが醸成する間（水月）を介して相手の機を把捉する心の特殊性から、「因敵転化」の境位であるところの転ないし「第二刀」を放つ段の心の普遍性への展開を看取する。

ところで、宗矩は修学の契機を『大学』の「致知格物」に求め、それより忽然と現れる世界を求道した。つまり、「殺人刀 上」に表される宗矩の兵法論はこの「致知格物」より展開される。周知のような、平天下・治国・齊家・修身・正心・誠意・致知・格物

の八条目は、修身を起点とした場合、平天下に迫る階梯は「大なる兵法」として「勝負ともに、其得失纔か也。一人勝ちて天下勝ち、一人負けて天下まく」と表され、「格物」と己の核心に迫る階梯は「ちいさき兵法」として「人と我と立ちあふて、刀二つにてつかふ兵法」とされた。前者の階梯は中林の謂うところの「倫理・道徳的精神」の系譜であり、後者は「芸道的・求道的精神」の系譜といえるが、宗矩は両は機を見ることにおいて違わないとした。但し、重要性の度合いからすれば「此機を見る事、手字種利劍よりも大切也」と言明する。「活人劍 下」はこの「ちいさき兵法」を大成させるための指導書的作用を担っているといえる。宗矩の把捉する「致知（知を致す）」には、事の理的側面を全て知り尽くすことの意が内包され、「格物（物を格す）」には、事そのものを尽くす意がやはり内包されている。つまり、兵法に関する事・理を知り尽くし窮めること、単なる事の修得に終始するのではなくその理法も認得すること、それが宗矩の「致知格物」の解釈である。この境位は具体的にいうと「様々の習をつくして、習稽古の修行、功つもり」た状態であり、これは朱子の豁然貫通する世界に通ずるところである。この「致知格物」は修学の為の契機（あるいは提言）でありながら、兵法者の求道的境地をも示している。

この求道的境地を実践として把握させるのが型である。型には「習」が包摂されており、型を窮めることが自ずと「致知格物」の境位に通ずることを論証した。特に、尾張柳生家に伝承される「十文字」は、己の人中路（正中線）を真っ直ぐに切り落とすといった単純明解な技法によって構成されているが、その操刀法は相手の繰り出すあらゆる切り掛けも、拳に真っ直ぐに切り下ろされる一刀に帰されるという原理を内在している。そこには、己の肋を切らせても相手を切り落とすといった強い精神力が要求され、まさに技法と心法の統一が求められる「習」でもある。ここに、「習」における事理は、型という実践のなかで統一的に掌握されていたことが明らかとなった。また、このような「習」を包摂した型を初学の頃から習得させていた事実からも、柳生新陰流では己の心技を裁断することなく常に統一的に捉え、型を通して融合を図っていたことがわかる。

宗矩は、截相の場という限定された特殊空間で展開される心—身の関係性を、神を核に据えることにより、非常に論理的に説明した。前述のように、対人的に展開する截相の場では相手の機を認知することが重要となってくる。結論からいえば、截相の場においても禪の悟りのような境地、無心にして心の何物にも執着しない心的境地で対峙することが求道される。この境地での心身の融合はまさに一如的であり、普遍的であり、何ものに

も囚われることのない、自由闊達にして応用無碍の境地といえる。しかし、武道があくまでも実戦的性質を有し、生死を賭けた截相を行うということに鑑みれば、この境地は兵法の向上極意の段であり、実戦に則した心身の掌握ではない。対峙した相手の心を的確に把握すること、これは截相の場での必要条件である。この必要条件を充たす論理の構成が当然ながら必要とされる。それが前述の神を主宰とした心—身の相関によって説かれた。つまり、心の普遍的な境地ではそれはまさに「無心」であり「平常心」であり、何ものにも固着しない心の状態が見られた。しかし、截相の場においては心の主宰するものとして神が措定され、身の主宰として心が位置づけられる。これは心の普遍的な状態とは明らかに異なる。異にしながらも「行う間の心」として宗矩は神を措定していたのである。

心の主宰である神は「神妙剣の座」に据えられることにより心との相即を図ることを可能とする。また、この神—心の相即により、身は主宰たる心に則した働きを可能とする。さらに、身は「神妙剣の座」に観照することにより、神に則した働きを可能とする。前者の神—心の連関から身を働かせるのは、理に則した、理を発動させたものと解せられ、身を「神妙剣の座」に観照させて働かせるのは、気を働かせた、所謂型に身を拘束させた状態から理を体得するものと理解される。この神—心—身の連関により、相手の機を把握するのであるが、これは「五観一見」と密接な関わりを持つ。「五観一見」とは、種利剣、水月、神妙剣、病気、身手足を以て、相手の心を把握することであった。この「習」は、対他的でありながらも心眼によって把捉されるために普遍的に対応する。つまり、神が「神妙剣の座」に据えられていることが必要条件となれば、心によって相手の拳（種利剣）、間合い（水月）、太刀の働き（神妙剣）、心の発する所の捧心（病気）、身の働き（身手足）を観れる、則ち相手の機を把握することが十分条件となる。この十分条件を充たせば、必然的に勝負は決するとする。これが「是極一刀」に包摂された「第二刀」であり、尾張柳生でいう「^{まろばし}転」であった。摩拏羅尊者の偈「心随萬境転転処実能幽」を引いて、相手に随って転化する境位を説き、その時の心持ちは一切のものが心に無く、何ものにも囚われない「常の心」と謂い切る。これは禅の悟りの境地に通じ、心の向上極意と解される。この相手の機を見る「極意の一刀」から「第二刀」への流れを詳細に分析すれば、「極意の一刀」までは対人的に相手を把握するが、機を見極めた後は、たとえ相手が眼前に存在していてもそれは既に己自身の把握、対己的な展開として捉えられる。これは、相手を対他的に捉える際に核として据えられた神を払拭して無心に至るのではなく、機を

見極めるまでが神による働きの領域で、その後は必然的に神の働きが必要とされなくなると考えられたからである。換言すれば、神——心——身の相関関係により相手の機を限定することがその主意であり、限定された後は自ずとその役割は消失する。ここに、截相の場という非拘束的な状況下では、己が主導権を握るために機を掌握し、その機を制するための事理一致の境地が存在したことが判明した。

ここで上泉の機について確認しておく、『家伝書』では「機とは則ち気也」と述べながらも、機は気の内在原理としての理的側面、兆示的側面、さらには枢機、気となる以前の状態（宗矩はこの状態を志と表した）として読みとれる。また、心——機——気の関係で捉えると、機を心の一部に包摂させ、この三つ（心・機・気）を明確に区分することにより、気の発現の契機としてみる場合と、機の成熟を図り心と融合させ一体となることにより、心機未分の状態を醸成し大用を表出させる場合とが読みとれた。前者は対他的に把握される場合で、截相の場において相手の機の前に働きかける「機前」にその意は包摂される。一方、後者は対己的に把握される場合で「大機大用」に含意される。つまり、両の機は特殊性を帯びるのか普遍性を有するののかによってその働きは截然と区別された。

「五観一見」によって相手の機を掌握するとは、この特殊性を帯びた機の把握に他ならない。相手の心・機・気を見極めることがこの「習」の意図でもある。すると、相手の心の動き、働きを把握すること、あるいは相手の身手足の働き（気）を把握することは、自ずと機を掌握することに繋がる。このことは、かかる「習」によって相手の気（身体の働き）を掌握することが機を見極めることになり、これは則ち機を制していること、機を限定させることになる。

上泉の時代においては、「懸待表裡」に代表されるように無限定な働きに対応する普遍的な働きが要求されたが、実際は甲冑を身に纏うこと自体が掛かり口を限定させることになり、その意味では既に普遍性は有していない。対して、宗矩の時代では戦法の変容に伴い切り口が限定されることがなくなり、ここに宗矩は素肌剣術期の実践的理論として、介者剣術期と同様の切り掛かりを限定させる理論の構築を行う必要性に駆られたと考える。その論理こそが「色に就き色に随う」に代表される「先の先」の仕掛け、相手の「先」を引き出すための「表裏」や「迎」であった。機が限定されるということは、無限定から有限定へ、特殊性から普遍性に移行することを可能とする。截相は個別対応であり、変動無常にして千変万化するが故に普遍的原理は通用しないとされるが、截相の場において相手の機を限定することが、心の特殊性を普遍的な境地へと至らしめることになる。この

段に至れば、機を見極めるために神を取り上げて「神妙剣の座」に据える必要はなくなる。主宰たる神の拘束を受けなくなっても、機が限定されるまでに至れば、心は自ずと神に相即した状態となる。つまり、それは必然的に「常の心」「平常心」の心持ちで相手に対することになる。このように考えれば、対他的な自己と対己的な自己は截相の場という特殊空間において融合されることになる。ここでも非拘束的な状況下における事理一致の境地を看取することができた。

宗矩の神の措定は、思想史的に解釈すれば儒学の「敬」の概念に通ずるところがある。「敬」は心に主たるものを措定することにより、心を主体的、自覚的に保つことを促す。「敬」の働きにより心の安寧を図るとする養生的側面は、「理を窮める」とする修学的側面と共に「敬」の概念に包摂され、二事は一事にしして一事は二事という密接不離に捉えられた。これは程伊川の二事を分離的に把握したものを発展的に捉えた朱熹によるものである。この「敬」の概念はさらに朝鮮の李退溪によって継承され、心の養生的側面のなかに窮理を内在させ「心の学」として体系化された。周知のように、日本の儒学思想は朝鮮半島を経由してのものであり、藤原惺窩や林羅山を初めとする儒学者も李退溪の影響を何らかの形で受けている。宗矩が『家伝書』のなかで再三にわたり「敬」への拘りを否定し、心の至極向上の境位に至ってはそれをも払拭することを説く裏には、当然のことながら「敬」の趣意を認識する見識があつてのことと考える。「敬の字の心は、至極向上にはあらず、階の一、二段にある修行也とぞ」と『家伝書』の最後を結びながらも、「殺人刀 上」の巻末では「敬は即ち本心の徳にかなふ也」と「敬」の趣意を評価していることも併せて考えれば、「階の一、二段にある修行」ないし「行ふ間」と限定される階梯においては「敬」の概念の下に心が把捉される状態を認知していたことになる。

「殺人刀 上」で語られる心は『孟子』の氣と志の関係を引き、氣の主宰としての立場を明確に表しながらも、その氣は心が外に表れたものとして捉えられ、心自体に氣の内在原理としての理的側面を看取することはできない。しかし、一方で心は下作に置かれることにより、截相の場で油断無く心が働けるとする。この時点（「殺人刀 上」の段階）では、下作に心を込めるところの主宰者は措定されていなかった。つまり、対己的な心ではそれ自体が有機体としての機能を有するとする、禪的な解釈によって説明されるが、実際の截相の場での心——身の相関を考えると、心身の一元論的な解釈には限界があつた。この截相の場において、心を主宰する形而上の原理（「敬」的な概念）を措定することにより、心は神に制御されるもの、氣（身）の主宰として位置付けることができ、心身の

相関をより論理的に解釈することが可能となった。また、「殺人刀 上」で心の修養を促すことが心と身を直結させる役割を果たすとされたが、截相の場（水月）での心と身は、神を「神妙劍の座」に据えることによって融合することができた。つまり「神妙劍の座」に据えることにより、二事は一事にして一事は二事となる、心身一如の境地が醸成されるのである。この神と「神妙劍の座」の関係は、李退溪の「敬を持すること」とした「持敬」によって読み込むことができる。李退溪は心は一身の主宰であり、人の意識や行動は全て心に帰するとする。理と気の論理的な認識を兼ねて行い、本然の性（人間の生成ないし存在原理としての理）と気質の性（七情）を統一するものが心であるならば、それは「敬を持すること」により可能となるとした。したがって、内外を合し、動静を貫き、心身を貫徹する「持敬」は、「神妙劍の座」に神を据えることと軌を一にする。宗矩は「敬」の概念に内在する実践原理、修養原理を、截相の場における対他的な自己の心—身の関係に採り入れ、神を核とした心身論を展開したのである。ここに截相の場という特殊空間においては、相手の心身の動きや働きを掌握するために、己の心身一如的な境地が前提として存在しなければならない意義が解き明かされた。

さて、「極意の一刀」により相手の機を見極めた後の兵法者の心境は摩拏羅尊者の「心随萬境転、転处実能幽」によって表され、宗矩は下の句の「転处実能幽」が「兵法の眼」として、この意は「心をそこそこにとどめぬと云ふ義」として、一所に留まらない、執着しない心を表していると解している。これは「殺人刀 上」で展開された「常の心」「平常心」に通ずるところであるが、このことには注意を要する。この偈文は尾張柳生においても「習」として扱われている。長岡房成はこの偈文の下二句「随流認得性、無喜亦無憂」を含め、さらに『三略』の二句「變動無常、因敵転化」と併せ、「性を認得」することが七情の克服に通じ、その境地は「無喜亦無憂」であり、その境地に至ることで「變動無常」のなかでも敵に因って転化することができると解していた。この「性」の認知は、『聖学十図』の第六図に展開する本然の性が発動すれば四端はもとより七情ですら不善ではなくなるとした李退溪の解釈に通ずるところである。長岡房成の場合は、截相においても本性に則した心身の働きを求道し、その本性を認知することによって、相手の働きに対して転化もできるとする。このような思惟は宗矩には見られない。相手の機を見極めた後は、謂わば無心に近い状態であり、「性」に近い概念として『家伝書』に表されている「本心」ですら「此心が座敷、位を得て、在所にすはりぬれば、よろづの道自由也」と一般論化され、截相という特殊な空間では論及されていない。正法さえも胸の塵とする「

法尚応捨、何況非法」は、全てを払拭して胸を空虚にし、平生と変わらぬ状態に至ることを意味する。先に注意を要すると付言したのはこのことであり、「無刀之巻」で説かれる「常の心」は「心が着していない禅の悟りの境地」に至ることではなく、その境地に至った後、その境地をも払拭し「常の心」に戻ることの意味している。まさにそれは超然独立して妙所を得ながらも常の心に帰した状態である。かくして、「殺人刀 上」に見られる「常の心」は「活人剣 下」に展開される対他的な自己における心身の統一を経て、「無刀之巻」に表される一段高い「常の心」へと昇華されることが明らかとなる。

柳生新陰流の型は、柳生という家において代々継承されながらも、その継承形態は「非連続の連続」の様相を呈していた。つまり、目録上で見るかぎり、型は伝授者の拘束を受けているとはいえず、安易な改変がなされていた。宗家において既にそのような実態であるから、敷衍した分派もまた拘束される所以はなく、独自の解釈を施していた。また、型の実践的側面での検証においても、単に時代の推移に伴う変容以上の相違を看取した。他の芸道のような作法や所作に精神性や意味付けをもたらしているのとは異なり、武芸の場合は截相という生死を賭けた対人的な展開が見られること、その動作は截相という実戦を想定していること、時代の変遷と共に実戦の意義が薄れて形骸化していったこと、幕藩体制の維持により他芸道のような家元制度が確立しなかったこと、さらには他流派との交流が極めて少なく技術交流が図られなかったこと、などがこのような変容を来した要因として考えられた。このように見れば、柳生新陰流の型も他流派と同様、「非連続の連続」的に継承されていたことが明らかとなる。

以上の下位仮説の論証により、全体仮説は次のように解き明かされる。

- ① 武道においては心法と技法は相即し、統一される。その階梯には三つある。第一は対己的な自己の確立で、事物に着さぬ心のあり方を求道する。心の向上至極の境位に至るには、求道する心を有する「心の初重」の段階を経て、求道する心さえも関知しない、事物に全く執着しない心となる。この境地を「心の後重」という。この後重の心の様態は禅の悟りの境地に通じ、「常の心」と表すことができる。
- ② 武道の特性は、対己的な自己を対的に把握することにある。截相という特殊な状況下において、相手に対する己自身を掌握すること、生死を賭けた勝負のなかでも冷静に相手を認知する自己を確立することである。これが第二の階梯である。ここでは、己の

心に主宰たる神を措定することにより心身を制御する。この神の措定は、対峙する相手の機を観ることに聚斂される。換言すれば、相手の機を把握するために対他的な自己が確立され、神が措定される。

③ 截相の場において相手の機を観るということは、則ち相手の働きを限定することである。千変万化する無限定な働きを限定することで、常に相手を制することを可能とする普遍的な原理を手中に納めることとなる。ここにおいて兵法における事理は二にして一、一にして二といった不可分的な把握がなされていることが明らかとなる。この普遍的な原理の必要条件として機の把握があり、十分条件として「十文字」の習いがある。但し、この「習」は江戸柳生家には継承されていなかった。

④ 十分条件を理念的に表したものが、「心随萬境転」の境地である「第二刀」である。機を把握により相手にしたがつた働きが可能となる。機を見極めるために措定された神さえも払拭され、唯一「常の心」によって技を放つ境位、これが第三の階梯である。ここでの「常の心」とは対己的な自己の至極の境位と軌を一にするが、截相の場という特殊空間を経て、相手の機を把握するための対他的自己をも克服した「心」という点で相違する。

⑤ 『兵法家伝書』に展開する心法論の基底には、禅に展開される心と同様の境地を求道しながらも、截相という特殊な状況においては神を措定して心身を掌握する。その神は新儒学の「持敬」を以て読み込むことができた。『兵法家伝書』で展開する宗矩の心法論の基底には、儒学ないし禅における心身論の影響を多分に受けながらも、独自の解釈による理論構成を看取した。ここに、『兵法家伝書』は独自の一つの思想体系を有していたことが明らかとなる。

⑥ 柳生新陰流は徳川幕府の御流儀という、他流派に見ない特殊な状況下にあったが、そこに展開する型の継承形態は、他流派同様、「非連続の連続」的様相を呈していた。則ち、武芸においては他の芸道のような家元的拘束力が少なく、それは柳生家という特殊な存在においても例外ではなかった。ここに、武芸の型の継承形態は家元的拘束を見ないことが再確認された。

本論において、全体仮説は下位仮説によって支えられ、それより武道における心身の問題が解明された。則ち、武道においては、心は重層的に捉えられる。それは截相の場という特殊な時空間が前提として存在するが故である。ここに武道特有の心身観、心技統一の理論を見出すことができる。

文 献 目 録

序 論

- 池田 論『沢庵 不動智神妙録』、徳間書店、一九七〇年。
- 市川浩『精神としての身体』勁草書房、一九七五年。
- 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年。
- 今村嘉雄『柳生一族 一新陰流の系譜』、新人物往来社、一九七一年。
- 江川義忠「柳生新陰流『兵法家伝書』に弁証法を探る」『大崎文藝』2号、大崎文藝刊行会、一九九三年
- 大森宣昌『武術伝書の研究』、他人館、一九九一年。
- 岡崎公良『日本文化論研究』、学文社、一九九〇年。
- 笠井 哲「宮本武蔵『五輪書』における「わざ」と「道」」『日本思想史学』第22号、日本思想史学会、一九九〇年。
- 金子武蔵『伝統』、理想社、一九六七年。
- 金子武蔵編『歴史』、理想社、一九七三年。
- 倉沢行洋『芸道の哲学』、東方出版、一九八三年。
- 酒井利信「新陰柳生流における刀剣観に関する一考察」『倫理学』第九号、倫理学研究会、一九九一年。
- 佐々木八郎『藝道』、富山房、一九五六年。
- 下中 広『哲学事典』、平凡社、一九九五年。
- 高橋 進『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』、哲学思想論集第十五号・平成元年度、一九九〇年。
- 高橋俊乗『道の伝統』、全人社、一九四四年。
- 田代秀徳『日本の伝統文化』、東海大学出版会、一九六五年。
- 寺田 透『道の思想』、創文社、一九七九年。
- 野崎守英『道 近世日本の思想』、東京大学出版会、一九七九年。
- 中林信二『武道のすすめ』、中林信二先生遺作集刊行会、一九八七年。
- 中林信二『武道論考』、中林信二先生遺作集刊行会、一九八八年。
- 中林信二「『兵法家伝書』の思想に関する一考察」『武道学研究』第四巻第一号。

中林信二『身心一如』、前田印刷、一九八七年。

白田貴郎『東洋の道』、東信堂、一九八七年。

林屋辰三郎『日本の「道」』、講談社、一九七二年。

前林清和・渡辺一郎「剣道修行過程における心的変容についての一考察 一主として『兵法家伝書』よりみたる一」、筑波大学体育科学系紀要第一一巻、一九八八年。

源了圓『文化と人間形成』教育学体系 I、第一法規、一九八三年。

源了圓『現代思想 日本人の心の歴史』、青土社、一九八二年。

山崎正一『現代哲学事典』、講談社、一九九六年。

山田宗睦『道の文化』、講談社、一九七九年。

渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波書店、一九八七年。

渡辺一郎「兵法伝書形成についての一試論」『近世芸道論』日本思想大系、岩波書店、一九七二年。

渡辺忠成編集『新陰流兵法古式勢法之研究・続』、転会出版部。

渡辺忠成編集『新陰流兵法截相口伝書』、転会出版部。

和辻哲郎『日本精神史研究』、岩波文庫、一九九五年。

拙稿「長岡房成の勢法観について 一『刀金録・教習篇』に見られる教習課程を中心に一」、埼玉工業大学紀要、N o 9、一九九一年。

拙稿「尾張藩新陰柳生流の勢法について」『日本武道学研究』、島津書房、一九八八年。

第一章

赤塚 忠「中国古代思想家たちの『一』の研究」、『宇野哲人先生白壽祝賀記念 東洋論集 叢』、一九七四年

赤塚 忠『大学 中庸』新釈漢文大系二、明治書院、一九九三年。

赤塚 忠著作集三『儒家思想研究』、研文社、一九八六年。

赤塚 忠、他『思想史』、大修館書店、一九九二年。

赤塚 忠、他『思想概論』、大修館書店、一九九一年。

阿部次郎『倫理学の根本問題』、岩波書店、一九四〇年。

阿部吉雄、山本敏夫『老子』新釈漢文大系七、明治書院、一九九三年。

池田 諭『沢庵 不動智神妙録』、徳間書店、一九七〇年。

石井柴郎『近世武家思想』、岩波書店、一九七四年。

石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」『藤原惺窩 林羅山』、日本
石田一良、金谷 治『藤原惺窩 林羅山』日本思想大系二八、岩波書店、一九七五年。
市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社、一九七九年。
今村嘉雄『柳生一族』、新人物往来社、一九七一年。
今村嘉雄『柳生遺聞』、エルム、一九七四年。
今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年。
今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年。
内野熊一郎『孟子』新釈漢文大系四、明治書院、一九九一年。
宇野哲人訳『大学』、講談社学術文庫、一九九五年。
江川義忠「柳生新陰流『兵法家伝書』に弁証法を探る」『大崎文藝』2号、大崎文藝刊行会、
一九九三年
遠藤哲夫『莊子』新釈漢文大系八、明治書院、一九九二年。
大隈和雄『中世神道論』、岩波書店、一九七七年。
大野 出「林羅山の『老子口義』」『日本思想史学』第23号、日本思想史学会、一九九一年。
大森曹玄『剣と禅』、春秋社、一九七二年。
大森曹玄『参禅入門』、春秋社、一九八〇年。
大森宣昌『武術伝書の研究』、他人館、一九九一年。
岡田 脩『六韜・三略』徳間書店、一九八一年。
岡田武彦『江戸期の儒学』、木耳社、一九八二年。
オム・ソギン「林羅山の理気論」『倫理学』12、筑波大学倫理学研究会、一九九五年。
貝塚茂樹著作集第九巻『中国思想と日本』、中央公論社、一九七六年。
柏原裕泉『近世仏教の思想』、岩波書店、一九七三年。
金谷 治『孟子』、岩波新書、一九八三年。
金谷 治「藤原惺窩の儒学思想」『藤原惺窩 林羅山』、日本思想大系二八、岩波書店、
一九七五年。
狩野直喜『中国哲学史』、岩波書店、一九八一年。
岸本英夫集第三巻『信仰と修行の心理』、溪声社、一九七五年。
栗原克栄「林羅山の思想 一理気論・心性論の軌跡一」『日本思想史学』一一号、一九七九
年。
黒田源次『氣の研究』、東京美術、一九八七年。

後藤陽一、友枝龍太郎『熊沢蕃山』日本思想大系三〇、岩波書店、一九七一年。

坂本百大『心と身体』、岩波書店、一九八六年。

相良 亨、他編『日本思想2 知性』、東京大学編集、一九八三年。

相良 亨『日本人の死生観』、ペリかん社、一九八五年。

相良 亨『武士の思想』、ペリかん社、一九八四年。

佐藤貢悦「『易伝』の道德論における占筮の位置」、『哲学・思想論集』一四号、筑波大学哲学・思想学系、一九八九年。

佐藤貢悦『古代中国天命思想の展開』、学文社、一九九六年。

佐藤 仁『朱子行状』、明德出版社、一九九三年。

佐藤通次『武道の精神』、日本教文社、一九七八年。

施 宣圓、他『中国文化辞典』、上海社会科学院出版社、一九八七年。

赴 吉恵、他『中国儒学辞典』、遼寧人民出版社、一九八八年。

徐 成志、他『常用典故詞典』、上海辞書出版社、一九八五年。

島田虔次『朱子学と陽明学』、岩波新書、一九七五年。

下中 広『哲学事典』、平凡社、一九九五年。

高須芳次郎『近世日本儒学史』、越後屋書房、一九四三年。

高田真治、後藤基巳訳『易経』上、岩波書店、一九九五年。

高田真治、後藤基巳訳『易経』下、岩波書店、一九九五年。

高橋 進『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』、哲学思想論集第十五号・平成元年度、一九九〇年。

高橋 進『無為自然から作為積極へ 一唐宋間における思想の展開とその歴史的 성격一』文理書院、一九六五年

高橋文博「中江藤樹と武士」『日本思想史』NO10、ペリかん社、一九七九年。

滝沢克己『日本人の精神構造』、三一書房、一九八二年。

武内義雄『中国思想史』、岩波全書、一九九五年。

田中義能『日本思想史概説』、日本学術研究会、一九三二年。

田辺 元「儒教的存在論について」、『田辺元全集』第四卷、岩波書店、一九六一年。

田原嗣郎『山鹿素行』、岩波書店、一九七〇年。

友枝龍太郎『朱子文集』、明德出版社、一九九〇年。

中林信二『武道のすすめ』、中林信二先生遺作集刊行会、一九八七年。

- 中林信二『武道論考』、中林信二先生遺作刊行会、一九八八。
- 中林信二『身心一如』、前田印刷、一九八七年。
- 中村吉治『武家の歴史』、岩波新書、一九六八年。
- 中村民雄『剣道事典』、島津書房、一九九四年。
- 中村幸彦『近世後期儒家集』、岩波書店、一九七九年。
- 奈良本辰也『日本近世思想と文化』、岩波書店、一九七八年。
- 林屋辰三郎『近世伝統文化論』、創元社、一九七四年。
- 原 富男博士古希記念論文集『人間の研究』、文理、一九七三年。
- 日原利国『中国思想辞典』、研文出版、一九八四年。
- 平岡禎吉『淮南子に現われた気の研究』、理想社、一九六八年。
- 平木場泰義『気学の事典』、東京堂出版、一九九四年。
- 廣松 渉、他『仏教と事的世界観』、朝日出版社、一九八〇年。
- 前田恵学『仏教』(上)、大坂書籍、一九八六年。
- 前田恵学『仏教』(下)、大坂書籍、一九八六年。
- 前田利鎌『臨済・莊子』、岩波文庫、一九九〇年。
- 間野潜龍『朱子と王陽明』、清水書院、一九七四年。
- 前林清和、渡辺一郎「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—」、筑波大学体育科学系紀要第一一巻、一九八八年。
- 丸山敏秋『気 — 論語からニューサイエンスまで—』、東京美術、一九八六年。
- 丸山真男『日本の思想』、岩波新書、一九七〇年。
- 三浦國雄『気の中国文化』、創元社、一九九五年。
- 源 了圓『徳川思想小史』、中公新書、一九九〇年。
- 宮川尚志「儒教の宗教的性格」、「宗教研究」三八巻一集、一九六五年
- 村瀬裕也『戴震の哲学』、日中出版、一九八四年。
- 諸田政治『剣聖上泉信綱詳伝』、煥乎堂、一九八四年。
- 諸田政治『上毛剣士総覧』、煥乎堂、一九九一年。
- 柳生巖長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年。
- 山崎正一『現代哲学事典』、講談社、一九九六年。
- 山井 湧、他『中江藤樹』日本思想大系二九、岩波書店、一九七四。
- 湯浅泰雄『気 修行 身体』、平河出版社、一九八六年。

- 湯浅泰雄『「氣」とは何か』、NHKブックス、一九九五年。
- 吉田賢坑『論語』新釈漢文大系一、明治書院、一九九三年。
- 魯 学海「李退溪と江戸前期朱子学 ―理気論の地域的特性の研究―」、筑波大学哲学思想学系博士論文、一九九六年。
- 渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波書店、一九八七年。
- 渡辺一郎校注『五輪書』、岩波文庫、一九九一年。
- 渡辺一郎、他『近世芸道論』、岩波書店、一九七二年。
- 渡部正一『倫理学』、大明堂、一九六九年。
- 渡辺照宏『日本の仏教』、岩波新書、一九七四年。
- 綿本 誠『論衡』、明德出版社、一九九〇年。
- 和辻哲郎『倫理学』上巻、岩波書店、一九四一年。
- 和辻哲郎『倫理学』中巻、岩波書店、一九四二年。
- 和辻哲郎『倫理学』上巻、岩波書店、一九四九年。
- 筑波大学武道文化研究会『新陰流関係資料』上巻、一九八八年。
- 筑波大学武道文化研究会『剣術諸流心法論集』上巻、一九八八年。
- 筑波大学武道文化研究会『剣術諸流心法論集』下巻、一九八八年。
- 日本思想史懇話会編集『日本思想史』、ペリかん社、一九九〇年。
- 武道書刊行会編『新編武術叢書』、人物往来社、一九六八年。
- 拙稿「柳生宗矩の兵法観 ―「第二伝書」における心法論を中心に―」、『身体運動文化研究』第三号第一号、身体運動文化研究会、一九九六年

第二章

- 赤塚 忠著作集三『儒家思想研究』、研文社、一九八六年。
- 赤塚 忠、他『思想史』、大修館書店、一九九二年。
- 赤塚 忠、他『思想概論』、大修館書店、一九九一年。
- 阿部吉雄、山本敏夫『老子』新釈漢文大系七、明治書院、一九九三年。
- 池田 論『沢庵 不動智神妙録』、徳間書店、一九七〇年。
- 石田一良、金谷 治『藤原惺窩 林羅山』日本思想大系二八、岩波書店、一九七五年。
- 石田秀実『こころとからだ』、中国書店、一九九五年。
- 市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社、一九七九年。

- 市川 浩『精神としての身体』、勁草書房、一九七五年。
- 市川 浩『〈身〉の構造』、青土社、一九八六年。
- 今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年。
- 今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年。
- 今村嘉雄、他編『日本武道大系第一巻』、同朋社出版、一九八二年。
- 内野熊一郎『孟子』新釈漢文大系四、明治書院、一九九一年。
- 大野 出「林羅山の『老子口義』」『日本思想史学』第23号、日本思想史学会、一九九一年。
- 大森宣昌『武術伝書の研究』、他人館、一九九一年。
- 楠山春樹『淮南子』上、新釈漢文大系五四、明治書院、一九九三年。
- 楠山春樹『淮南子』中、新釈漢文大系五五、明治書院、一九九三年。
- 楠山春樹『淮南子』下、新釈漢文大系五六、明治書院、一九九三年。
- 小坂国継『西田哲学の研究』、ミネルヴァ書房、一九九一年。
- 小林信明『列子』新釈漢文大系二二、明治書院、一九九三年。
- 坂本百大『心と身体』、岩波書店、一九八六年。
- 相良 亨『誠実と日本人』、ペリカン社、一九八〇年。
- 相良 亨『武士の思想』、ペリカン社、一九八四年。
- 佐藤通次『武道の精神』、日本教文社、一九七八年。
- 清水 博「「場所」とはなにか」季刊『i i c h i k o』、日本ベリエールアートセンター、一九九五年。
- 清水 博、他「剣の理と場所の論理」季刊『i i c h i k o』、日本ベリエールアートセンター、一九九五年。
- 下中 広『哲学事典』、平凡社、一九九五年。
- 高橋 進『無為自然から作為積極へ ―唐宋間における思想の展開とその歴史的性格―』文理書院、一九六五年
- 高橋 進『老子』、清水書院、一九八三年。
- 高橋 進『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』、哲学思想論集第十五号・平成元年度、一九九〇年。
- 中林信二『身心一如』、前田印刷、一九八七年。
- 中村吉治『武家の歴史』、岩波新書、一九六八年。
- 中村民雄『剣道事典』、島津書房、一九九四年。

- 濱口富士雄『射教』、明德出版社、一九九五年。
- 前田恵学『仏教』(上)、大坂書籍、一九八六年。
- 前田恵学『仏教』(下)、大坂書籍、一九八六年。
- 前田利鎌『臨濟・莊子』、岩波文庫、一九九〇年。
- 前林清和、渡辺一郎「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―」、筑波大学体育科学系紀要第一一巻、一九八八年。
- 宮田 登、他「近世思想の聖と俗」『日本学』、名著刊行会、一九八三年。
- 森 三樹三郎『「無」の思想』、講談社現代新書、一九七一年。
- 諸田政治『剣聖上泉信綱詳伝』、煥乎堂、一九八四年。
- 諸田政治『上毛剣士総覧』、煥乎堂、一九九一年。
- 諸橋轍次『大漢和辞典』六巻、大修館書店、一九八五年。
- 柳生巖長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年。
- 柳生延春『柳生新陰流道眼』、島津書房、一九九六年。
- 山崎正一『現代哲学事典』、講談社、一九九六年。
- 渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波書店、一九八七年。
- 渡辺一郎、他『近世芸道論』、岩波書店、一九七二年。
- 渡部 治『日本思想研究』、白鷗社、一九九五年。
- 綿谷 雪『術』、青蛙房、一九六四年。
- 拙稿「新陰流における「かげ」の意味に関する一考察」、埼玉工業大学紀要第七号、一九八九年。
- 拙稿「柳生宗矩の兵法観 ―「第二伝書」における心法論を中心に―」、『身体運動文化研究』第三号第一号、身体運動文化研究会、一九九六年。
- 拙稿「武道における心論の形成 ―柳生新陰流の『神』を中心に―」、『目白大学人文学部紀要・地域文化篇』、目白大学、一九九七年。
- 拙稿「武芸伝書に見られる心法と技法の統一」月刊『武道』一―月号、ベースボールマガジン社、一九九七年。
- 貝塚茂樹著作集第九巻『中国思想と日本』、中央公論社、一九七六年。
- 筑波大学武道文化研究会『剣術諸流心法論集』上巻、一九八八年。
- 筑波大学武道文化研究会『剣術諸流心法論集』下巻、一九八八年。
- 武道書刊行会編『新編武術叢書』、人物往来社、一九六八年。

『四書集注』、朱熹注、台湾中華書局。
『四書集注』、朱熹注、藝文印書館。
『四書章句集注』、朱熹撰、中華書局。
『朱子四書語類』、朱熹撰、上海古籍出版社。
『朱子性理語類』、朱熹撰、上海古籍出版社。
『朱子七經語類』、朱熹撰、上海古籍出版社。
『朱子諸子語類』、朱熹撰、上海古籍出版社。
『二程全書』冊一、程伊川、程明道撰、台湾中華書局。
『二程全書』冊二、程伊川、程明道撰、台湾中華書局。
『二程全書』冊三、程伊川、程明道撰、台湾中華書局。
『老子』、周李耳撰、晋王弼注、台湾中華書局。

第三章

赤塚 忠『大学 中庸』新釈漢文大系二、明治書院、一九九二年。
赤塚 忠、他『思想史』、大修館書店、一九九二年。
赤塚 忠、他『思想概論』、大修館書店、一九九一年。
朝比奈宗源訳註『碧巖録』、岩波文庫、一九九二年。
池田 論『沢庵 不動智神妙録』、徳間書店、一九七〇年。
石田秀実『こころとからだ』、中国書店、一九九五年。
市川白弦『日本の禅語録十三 沢庵』、講談社、一九七九年。
市川 浩『精神としての身体』、勁草書房、一九七五年。
市川 浩『〈身〉の構造』、青土社、一九八六年。
今村嘉雄『武道歌撰集』上巻、第一書房、一九八九年
今村嘉雄『武道歌撰集』下巻、第一書房、一九八九年
今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年。
今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年。
入矢義嵩訳註『臨濟録』、岩波文庫、一九九三年。
大野一英『こころの兵法』、六法出版社、一九七五年。
大森荘蔵、他『身体 感覚 精神』、岩波書店、一九八六年。
黒田源次『氣の研究』、東京美術、一九八七年。

- 剣持武彦『「間」の日本文化』、講談社現代新書、一九七八年。
- 坂本百大『心と身体』、岩波書店、一九八六年。
- 相良 亨『武士の思想』、ペリかん社、一九八四年。
- 佐藤貢悦「退溪学における敬の哲学の淵源について ―一易的論理との関係をめぐって―」、
「哲学思想論集」一二号、筑波大学哲学・思想学系、一九八七年。
- 佐藤通次『武道の精神』、日本教文社、一九七八年。
- 柴田 実『石門心学』、岩波書店、一九七一年。
- 下中 広『哲学事典』、平凡社、一九九五年。
- 高橋 進『無為自然から作為積極へ ―唐宋間における思想の展開とその歴史的な性格―』
文理書院、一九六五年
- 高橋 進『李退溪と敬の哲学』、東洋書院、一九九六年、二六〇頁。
- 中林信二『身心一如』、前田印刷、一九八七年。
- 中村吉治『武家の歴史』、岩波新書、一九六八年。
- 中村民雄『剣道事典』、島津書房、一九九四年。
- 平岡禎吉『淮南子に現われた気の研究』、理想社、一九六八年。
- 平木場泰義『気学の事典』、東京堂出版、一九九四年。
- 前田恵学『仏教』(上)、大坂書籍、一九八六年。
- 前田恵学『仏教』(下)、大坂書籍、一九八六年。
- 前田利鎌『臨濟・莊子』、岩波文庫、一九九〇年。
- 三浦國雄『気の中国文化』、創元社、一九九五年。
- 山崎正一『現代哲学事典』、講談社、一九九六年。
- 湯浅泰雄『気 修行 身体』、平河出版社、一九八六年。
- 湯浅泰雄『「気」とは何か』、NHKブックス、一九九五年。
- 湯浅泰雄、他編『身体からの精神へのかけ橋』、青土社、一九八七年。
- 湯浅泰雄『東洋文化の深層』、名著刊行会、一九八二年。
- 湯浅泰雄『身体』、創文社、一九八二年。
- 湯浅泰雄、他「身体」『思想』8、岩波書店、一九八二年。
- 魯 学海「李退溪と江戸前期朱子学 ―理気論の地域的特性の研究―」、筑波大学哲学思想
学系博士論文、一九九六年。
- 渡辺一郎、他『近世芸道論』、岩波書店、一九七二年。

渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波文庫、一九八七年。

綿谷 雪、他『武芸流派大事典』、東京コピー出版部、一九七八年。

拙稿「尾張藩新陰柳生流の勢法について」『日本武道学研究』、島津書房、一九八八年。

拙稿「『陰流書』の分析」、埼玉工業大学紀要第八号、一九九〇年。

拙稿「柳生宗矩の兵法観 ―「第二伝書」における心法論を中心に―」、『身体運動文化研究』第三号第一号、身体運動文化研究会、一九九六年

拙稿「武道における心論の形成 ―柳生新陰流の『神』を中心に―」、『目白大学人文学部紀要・地域文化篇』第三号、目白大学、一九九七年。

赤塚 忠著作集三『儒家思想研究』、研文社、一九八六年。

愛知県教育委員会『愛知県教育史 資料編近世二』、第一法規出版、一九八四年。

『名古屋市史・人物編』、名古屋市役所発行、一九一五年。

『新陰流兵法正統柳生流兵法剣道・抜刀術宣揚趣旨並びに一流の歴史』、金剛館柳生会、一九三一年。

第四章

石岡久夫『兵法者の生活』、雄山閣、一九八一年。

井上隆明『諸藩要覧』、東洋書院、一九八二年。

今村嘉雄『新修体育大事典』、不昧堂、一九七六年。

今村嘉雄『十九世紀に於ける日本体育の研究』、第一書房、一九六七年。

今村嘉雄『日本体育史』、金子書房、一九五一年。

今村嘉雄『史料柳生新陰流』上巻、人物往来社、一九六七年。

今村嘉雄『史料柳生新陰流』下巻、人物往来社、一九六七年。

今村嘉雄『柳生一族』、新人物往来社、一九七一年。

今村嘉雄、他『日本武道大系』第一巻、同朋舎出版、一九八二年。

今村嘉雄、他『日本武道全集』第三巻、人物往来社、一九六六年。

入江康平『近世武道文献目録』、第一書房、一九八九年。

入矢義嵩『碧巖録』(上)、岩波文庫、一九九二年。

入矢義嵩『碧巖録』(中)、岩波文庫、一九九二年。

入矢義嵩『碧巖録』(下)、岩波文庫、一九九二年。

宇田川武久『鉄炮伝来』、中公新書、一九九〇年。

- 大森宣昌『武芸伝書の研究』、他人館、一九九一年。
- 小寺純二『尾張武藝』、中日新聞、一九六四年。
- 風間敏夫『碧巖集』、法政大学出版局、一九九〇年。
- 金子近次『剣道』、資文堂書店、一九八二年。
- 神坂次郎『元禄御疊奉行の日記』、中公新書、一九八四年。
- 久野 収編『中井正一全集 転換期の美学的課題』、美術出版社、一九八一年。
- 黒木俊弘『肥前武道物語』、佐賀新聞社、一九七六年。
- 小松重男『幕末遠国奉行の日記』、中公新書、一九八九年。
- 酒井利信「新陰柳生流における刀剣観に関する一考察」『倫理学』第九号、倫理学研究会、一九九一年、五七～六六頁。
- 笹森順造『一刀流極意』、体育とスポーツ出版社、一九八六年。
- 下川 潮『剣道の発達』、第一書房、一九八四年。
- 庄子宗光『剣道百年』、時事通信社、一九七六年。
- 高橋 進『柳生新陰流兵法伝書の思想体系（第一部）』、哲学思想論集第十五号・平成元年度、一九九〇年。
- 富永堅吾『剣道五百年史』、百泉書房、一九七二年。
- 中林信二『身心一如』、前田印刷、一九八七年。
- 中村吉治『武家の歴史』、岩波新書、一九六八年。
- 中村民雄『剣道事典』、島津書房、一九九四年。
- 西山松之助著作集第一巻『家元の研究』、吉川弘文館、一九八二年。
- 西山松之助著作集第二巻『家元制の展開』、吉川弘文館、一九八二年。
- ノエル・ペリン『鉄砲をすてた日本人』、紀伊國屋書店、一九八七年。
- 堀 正平『大日本剣道史』、体育とスポーツ社、一九八五年。
- 間宮英宗『碧巖録講話』、金竜堂出版部、一九三八年。
- 源 了圓『型』、創文社、一九八九年、一七七頁参照。
- 諸田政治『剣聖上泉信綱詳伝』、煥乎堂、一九七四年。
- 柳生巖長『正伝新陰流』、島津書房、一九八八年。
- 柳生巖長『剣道八講』、不詳。
- 柳生延春『新陰流兵法』第一九一講道、柳生会、一九七五年。
- 柳生延春『柳生新陰流道眼』、島津書房、一九九六年。

- 安田 武『型の日本文化』、朝日新聞社、一九八四年。
- 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、一九七二年。
- 渡辺一郎、他『近世芸道論』、岩波書店、一九七二年。
- 渡辺一郎校注『兵法家伝書』、岩波文庫、一九八七年。
- 渡辺一郎編『武道の名著』、東京コピー出版部、一九七九年。
- 渡辺一郎編『史料明治武道史』、新人物往来社、一九七一年。
- 渡辺忠成『新陰流兵法古式勢法之研究・続』、転会出版。
- 渡辺忠敏『柳生流兵法口伝聞書』、新陰流兵法転会出版部、一九九一年。
- 渡辺忠敏『新陰流兵法太刀伝』、一九六九年。
- 綿谷 雪、山田忠史編『武芸流派大事典』東京コピー出版部、一九八八年。
- 綿谷 雪『武芸流派100選』、秋田書店、一九八一年。
- 綿谷 雪『考証武芸者列伝』、三樹書房、一九八二年。
- 拙稿「尾張藩新陰柳生流の展開とその変容」、筑波大学大学院修士課程体育研究科修士論文。
- 拙稿「新陰流『燕飛』の「かた」についての研究」『武道文化の研究』、第一書房、一九九五年。
- 拙稿「新陰柳生流形成期に見られる勢法に関する研究 ―主に「かた」の継承形態からのアプローチを中心に―」『武道学研究』第二一卷三号、日本武道学会、一九八九年。
- 拙稿「近世尾張藩の剣術に関する一考察」、埼玉工業大学紀要第六号、一九八八年。
- 拙稿「『陰流書』の分析」、埼玉工業大学紀要第八号、一九九〇年。
- 拙稿「素肌剣術期における新陰柳生流の勢法に関する研究 ―一介者剣術期からの変容とその発展―」『武道学研究』第二二巻三号、日本武道学会、一九九〇年。
- 拙稿「江戸柳生家新陰流の伝書・目録に見られる「かた」の変容」、『目白大学人文学部紀要・地域文化篇』第二号、目白大学、一九九六年。
- 季刊『日本の美学13 型』、ペリかん社、一九八九年。
- 熊本県体育協会編『肥後武道史』、青潮社、一九七四年。
- 筑波大学武道文化研究会編『新陰流傳書集』上巻、筑波書林、一九九一年。
- 筑波大学武道文化研究会編『新陰流傳書集』中巻、筑波書林、一九九一年。
- 筑波大学武道文化研究会編『新陰流傳書集』下巻、筑波書林、一九九一年。
- 筑波大学武道論研究室編『武道伝書聚英』、朝日印刷、一九八八年。

筑波大学武道文化研究会『新陰流関係史料上巻』、一九九〇年。
筑波大学武道文化研究会『新陰流関係史料中巻』、一九九二年。
筑波大学武道文化研究会『新陰流関係史料下巻』、一九九二年。
武士生活研究会編『武士の生活Ⅰ』、柏書房、一九八二年。
武士生活研究会編『武士の生活Ⅱ』、柏書房、一九八二年。
武士生活研究会編『武士の生活Ⅲ』、柏書房、一九八二年。
武士生活研究会編『近世武士生活史入門事典』、柏書房、一九九一年。
『新陰流兵法正統柳生流兵法』、金剛館、一九三五年。
『新陰流兵法正統柳生流の道統』、金剛館編、一九三二年。
『柳生流兵法と道統』、碧榕館、一九二四年。
『柳生流兵法剣道』、金剛館柳生会、一九三一年。
『柳生流兵法剣道』、金剛館柳生会、一九三二年。

原書

長岡房成『刀金録・本原篇』、柳生延春氏所蔵。
長岡房成『刀金録・教習篇』、柳生延春氏所蔵。
長岡房成『刀金録・勢法篇』、柳生延春氏所蔵。
長岡房成『新陰流兵法外伝』、柳生延春氏所蔵。
長岡房成『新陰流兵法口伝書外伝』、柳生延春氏所蔵。
長岡房成『新陰流兵法外伝』、柳生延春氏所蔵。
柳生十兵衛三藏『剣道極意』、松田家文書、全日本剣道連盟所蔵。
柳生宗矩『兵法家伝書』、天理図書館所蔵。
柳生宗藏『柳生家憲』、柳生延春氏所蔵。

平成10年11月20日

筑波大学附属図書館



1 00990 12472 1

本学関係
