

柳生宗矩の『兵法家伝書』における剣術思想

中野 寛美

はじめに

現在の江戸初期思想史研究は、儒学、兵学、或いは武士道が中心になっており、武士の魂とまで言われていた剣術というものを目を向けることのない状態である。それに対して剣術研究は、ただ対象を個人・流派ごとに設定したり、或いは剣術に流入した禅儒思想を中心にした考察をなしており、近世思想史の中に剣術を位置付けるといふ視点を欠いていたと言える。だが、江戸初期の武士が剣術を重要視していたと仮定するならば、剣術思想の考察は、当時の武家社会における思想を窺うのに重要な切り口となるのではないかと思われる。そこで本論では、柳生宗矩(1)によつて書かれた、江戸初期の代表的な剣術書である『兵法家伝書』(2)を取りあげ、そこから、従来の研究では注目されていなかった剣術思想に迫っていく。剣術は、近世初期に他思想が流入したことにより剣道へと発展していったという、これまでの通説的な理解に二石投じることが、本論のねらいである。

『兵法家伝書』は世間の周知する剣術者が記した剣術書であつたといふことから、数多くの研究がなされている。それは宗矩が後に、柳生但馬守は決して尋常一様の剣客ではない。名義こそ剣法の指南役で、ごく低い格であつたけれど、三代將軍に対して非常な権力を持つて居たらしい。全体誰でも表立つて権勢の地位に座ると、大勢の人が終始注意するやうになり、したがつて種々な情実が出来て、とても本當の仕事の出来るものでない。柳生は、この呼吸を呑み込んで居つたと見えて、表面はただ一個の剣法指南役の格で君側に出入りして、毎日お面お小手と一生懸命にやつて居たから、世間の人もあまり注意しなかつた。しかしながら、實際この男に非常に権力があつたのは、島原の乱が起つた時の事で分る。(3)

と評価されているように、高名な剣術者でありながらも為政者の一人であつたという二面性を持つていたことが大きいと思われる。宗矩は江戸時代の統治者である將軍の兵法指南役であると同時に、後に大名に列せられ総目付という立場から政治にも関与した人物だつた(4)のである。

しかし、先行研究では、主に『兵法家伝書』への禅思想の流入が注目され、沢庵宗彭(5)による『不動智神妙録』(6)との比較によつて理解されてきた。それは、沢庵自身が『不動智神妙録』で、

禅宗には是を還把鎗頭刺人來ると申し候。鎗はほこにて候。人の持ちたる刀を我が方もぎ取りて、還て相手を切ると申す心に候。貴殿(柳生宗矩：筆者註)の無刀と仰せられ候事にて候。(7)

といい、「貴殿」のいう「無刀」の教えとは、禅宗でいう「還て鎗頭を把り人を倒し刺し來る」ということに外ならず、それはすでに禅宗に内在した兵法的性格であると明記してあることに依拠していると思われる。また、宗矩自身も『兵法家伝書』で多くの禅語を使用し、

兵法の、仏法にかなひ、禅に通ずる事多し。中に殊更著をきらひ、物ごとにとまらざる事をきらふ。尤も是親切の所也。とまらぬ所簡要とする也。(8)

と言ひ、「兵法」自体において禅に通じる考え方が多く存在しているこ

とを述べている。これにより、劍術が禪に影響されて発展したとされてきたのである(9)。

また、禪以外を言及するにしても、『兵法家伝書』の思想を、

序論が、主として兵学と儒学の立場で説かれたのに対し、本論では上下巻とも、主に禅語を多用し、和歌なども引用して、心法論や技術論を述べている。(10)

と、ただ『兵法家伝書』にどのような思想が援用され、構成されていたかとするに留まっている。

しかしながら、宗矩は『兵法家伝書』内で、

兵法は人をきるとはかりおもふは、ひがごと也。ひとをきるにはあらず、悪をころす也。一人の悪をころして、万人をいかすはかりごと也。(11)

と、「兵法」は「ひとをきる」のではなく、「悪をころす」事であり、一人の悪をころすことよって「万人をいかす」ことを目的としていると述べている。このことから、明らかに、宗矩の視点は個人的な悟りを第一の目的とする禅とは異なり、自己の内面ではなく他者、それも不定多数の他者を生かすことを究極の目標としていることがわかる。また、宗矩のいう「兵法」は、単なる劍の技術ではなかった。これは、『兵法家伝書』の最後にこう記してあることからみてもとれる。

此巻の上下を、殺人刀、活人劍と名付けたる心は、人をころす刀、却而人をいかすつるぎ也とは、夫れ乱れたる世には、故なき者多く死するなり。乱れたる世を治めむ為に、殺人刀を用いて、已に治まる時は殺人刀即ち活人劍ならずや。こゝを以て名付くる所也。(12)

このように、宗矩は、「殺人刀」とは乱世においてそれを治める時の心得を書き、「活人劍」は世がすでに治まっている時、どのようにすればもつとよく治まるかを書いたものであるとし、劍術と治世との関連性について強く意識していた事がわかる。ここに、沢庵の思想と宗矩の思想との比較をし、宗矩の思想における禅の影響、或いは他の思想の流入のみに着目するという、従来の研究方法では、家伝書における宗矩の統治的側面がすくい取れない。源了圓氏が、

劍者柳生宗矩が書いた『兵法家伝書』は技術論的側面のほかに、統治論的側面と禪にもとづく心法の修練という側面を合わせ持っている総合的劍術書である。彼は、武士にとって果し合いは無用となつた現実をみつめて、統治者としての武士にとつての劍法のあり方を見つめてこの本をあらわしたものであろう。(13)

と述べているように、『兵法家伝書』が技術面だけでなく、統治論や心法も説いた「総合的劍術書」であったという点からも、劍術の技に留まらない宗矩の思想がそこに反映しているといえる。そしてまた、統治者としての武士にとつての劍法のあり方が述べられていることについては、宗矩が総目付に就いた寛永九年(一六三二)にこの書が書かれている点にも注目していかなければならない。

本論も、この「総合的劍術書」であり統治者としての武士にとつての劍法のあり方を記したものと『兵法家伝書』を捉える立場に立つ。なぜ『兵法家伝書』において宗矩は禅や儒教の用語を利用し、「総合的劍術書」をつくる必要があったのか、どのようにしてそれらの思想を利用したのか、宗矩の目指す所はどこにあったのかをみていくことにより、宗矩のいう「兵法」を根本的に明確にすることが可能になるだろう。そして、そのことにより、従来の比較研究では明らかにされることの無かった、他の思想と劍術思想との新たな関係性を示すことができると思われる。本論ではまず、第一章にて、禅的思想ではみられない『兵法家伝書』の持つ他者への意識についてを考察し、そこにみられる儒禅の融合、或いは劍術の立会以外における他者対応時の有用性について明らかにする。そして第二章においては、そこから、柳生宗矩における劍術思想である「兵法」を読み解き、江戸初期における劍術思想の一つを明らかにすることを目的とする。

一章 『兵法家伝書』における「兵法」の有用性

本章では、宗矩が『兵法家伝書』において、劍術の立会以外の場面を想定し、「兵法」の有効性を述べた部分に着目し検証する。

まずは剣術における技と日常の心配りの関わりについて論じた箇所を
検討していく。

数々の太刀構、表裏、偽り、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
自在を得る事、是を大用と云ふ也。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、ころびかせんと心につけ、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、門戸を出で入
るとも、出で入るに付けて心をすてず、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。(14)

としている。ここでは、「機」を技を繰り出す時を見極める心得とし、「用」
を技や体の動かし方という意味で使用している。「機」が常に自分の内部に
存在している時、「用」、すなわち剣術の技を自由に出すことが出来るとし、
その上で、常々不意の出来事、特に主君に仕えている時の不意の出来事に
備える心掛けも皆「機」であるとしている。これは、立会において「機」を得
ている人は、日常生活においても心配りを常にすることが可能であると、
その日常生活における有用性が暗示されているのではないかと思われる。
不意の出来事と剣術の関係から「機」の有用性が述べられているが、
ではこの「機」はどのような対人関係において有効なのであろうか。剣
術の技との関係についてみていく。

受領・国司・代官・地頭の、私ありて、下のなやみとなる事、尤も
亡国の端也。此機をよく見て、彼受領・国司・代官・地頭の私に、
国を亡ぼされぬ謀、是立相の兵法に手字種利剣の有無を見るがごと
し。よく心をくだけて見るべきにや。是兵法の大機なる物也。又君
の左右に俟人ありて、上にむかふ時は道ある風情をなし、下をみる
時は目をいからず。此人に手をつかねざれば、よき事をあしきに申
しなし、罪なき者はくるしみ、罪ある者は却而ほこる。此機を見る
事、手字種利剣よりも大切也。(15)

これは、悪い企てを知るといふことは、技に見立てることができ、「兵
法」においての「機」と同様である。そして、その「機」を見る事が「手字
種利剣」(手の内をみて、相手の技があたる事がないといふことを見極め
ること)を見るといふ剣術の技よりも大切であるとしている。したがっ
て、立会における剣術の心持によって実際の政治的出来事である「受領・
国司・代官・地頭の悪行を見極めること」や主君の側近の周囲に対する対
応の仕方から、その善し悪しをみることができると述べているのであ
り、そのことの方を技より重視しているのである。これはすなわち、政
策事変を強く意識し、それへの有用性を説いているといえる。また、

一座の人の交りも、機を見る心、皆兵法也。機を見ざれば、あるま
じき座に永く居て、故なきとがをかふどり、人の機を見ずして物を
云ひ、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。座敷に諸道具をつらぬるも、其所々のよろしきさまにつ
かふまつる事、是も座の機を見る事、兵法の心なきにあらず。まこ
とに事はかはれども、理は一つの物なれば、天下の事にあつるとも
たがふべからず。(16)

とし、政治的な出来事以外の日常的な人々の集まり、対人関係にも有効
なものであるとしている。つまり、人々が集まって談話しているときに
その場の雰囲気や掴むための「機」を見ることや、座敷に物を置く時の置
き方はすべて「兵法の心」で対応する事が可能であると、剣術において
「機」を身につけることは、剣術以外の対人関係、すなわち政治的手腕や
座における雰囲気や読みとりにも影響を及ぼすとしているのである。

一方、「機」にとどまらず、「心」を一所に留めぬことも他者関係を
良好にするためには有効であるとしている。

神妙剣の座に神をすゆる故に、様々の妙が手足にあらはれて、軍に
花をさかす也。神は心の為には主人也。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。気をめしつかひ、神の為に
外にかける、此心が一所に逗留すれば、用がかくる也。然るにより
て、心を一所にとどめぬ様にするが、簡要の事也。たとへば、人の

主人、内に居て、下人をよそへ使にやるに、行くさきにとどまりてかへらねば、用がかくるごとく也。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。(17)

自己内部の「心」の事を述べつつも、主従関係を例にとり、「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」としている。これは、剣術において「心」が留まることと、主人に用事を言いつけられて使いに下人が用事先でとどまることを、同じように「心」が一箇所にとどまるとし、「心」を一箇所にとどめておかない事の目的は、剣術の自己鍛錬ということだけではなく、諸事に活用できるから重要なのであるとしているのである。

以上に見てきたように、『兵法家伝書』においては、剣術の立会以外への有効性が強く前面に出して描かれている。剣術における心得、つまり「機」を見ること、或いは「心」が一箇所に留まらない事を身につけることにより、日常生活における所作や対人関係から、実際の政治手腕や人材使用法に渡るまでの幅広い分野において、他の様々なことを行うことが可能になると考えられている。これはつまり、当時の武士の生活すべてにおいて、「兵法」が有用であると宗矩は『兵法家伝書』で述べていることに他ならず、そこから、立会の技に留まらない「兵法」という剣術思想を構築したのである。そこには、立会のみ「兵法」から武士の生活すべてを規定する「兵法」へという、宗矩の「兵法」に対する思想の発展が存在していたのではないかと思われる。

では、宗矩が「兵法」をこのように規定し得たのはなぜなのか。次章において、『兵法家伝書』から読みとることのできる他思想の利用と「兵法」の位置付けを見ていくこととする。

二章 柳生宗矩における「兵法」

本章において、まず、宗矩が儒教の用語を利用して自らの思想の位置付けを行っている点について検討していく。

百手の太刀をならひつくし、身かまへ、目付、ありとあらゆる習を、能々ならひつくして稽古するは、致知の心也。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。(18)

宗矩はここで、『大学』の「致知格物」という語を流用し、「致知」を剣術における身構えや目付などのありとあらゆる習いを稽古することであるととし、習い尽くして「致知」の心地になった上で、その習いが意識の中から消えることにより、「何心もなき所」、つまり「無心」になることが出来るのを「格物」の心地としているのである。これは宗矩が「行先知後」という考えを持っていたということが出来るのではないかと思われる。以上を踏まえた上で、『大学』の「致知格物」をどのように解釈しているかをみる。

大学に致知格物と云ふ事あり。致はつくすと云ふ義也。知をつくすは、凡そ世間に人のしると云ふ程の事、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、知を致すと云ふ也。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ふ事なく、せずと云ふ事なき也。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。(19)

「致知」は世間の人が知りうるありとあらゆる理を皆知り尽くして、知らないということがないという意味であり、「格物」は「致知」の境地に立ったとき、出来ないことがないという意味であると解釈している。ここで注目すべきは、「しる事がつくれば、事もつくる也」という部分である。「しる事がつくれば」とは「致知」のことであり、「事もつくる也」とは「格物」のことである。これは、つまり「致知」よりも「格物」の方を宗矩が段階として上位に位置付けているということになる。では、当時浸透していた朱子学ではどのような解釈がなされているのか。『大学章句』において、

所謂知を致すは物に格るに在りとは、吾れの知を致さんと欲すれば、物に即いてその理を窮むるに在るを言ふなり。蓋し人心の蓋は、知有らざるなくして、天下の物は、理有らざるなし。惟だ理において未だ窮めざる有り、故に其の知尽くざる有るなり。(中略)力を用ふること久しくして、一旦豁然として貫通するに至れば、則ち衆物の表裏精粗知らざる無くして、吾が心の全体大用は、明らかならざる無し。此れを物格ると謂い、此れを知の至りと謂ふなり。(20)と「知を致さんと欲せば、物に即いてその理を窮むるに在る」としており、「致知」のために「格物」をしなければならぬとしている。「知行」の問題にても、朱子学においては、「知先行後」であり、宗矩の「行先知後」という考えとは異なる。

江戸初期において、『大学』の「致知格物」を宗矩と同様な、まず知った上で、体を動かすことが可能になるという解釈をしている人物はいない(21)。したがって、宗矩の「致知格物」に対する解釈からは、宗矩が儒教の思想を主体的に捉え、自らの「兵法」のあり方に合わせ読み替えているということに他ならないといえるのではないかと。まず、自分の思想があり、それを言うために儒学用語を借りたけれども、決してただ影響されたというわけではない。認識の概念である「格物」を「何心もなき所」とし、「何事も、するわざ自由」になると位置付け、剣術に欠かすことのできない技が自由になることに価値を持たせるために、「致知」より上位のものとしているのである。これはつまり、宗矩が儒教の「格物致知」や禅の「無心」といった用語や概念を利用しながらも、ただそのまま利用するのではなく、そこに自身の思想を反映させ、それらの思想を主体的に取捨選択し、剣術思想である「兵法」を位置付けているということがいえる。

以上のことを踏まえた上で、宗矩が、主体的に他思想を利用していたという観点から、ここで再度はじめに引いた史料をみてみる。兵法の、仏法にかなひ、禅に通ずる事多し。中に殊著をきらひ、物ごとにとまる事をきらふ。尤も是親切の所也。ととまらぬ所簡

要とする也。(22)

ここでは宗矩は、「兵法の、仏法にかなひ、禅に通ずる事多し」とし、仏教や禅が兵法に適っているのではなく、兵法が仏法に適い、禅にも通じるものであるとしていると読み解くことができる。このことは、宗矩の「兵法」が、先行研究でいわれたような、単に禅の影響を受けて発展した思想ではなく、「兵法」こそが禅(儒)の思想を主体的に利用していたということを示しているといえるだろう。

では、宗矩にとって「兵法」とは、どのような存在なのであろうか。また、何によってそれが正当化されているのかを次にみていく。

古にいへる事あり、「兵は不祥器なり。天道之を憎む。止むことを獲ずして之を用ふる、是れ天道也」と。此こと如何にとならば、弓矢・太刀・長刀、是を兵と云ひ、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ちにくむといへる也。しかあれど、止むことを得ずして兵を用ゐて人をころすを、又天道と云ふ。(23)

これは、『老子』の第三章の一文を基とし(24)、弓矢・太刀・長刀は「兵」と言つて不吉・不祥の器である。従つて、これらは天道に背くものであり、憎むべきものではあるが、仕方がなくこれらの「兵」を用いて人を殺すこともまた、天道に叶うものであるのだとしている。また、その根拠として、自然の摂理をあげている。

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、葉おち木しほむ。是れ天道の成敗也。物の十成する所を、打つことはりあらば也。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。ここをもつて、兵を用ふるも天道といへり。(25)ここに、宗矩の天道・兵法解釈が見て取れる。天道思想そのものについての解釈は行われていないが、「兵」を使つて殺すことも天道に叶うとし、またその「兵」を用いて人を殺めることは実は自然の摂理同様、天道に叶うと「兵」を正当化している。

また、兵学・軍学に対しても、

兵法といはば、人と我と立ちあふて、刃二つにつかふ兵法は、負くるも一人、勝つも一人のみ也。是はいとちいさき兵法也。勝負ともに、その失纒か也。一人勝ちて天下かち、一人負けて天下まぐ、は大たる兵法也。一人とは、大将一人也。天下とは、もろくの軍勢也。もろくの軍勢は、大将の手足也。もろくの勢をよくはたらかすは、大将の手足よくはたらかす也。諸の勢のはたらかぬは、大将の手足はたらかぬ也。太刀二筋にて立ちあふて、大機大用をなし、手足よくはたらかして勝つことくに、諸の勢をつかひ得て、よくはかりことをなして、合戦に勝を、大将の兵法と云ふべし。(26)とあり、劍術を「いとちいさき兵法」と捉え、「天下かち、一人負けて天下まぐ」といふ兵学を、「大たる兵法」と位置付け、「大たる兵法」は「いとちいさき兵法」と同じようにすれば、合戦にも勝つことができるとしている。「こにもちいさき兵法」を超えた「兵法」といふ宗矩の劍術思想が、他思想を包含することが可能な存在として位置付けられている。

宗矩は、『兵法家伝書』の最後に、

兵法は我家の事なれば、さして兵法と申す也。兵法一つに限るべからず、よろづの道此の如き也。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。只常の心に成り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。平生の心をうしなひて、何にしてその事をいはんとおもはば、声ふるふべし。常の心をうしなひて、人前にて物を書くならば、手ふるふべし。常の心と云ふは、胸に何事をも残さず置かず、あとをはらりくとすて、胸が空虚になれば常の心なり。(27)

とし、自分は兵法家の家に生まれたから「兵法」についてを劍術に基づいて述べたのであり、この心得は劍術に限定されることではなく、すべてのことに共通して当てはまることであるとしている。

以上の考察から、まず、宗矩が『兵法家伝書』において、「致知格物」や「無心」といふ思想を主体的に利用し、「兵法」が他思想を包含する

ものであることを示し、自らの「兵法」を形成していったということがいえる。そこに、「総合的劍術書」をつくるという宗矩の意図が存在していたのである。そしてまた、天道思想にかなうものとして、劍術自体を正当化し、劍術に価値を与え、単なる一対一の戦いだけでなく、その他のことにも有用である要素を含む「兵法」として成立させた。立会の技だけでなく、武士の心得も規定し得る価値のあるものと「兵法」を位置付け、その「兵法」が武士にとって共通の価値基準となることを宗矩は目指していたといえる。

おわりに

本論では、柳生宗矩の『兵法家伝書』の劍術思想を、なぜ「総合的劍術書」を書く必要があったのかという視点で考察してきた。宗矩は、「兵法」を単なる劍術の技とせず、それが様々な分野に有用であることを示した。また、宗矩が自身の「兵法」に他思想を利用することで、何を目指していたのかをみてきた。

まず、宗矩の劍術思想は、「機」をみることに「心」をどこにも留めないことを重視し、それが、立会のみ限定されるものではなく、日常生活や政治世界の心得としても、有用であったことを指摘できたとと思われる。その上で、宗矩が他思想をどのような目的・立場で利用し、その中で劍術をどう位置付けているのかを検討した。儒教の用語を用いた時においても、「兵法」が儒教に内在するものであると位置付けるのではなく、まず「兵法」があり、そこに他の思想を包含する要素が含まれているという考えを持っていることが明らかになったといえよう。

そしてそのことから、宗矩は、いわゆる禅や儒教の用語・概念を用いて、主体的にそれらの概念を利用することによって「兵法」を位置付けるという劍術家ならではの思想をもっており、それを表現するために『兵法家伝書』は記されたということを証明した。「兵法」が他の思想をも包み込む劍術思想へと宗矩は発展させたのである。そして、その「兵法」こそ、武士の一般的教養としての劍術への転換期となるものであり、ひ

いては教養として位置付けられる近代剣道の基となる思想が誕生することにつながったというのが筆者の見通しである。

以上本論では、柳生宗矩の『兵法家伝書』における剣術思想について考察し、それが決して剣術内部にのみ留まったものではなく、また、単に禅や儒教を流入させたものでもなかったということを、大まかではあるが明らかにした。しかしながら、本論はまだ可能性や仮定を示したのみであり、本論が注目した視点からの、研究の余地は多々存在する。剣術思想をより明確にするために必要ではあるが、取りあげることのできなかったことを今後の課題として二点あげたい。

まず、第一点は、剣術の同一流派を時代を区切らず縦断的に取り上げ、そこからみて取ることのできる思想の変化に注目することである。そのことにより、時代の流れと共に変化するものとそうでないものを知ることができ、その時代を反映するものとしての剣術思想を明らかにすることができる。また、その変容をみていくことは、その思想の位置付けをするという意味でも必要がある。

そして、二点目は、剣術家と林羅山や中江藤樹、山鹿素行という当時の所謂思想家として研究されてきた人々との思想の比較を行うことである。同時代に存在した剣術以外の伝書、或いは学問書を検討することにより、剣術思想から時代の思想をみるのが可能であるということのより深い証明へと繋げていくことができるはずである。

註

(一) 柳生宗矩……元龜二年(一五七二)―正保三年(一六四六)。元龜二年(一五七二)大和国添上郡柳生(奈良市柳生下町)に柳生宗敵の五男として生まれた。通称はじめ新左衛門、のち又右衛門。文祿三年(一五九四)徳川家康の側近に仕え、関ヶ原の戦に功あり、戦後柳生氏の旧領柳生二千石を与えられた。また、宗矩は若年から父に学んで新陰流兵法(剣術)に達していたので、慶長六年(一六〇二)徳川秀忠にこの術を伝え、千石の加増を得た。また元和七年(一六二二)からは

徳川家光の兵法指南を命ぜられ、以後その重任に応えて心を砕く。寛永六年(一六二九)三月、従五位下但馬守に叙任され、同九年一〇月三千石を加増され、同年一二月に総目付(のちの大目付)となり、大名以下諸士の観察その他の激務に従事した。宗矩作の代表的な兵法書に『玉成集』『兵法家伝書』などがある。『国史大辞典』島田貞一記より抜粋)『兵法家伝書』……柳生新陰流の伝書。柳生宗矩著。二巻。上巻を『殺人刀』下巻を『活人剣』と題する。寛永九年(一六三二)九月に成る。

その内容は兵法の本質論に始まり、剣術における表裏(計略)・懸待(攻め懸ける場合と待ち受ける場合)の心得、拍子・目付・間合・歩法などの秘伝、さらに「無心之巻」として柳生新陰流の奥旨とする無刀の真意を述べ、またすべての事理の根底をなす心法論など、微細にわたって述べている。特に心法論には沢庵宗彭の『不動智』の影響が顕著であり、拍子の論では能楽の例を援用するなど、当時の上級武士社会に行われた武芸の文化的一面が窺われて興味深い。なお、宗矩は本書を高弟に相伝するとき、上下二巻のほかに『進履橋』(内題『新陰流兵法之書』)という本伝の目録伝書一巻を加え、三巻之書」として授けるのが通例であった。故にこの三巻一組を広義の『兵法家伝書』と呼ぶことも広く行われている。『国史大辞典』島田貞一記より抜粋)

(三) 勝海舟「氷川清話」『勝海舟全集 二』講談社、一九七三、一一二頁

(四) 主な大名や将軍家(例えば、伊達政宗・徳川家光・徳川頼宣・松平忠直等)との交流も書状のやり取りによって明らかである。今村嘉雄編『史料 柳生新陰流 上』(新人物往来社、一九九五)参照。

(五) 沢庵宗彭……天正元年(一五七三)―正保二年(一六四五)。江戸時代前期の臨済宗大徳寺派の僧。但馬国出石の人。幼少で出家し諸師に参じ、大徳寺山内の三玄院にある春屋宗園を拜し、法諱を宗彭と改めた。のちに、一凍紹滴に参じ、沢庵の号を付された。大徳寺・南宗寺などに住したが、寛永六年(一六二九)江戸幕府の寺院政策を批判して羽州上山に退けられた(紫衣事件)。同九年赦されてのち、幕命を受けて江戸に赴き、

柳生宗矩の麻布の別邸に仮寓した。同一五年將軍家光は品川に寺基を定めて東海寺を創め、開山に講じた。翌一六年東海寺に迎えられ、正保二年（一六四五）その地に没した。（『国史大辞典』葉實磨哉記より抜粋）

(6) 『不動智神妙録』……江戸時代前期に沢庵宗彭が柳生宗矩のために禪理をもつて剣術の心法を説いた教訓書。一卷。本書の内容は、不動智という仏語をはじめ多くの教訓語を挙げ、豊富な事例によって無心の境地の尊さを説き、剣術の場合にも事の錬磨を積むとともに心の理を明らかに、一切の迷いを離れて無心に働けるように修行せよ、と教えている。『不動智』は宗矩以降江戸柳生系新陰流の一部において伝えられ、次第に世に知られ、他流の武術伝書にもその一部が取り入れられるなど、広く武術界に影響を与えるに至った。（『国史大辞典』島田貞一記より抜粋）

(7) 沢庵『不動智神妙録』成立年未詳（『武士道全書 第二巻』時代社、一九四二、一二五—一二六頁）

(8) 柳生『兵法家伝書』寛永九年（一六三二）（渡辺一郎校注『兵法家伝書』岩波文庫、一九八五、一一一頁）

(9) 渡辺一郎氏の「近世の初頭、禅・儒思想などを導入して、業（技術・技法）・理（理論・心法）両面の深化がはかれるとともに、それぞれ独立立武術に分化し、それぞれ相伝体系を整備して、剣は剣一本の近世剣術へと発展するのである。」（『兵法伝書形成についての一試論』『日本思想大系 六一』岩波書店、一九七二、六四六頁）や、今村嘉雄氏の「江戸期に入り、戦場生活から解放された武士たちは、武芸の技法や心法を神、儒、仏、老荘等の語をかり、潤色成文化するようになった。」（『武道史概説』『日本武道大系 第十巻』同朋舎出版、一九八二、一七頁）等がある。

(10) 今村嘉雄『定本 大和柳生一族』新人物往来社、一九九四、一九六頁

(11) 前掲『兵法家伝書』、二六頁

(12) 同右、一一九頁

(13) 源了圓『型叢書 身体思想二』創文社、一九八九、一六九頁

(14) 前掲『兵法家伝書』、一〇三—一〇四頁

(15) 同右、二三頁

(16) 同右、二五—二六頁

(17) 同右、七〇—七一頁

(18) 同右、三〇頁

(19) 同右、二八頁

(20) 『所謂致知在格物者、言欲致吾之知、在即物而窮其理也。蓋人心之靈、莫不有知、而天下之物、莫不有理。惟於理有未窮、故其知有不尽也。（中略）至於用力之久、而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裏精粗、無不到、而吾心之全體大用、無不明矣。此謂物格、此謂知之至也。』『大学章句』伝五章（赤塚忠『新釈漢文大系 二』明治書院、一九六七、一二五—一二六頁）

(21) 宗矩とほぼ同時代に生きた儒学者である中江藤樹は、「致知」を実践の具体相として、「格物」の「格」を本来の正しさを回復すること、「物」を人間の全身心活動の具体相として捉えているとしている。以上、小田嶋利江「中江藤樹——本来完全であるということ」源了圓編『江戸の儒学——『大学』受容の歴史』（思文閣出版、一九八八）を参照。また、山鹿素行における「格物致知」は「用法」を的確に認識する方法であるとしている。以上、前田勉「山鹿素行——治人の学の認識論」（同前）を参照。

(22) 前掲『兵法家伝書』、一一一頁

(23) 同右、一九—二〇頁

(24) 『老子』の「夫れ兵を佳くする者は不祥の器なり。物、或は之を悪む。故に有道者は處らず。（中略）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、恬澹を上と爲す。勝て美とせず。」を大本としているが、宗矩は『三略』の「夫兵者不祥之器、天道惡之。不得已而用之。是天道也。」をそのまま引用していると思われる。

(25) 前掲『兵法家伝書』、一一一頁

(26) 同右、二三頁

(27) 同右、一一四—一一五頁

（東北大学大学院文学研究科博士課程前期）