

世阿弥の「禪的教養」をめぐる考察

——『風姿花伝』第三篇第九問答「花情」をどう読むか——

上野 太祐

一 はじめに

世阿弥（一二三六三〇—一四四三〇）と禪との接点を問題とした研究は、香西精をはじめ、多くの研究者により提出されている。香西の研究により、世阿弥と大和補巖寺との接点が紹介され、同寺が曹洞宗であることから、世阿弥の「禪的教養」が曹洞禅に基づくことも明らかにされた。では、その「禪的教養」の内実はいかなるものか。

周知のとおり、世阿弥は芸道論のなかで、禪語を頻繁に用いている。それは、これから私が扱う『風姿花伝』に關しても例外ではない。だが、伝書に見られる「禪的教養」

を、禅思想の立場からのみ考察してしまうと、本来の世阿弥の意図を見落としてしまうのではないか。そもそも『風姿花伝』は、およそ二十年間に及び増補・改訂された書である。だから、同書の「禪的教養」を研究するにあたっては、まず、世阿弥がこの二十年間のうちのどの時期に禪と接点を持ち始めたのか、ということや或る程度特定しなればならない。その上で、世阿弥の「禪的教養」と呼ばれるものの内実を検討していくことが、本論の課題である。そこで、『風姿花伝』の成立過程について、まずは簡単に整理しておきたい。なお、世阿弥の誕生年について、本論は貞治二年（一二三三）説を採用している。この点、異なる説を採る論者については、註で適宜触れることとする。

二 『風姿花伝』 成立の過程

現在「風姿花伝」の名で知られる書の成立過程は、実に複雑である。表章の詳細な伝本研究の成果を踏まえながら、簡単に振り返ろう。²⁾ 全体は、第一篇から第七篇までの計七篇で一つの芸道論と考えられるが、現存の諸本は、第一篇―第五篇のまとまり（五巻本という）、第六篇、第七篇の三つに分かれて相伝されている。各篇の題名を列挙すると、第一「年来稽古条々」、第二「物学条々」、第三「問答条々」、第四「神儀」、第五「奥義」、第六「花修」、第七「別紙口伝」(以下「別紙」と表記)である。³⁾

次に確認すべきは、著作全体の題である。実は「風姿花伝」と題する現存本は、第一篇―第五篇の一連のみであり、第六篇と第七篇の題は「花伝」である。このことから、もともとの著作名は「花伝」だったが、その後世阿弥が増補・改訂を加え、第一篇―第五篇をまとめ、「風姿花伝」に改名したと考えられている。⁴⁾ つまり、元々「花伝」の名で成立した七篇があり、それらの巻序を整え、増補・改訂を加え、第一篇―第五篇を「風姿花伝」の名でまとめあげたのである。したがって、「風姿花伝」と言う場合、厳密には第六篇、第七篇を含まない。

こうした事情からまず問題となるのは、「花伝」から「風姿花伝」への改訂が、いつ行われたのかということである。第七篇の第二次相伝本（元次本）⁵⁾の題が「花伝」だから、題の改訂は少なくとも、その奥書の応永二十五年六月以後である。一方、後に成立した伝書『花鏡』の本文中に、「風姿花伝」という書名が見られるから、『花鏡』奥書の応永三十一年六月以前には、すでに題の改訂がなされていたと推定される。⁶⁾ なお、本論では、第一篇から第七篇の一連を指す場合は、『花伝』の語を使用したい。

さて、『花伝』を研究する際、さらに注意すべきことは、巻序が必ずしも成立順ではないということである。第三篇に応永七年（一四〇〇）の奥書があることから、第一篇―第三篇が最初に成立したことは確実視されている。しかし、第四篇、第五篇、第六篇、第七篇（四郎本）に関しては、正確な成立年代が分かっていない。これについては、表の問題提起以来、現在に至るまで精緻な文献学的考証がなされ、さまざまな説が提出されている。⁷⁾ 表は、第一篇―第三篇がまず「初期花伝」として成立し、その後現在の第七篇にあたる「別紙」が執筆されたのではないかと考えている。⁸⁾ また、「別紙」は成立当初、「初期花伝」の秘伝という位置にあり、『花伝』が七篇に編成された際、最重要という意味で最後に位置付けられたのではないかと表は述べてい

る。この考えはきわめて説得的で、本論も同説に従い、第一篇―第三篇と第七篇との連関を視野に入れて論じていく。

さらに、なおも注意せねばならないのは、現存本の第一篇―第三篇の中にも、後年の増補・改訂箇所が、多数指摘されていることである。そのすべてをここに挙げることは控えるが、表の言を借りれば、『華伝』第三までの原形は、現存五巻本に見られる本文から約三分の一を減じたもの⁽¹⁰⁾だという（先に「初期花伝」と称した第一篇―第三篇は、この後年の増補・改訂分を差し引いた原形のこと）。

以上のように、『花伝』（ないしは『風姿花伝』）といつても、その成立過程はきわめて複雑なのである。この中で、ひとさわ禅の色彩を帯びて注目されるのが、後掲する『風姿花伝』第三篇第九問答の末尾に付された偈⁽¹¹⁾である。この部分は、表により後年増補との指摘がある。表は、『花伝』の増補・改訂をより具体的に検討するにあたり、かねてから増補の可能性を指摘していた箇所⁽¹²⁾に禅林用語の「公案」（伝本の文字づかいは「こうあん」と仮名書き⁽¹³⁾）が多く現れること⁽¹⁴⁾に注目した。氏は、「世阿弥が「公案」を自己の語彙に加えたのは、その語が一つも使用されていない奥義篇（の最初の形）の成立後、第六花修や第七別紙口伝の自筆本を書く以前、具体的には応永十年代中頃からではなからうか」と推測し、「そのころから禅に親しみはじめ、聞き覚

えた禅林用語を自己の語彙として使い出したのであろう」と考えている⁽¹⁵⁾。

つまり表は、世阿弥が禅に親しみ始めたのは、「応永十年代中頃」と考えている。その理由についてふれたい。先にも述べたが、第六篇の成立年代は不明である。しかし、表は、同篇の内容が、『花伝』第一篇―第三篇よりも、『花鏡』に近いことを指摘した。『花鏡』は、世阿弥四十歳以後の論とされている⁽¹⁶⁾。その『花鏡』の内容に近いということは、第六篇が四十歳前後（つまり応永十年前後）に書かれたものと考えうる。そこから第六篇を「恐らくは応永十年代になつてからの著述」と推測したのである⁽¹⁷⁾。次に、第七篇自筆本（四郎本）の成立年代について。これも正確な年代は分からない。しかし表は、第七篇元次本の奥書に、「先年」四郎へ相伝したとあることに注目した。「先年」は、「十年以上前とは受けとりにくい語感である」。すると、四郎本は元次本奥書の「応永廿五年六月」を十年ほどさかのぼった「応永十年代後半」以後の成立か、と推定できるわけである⁽¹⁸⁾。

いずれにせよ、「応永十年代中頃」に世阿弥が禅と接点をもったという表の推定は興味深い。なぜなら、他の研究と突き合わせてみても、この年代推定はおおよそ妥当なものとなつているからである。

世阿弥と禅との研究は、冒頭に述べた香西の一連のものが代表的である。香西は、世阿弥の出家時期を応永二十九年（一四三二）以前、すなわち世阿弥六十歳以前と推定しており、その後の研究の多くはこの説に従う。これは、醍醐寺三宝院の満濟の「満濟准后日記」応永二十九年四月十八日条に、世阿弥を「入道」と記していることに由来する。香西は、金春氏信（禅竹）宛ての世阿弥の書状にある「ふかん寺」が、大和補巖寺であることを明らかにし、世阿弥とその妻寿椿の名が記された過去帳を表とともに同寺から発見した²⁰。

しかし、禅との接点ということならば、必ずしも出家を想定しなくてもよからう。たとえば森末義彰は、出家以前の時期に世阿弥が岐陽方秀（臨濟宗東福寺の僧）の座談についてに加わっていたことを明らかにしている²¹。この点を深く掘り下げた落合博志は、世阿弥の日ごろの活動地・居住地が京都であったことを想定している²²。だとすれば、確かに大和補巖寺との接点よりも、東福寺ないしは岐陽との接点を考える方が自然である。また、先の表の増補・改訂説と組み合わせ、世阿弥出家以前（応永十年代後半―応永二十五年頃）に、『花伝』の語彙の増補・改訂が成されていたとしたら、補巖寺だけでなく東福寺との接点は視野に入れねばなるまい。また、近年では天野文雄が、禅林で「事」をジ

と読む慣習に着目し、「一切の事（ジ）」という読み方が伝書に現れた時期を推定した。そして、世阿弥が禅の影響を受け始めたのは応永二十年（一四一三年）前後と指摘している²³。

以上より、応永二十九年（一四三二）以前に世阿弥は大和補巖寺へ出家しているが、禅の要素が芸道論に具体的に姿を見せ始めるのは、およそ応永十年代後半―応永二十五年頃、すなわち『風姿花伝』として増補・改訂を行った時期のことと考えるのが妥当であろう。これら諸説を踏まえると、『風姿花伝』第三篇第九問答の偈は、世阿弥の「禅的教養」の例としては、比較的早い時期のものといえる。では世阿弥は、どのような文脈で偈をひいているのか。また、偈から何を読み取れるのか。次節以後で、これらの点を具体的に検討し、禅と触れ合い始めた頃の世阿弥の「禅的教養」の内実に踏み込みたい。

三 「花は心、種は態」の問題

偈に見える思想を世阿弥の文脈から検討するために、『風姿花伝』第三篇第九問答を、偈の少し前から引用する²⁴。

……たゞ、まことの花は、咲く道理も散る道理も、心のまゝなるべし。されば久しかるべし。此理を知らむ

事、いかゞすべき。若、別紙の口伝にあるべきか。

たゞ、わづらはしくは心得まじきなり。先、七歳よりこのかた、年来稽古の条々、物まねの品々を、能々心中にあて、分ち覚えて、能を尽くし、工夫を極めて後、この花の失せぬ所をば知るべし。この物数を極むる心、則花の種なるべし。されば、花を知らんと思はゞ、先種を知るべし。花は心、種は態なるべし。

古人云、

心地含諸種 普雨悉皆萌

頓悟花情已 菩提果自成

段落部分の「たゞ、わづらはしくは……」から解釈を始めた。「わづらはしくは心得まじき」は、『大系』の校注者である表の頭注によれば「理屈つぼくせんさくすべきでない」の意である。何をせんさくすべきでないのかといえ、ば、「此理」である。表の頭注では「此理」の指すものを「まことの花の道理」とされている。これは具体的には直前の、咲くも散るも心のままになるという道理と解せるだろう。では、このように心のままに「花」を操りうる道理とは、いったいどのようなものか。これについては、「若別紙の口伝にあるべきか」とあるから、第七篇「別紙」を読む必要がある。そこで、以下に第七篇の当該箇所を引用する。

タゞ、花ハ、見ル人ノ心ニメヅラシキガ花ナリ。シカレバ、花伝ノ花ノ段ニ、「物数ヲ極メテ、工夫ヲ尽クシテ後、花ノ失セヌ所ヲバ知ルベシ」トアルハ、コノ口伝也。サレバ、花トテ別ニハナキモノナリ。物数ヲ尽クシテ、工夫ヲ得テ、メヅラシキ感ヲ心得ルガ花ナリ。「花ハ心、種ハ態」ト書ケルモ、コレナリ。

これは『花伝』第七篇第一条にあたる部分である。「花伝ノ花ノ段」とあるのが、先に挙げた第三篇第九問答のことである。第三篇では「能を尽くし、工夫を極めて後、この花の失せぬ所をば知るべし」となっていた部分が、ここでは「物数ヲ極メテ、工夫ヲ尽クシテ後、花ノ失セヌ所ヲバ知ルベシ」になっている。したがって、この場合は、先に挙げた第三篇の引用部にみえる「能」と第七篇の引用部にみえる「物数」とが、比較的近い意味の語として使われていると考える良からう。

さて第七篇で、「花ノ段」の引用に入る前に、「タゞ、花ハ、見ル人ノ心ニメヅラシキガ花ナリ」とある。これは「花」の具体的な指摘だ。この指摘から、見手に「メヅラシキ」という感情を起こすのが「花」なのだと思われる。つまり、「花」を咲かせるには、見手の心に合わせて「メヅラシキ」を起こさせねばならない。第三篇で「咲くも散るも心のまま」を目指すよう求められていた背後には、こう

した事情がある。すると、「まことの花の道理」とは、為手が、見手の心に合わせて自在に「メヅラシキ」をもよおさせること（つまり「咲くも散るも心のまま」といえる）。

これら第七篇の指摘を踏まえ、第三篇の解釈に戻ろう。「まことの花の道理」は、どうすれば知ることができるか。引用三行目からの文によれば、それは、あれこれと理屈でせんさくするのではなく、「年来稽古条々」(第一篇)・「物学条々」(第二篇)をよくよく心に刻みつけ、物数の稽古を極め尽くして、それをいかす工夫もやりつくした後に知ることができるとある。そして、これこそ花の失せぬ所、つまり「まことの花」を知ることなのだ³⁰と続く。すると、第七篇にある「メヅラシキ感ヲ心得ル」の「心得ル」の言わんとすることも、単に理屈でせんさくして理解することではなく、体得することと捉えねばなるまい。

さて、解釈が難しいのは、次の「この物数を極むる心、則花の種なるべし」である。ここを読む限りでは、心は(花の)種とされている。だから、「花を知らんと思はゞ、先種を知るべし」と続く。ところがその直後、「花は心、種は態」と語られている。先で《心は種》とされながら、後で《花は心》と表現されているのである。

この部分、『大系』の表の頭注では、「花は心の工夫によつて咲き、その種となるのはもろもろの態である」とさ

れ、「態は音曲・舞・はたらき・物まねなどの演技全般」とある。つまり、花を咲かせるのは心的要素、種は技術的要素(態)、と捉えていることになる。これに対し、別の捉え方で論じているのは、吉村均である。吉村は、能勢朝次の、種である「態」によつて「花」を開かせるには心による工夫が必要、という解釈以来、この注釈に従う場合が多いと指摘した上で、この能勢の解釈に疑問を投げかけた。吉村は、「能」を演技の技術的側面、「工夫」を演技の心的側面ととらえ、この二要素を極めることで得た芸を「物数」と理解した。そして、「物数」は「花の種」とされているから、「種は態」というときの「態」は、単に技術のみならず、「能」(技術的側面)と「工夫」(心的側面)の両要素により獲得された「物数」としての「態」の意だとする。さらに、「花は心」については、第七篇「別紙」や「音曲口伝」を参照して「めづらしき感」の「感」という語の重要性を論証し、「演者と観客の「心」が感応した状態」が「花は心」の「心」である、とした。一見、解釈としては通るように思われるが、疑問がないわけではない。まず「能」をこれほど固定的に捉えてよいのか、という点³¹がやや気にかかる。なにより、最も疑問が残るのは、「物数」を「花の種」と解釈している点だ。第三篇の当該箇所をよく見ると、「物数」を極めようとする「心」が「種」な

であつて、「物数」が「種」ということにはなつていない。

問題をややこしくしているのは、「物数を極むる心」を解釈する際、「物数」に焦点を当てるか、「心」に焦点を当てるか、という点である。もし、「物数」に焦点を当てれば、「心は種」は「物数は種」となつて、「物数」と「態」とは用例を分析する限り、確かに近い表現だから、結局「種は態」となるのも納得できる。しかし、「心」に焦点を当てた場合（そして文脈を厳密にとればこうなるはずで）、《心は種》は「物数を極めようとする心が花の種になる」と解釈されるはずだから、続く「花は心、種は態」との整合性がうまくとれなくなつてしまふ。

世阿弥の文を厳密に読解しようとする、しばしばこうした不整合が起こる。そこで、第七篇に「花ハ心、種ハ態」ト書ケルモ、コレナリ」とあつたのを思い出し、こちら側から文意を解釈してみたい。ここには、「別紙」執筆時点での世阿弥自身の解釈が記されているといえる。第七篇の重要部分を再掲する。³⁵⁾

物数ヲ尽クシテ、工夫ヲ得テ、メヅラシキ感ヲ心得ルガ花ナリ。「花ハ心、種ハ態」ト書ケルモ、コレナリ。「メヅラシキ感ヲ心得ル」とは、引用部分の直前にある「タゞ、花ハ、見ル人ノ心ニメヅラシキガ花ナリ」を受けての文言である。ここで「見ル人ノ心ニ」という部分に着

目したい。よく読むと、「メヅラシキ感」はあくまで、見手に「メヅラシキ」をどう感じさせるか、という視点で書かれていることがわかる。ここで、見手の心にもよおされる「メヅラシキ」こそが「花」なのだ、という第七篇の文脈を思い返そう。すると、この「花ハ心」は「花とは、見手（が「メヅラシキ」と感じる）の心」という解釈が入り込んでくるように思う。

ここに、第三篇における「花は心」の文脈と、第七篇における「花ハ心」の文脈との隔たりがみてとられる。第三篇では「能を尽くし、工夫を極めて後」となつていた箇所³⁶⁾に、第七篇で「メヅラシキ感ヲ心得ルガ」が加わることで、視点に大きな変化が起こる。つまり、それまで為手の稽古³⁷⁾に注がれていた視点が、ここで一気に見手へとズラされるわけである。

この隔たりを意識すると、第三篇の文脈だけで「花は心、種は態」を理解することの苦しさが見えてくる。というのも、第三篇の文脈は、あくまで「物数」を極めようとする為手の心に重心があり、見手は表立って意識されてないからである。したがつて、第三篇の文脈を素直に追つてみたところで、「物数」を極めようとする為手の心が種であることは理解されても、「花は心」の「心」の真意には到達しえない。「花は心」と世阿弥が言つたとき、究極的に意

識されていたものは、見手の「心」のはずだからである³⁷⁾。以上から考えたいのは、第三篇の文脈にあるような、為手が「物数」を極めようとする心が、どのようにして「花は心」「花ハ心」の「心」へと通じうるのか、ということである。為手の「心」が、見手の「心」へとズレていく間にある世阿弥の論理は、いかなるものであろうか。

四 「メヅラシキ」の論理

第七篇では、「物数ヲ尽クシテ、工夫ヲ得テ、メヅラシキ感ヲ心得ルガ花」とされ、その直後に「花ハ心」とあった。ここで、「メヅラシキ」という語をとりあげたい³⁸⁾。その用例数を、第一篇、第二篇、第三篇、第七篇で数え上げてみると、第一篇で三例、第二篇で〇例、第三篇で二例なのに対し、第七篇では三四例と圧倒的な数にのぼる。さらに注目したいのは、第七篇第一条で宣言される「花ト、面白キト、メヅラシキト、コレ三ツハ同じ心ナリ」という文言だ。第七篇では、「メヅラシキ」が「花」や「面白キ」と同列に語られている。

ところが、第一篇、第三篇の用例を見ると、五例のうち四例は批判的文脈のなかで出現する。たとえば、第一篇の「二十四・五」の段では、立合勝負で若い為手が勝てたと

しても、それは所詮「見る人の一旦の心のめづらしき花」に過ぎず、それを「まことの花」と思い違えるなどという忠告がなされている。他の例についても、同様の趣旨で、「一旦めづらしき花」³⁹⁾、「めづらしき花」などと用いられている。五例中、唯一肯定的評価で使われているのは、第三篇第三問答の「本説正しく、めづらしきが、幽玄にて、面白き所あらんを、よき能とは申すべし」⁴⁰⁾である。しかし、この箇所は、表により第六篇成立以後の増補箇所と指摘されており、第三篇執筆当初の記述ではないと考えられる⁴¹⁾。以上より、第一篇から第三篇の「めづらしき」は、「まことの花」と対比されて一時性が強調され、積極的な評価が与えられてないといえる。ところが、第七篇では、一転して評価が高まっている。

前節の議論で、第三篇の「花は心」前の文脈と第七篇の「花ハ心」前の文脈との間には、「心」の内実において、為手から見手へのズレがあることを確認した。そこへ深く関わるのが「メヅラシキ」である。以下で、第七篇における「メヅラシキ」の特質を用例から検討し、「花ハ心」の「心」のあり方が、為手から見手へとズラされていく論理を追究したい。

まず、世阿弥が第七篇において「メヅラシキ」と使うとき、根本的にイメージされているのは、万木千草、四季折

節に咲く花のあり方である。草木としての花が見る者の心を捉える理由は、「時ヲ得テメヅラシキユエニ」と説明される。⁽⁴⁾これをより具体的に言い換えたものが、「散ルユエニヨリテ、咲ク頃アレバメヅラシキナリ」である。⁽⁵⁾四季に合わせて散ってまた咲くという、停滞のなさに、草木としての花の魅力があると世阿弥は捉えた。そして「タダ、花ハ、見ル人ノ心ニメヅラシキガ花ナリ」⁽⁷⁾とされ、草木としての花と見る者との関係が芸道論につなげられていく。

ここで考慮したいのは、見手に対する為手のあり方である。「メヅラシキ」と感じるのは見手だが、そうした芸をするのは為手である。だから、『花伝』に「見ル人ノ心ニメヅラシキガ花」とあることの裏には、当然、見手が「メヅラシキ」と感じる芸を、為手はせねばならない、という含意があるはずだ。⁽⁸⁾つまり、「見ル人ノ心ニメヅラシキガ花」という言葉には、見手の感動のからくりだけでなく、為手の芸の心構えも示されている。したがって、「メヅラシキ」を語るときは、為手が見手にそれを起こすという視点が不可欠になる。では、為手が、見手に「メヅラシキ」を起こす芸をするためには、どうしたらよいか。それは、「花伝ニ出ダス所ノ条々ヲ、コトゴトク稽古」して、演じる時によりふさわしい「物数」を取り出すのがよいとされている。つまり「習イ覚エツル品々ヲ極メヌレバ、時折節

ノ当世ヲ心得テ、時ノ人ノ好ミノ品ニヨリテ、ソノ風体ヲ取り出ダス」ことができるのだ。稽古によりあらゆる風体を極めると、それを一通り演じきるまでには相当な時間を要する。そのため、次に同じ芸を演じるころ、見手には「メヅラシカルベシ」と世阿弥は考えた。⁽⁹⁾こうして、『花伝』の稽古で身に付けた「物数」を、見手の好みに合わせて取り出すという仕方を、世阿弥は「時ノ花ノ咲クヲ見ンガゴトシ」と表現する。「時ノ花」の「時」(四季)は、「時折節ノ当世」(その時代の流行)や「時ノ人ノ好ミ」(人々の好み)を喻えたものだろう。要するに、「メヅラシキ」は、見手の好みや望みを「心得テ」、それに応じた芸をすることで生じるといえる。

ところが世阿弥は、見手の「思イノ外」^{ほか}の芸が「メヅラシキ」を生むともいう。その最たる例が「巖二花」である。これは、第二篇「鬼ノ段」に書かれた公案形式の文言だ。⁽¹⁰⁾実は、第七篇にこの公案の答えが書かれている。鬼ばかりを演じる為手の芸は、見手に「メヅラシキ」を感じさせない。しかし、幽玄を極めた役者だと思われている為手が、「思イノ外」に恐ろしい鬼を演じると、見手は「メヅラシキ」を感じる。これが「巖二花」の主旨である。明らかに「思イノ外」を意識した「メヅラシキ」であろう。この種の「メヅラシキ」は、やがて「メヅラシキ理」という道理

へ発展し、たとえば「人ニ油断ヲサセテ勝ツコトヲ得ルハ、メヅラシキ理ノ大用」と述べられる^⑤。

すると、世阿弥が第七篇で語る「メヅラシキ」には、見手の好みや望みに合わせることもよおされるものと、見手の「思イノ外」を突くことでもよおされるもの、との二つがあるといえる。ここで疑問がある。同じ「メヅラシキ」という概念の中で、この二者はどう両立するのだろうか。素直に考えれば、見手の望みに合わせて演じることは、見手の「思イ」に適用することである。したがって、「思イノ外」にはならない。反対に、見手の「思イノ外」を突く芸は、見手の予想（或いは期待）を裏切ることにつながる。その意味では見手の望みに反した芸をすることに思える。この矛盾は、どう解決されるか。世阿弥の主張を、もう少し丁寧に見たい。

「思イノ外」の芸が「メヅラシキ」を生むのは、見手が「思イ慣レ」（または「心慣ライ」）しているときである。「思イ慣レ」とは、為手の芸がいつも同じ調子で停滞してしまっていて、見手がその芸に見慣れてしまった状態をいう^⑥。ということとは、「思イ慣レ」した見手は、停滞からの脱出を求め、新鮮な芸を欲しているとも言える。このとき、「思イノ外」の芸を、為手が演じることは、見手の望みに応じた芸をすることと矛盾しない。つまり、「思イ慣レ」

に陥りつつある見手に、「思イノ外」の芸をすることで、「メヅラシキ」が生まれるのである。世阿弥にとつて、こうした芸のあり方の最高の模範が、草木としての花だった。人が季節を意識するときには、既に花は咲いている。人はそこに停滞を感じず、花を「メヅラシキ」ものとして愛でる。季節が自覚される前に、既にそこに咲いているという花の在り方こそ、世阿弥のいう「メヅラシキ」の原型ではないか。これを芸道論へと移してみよう。すると、こう考えられる。見手が望みを自覚する前に、為手は見手の望みうるものを演じれば、「メヅラシキ」が生じる。見手が自覚的に何かを望むのは既に「思イ慣レ」である。そうなる前の「時」を得て「思イノ外」を突くことが肝心なのだ。為手は、こうした見手の「思イ」の変容を、見手に先行して捉えねばならない。花が「時ヲ得テ」咲くという記述の裏には、こうした含みがあると考えられる。

さて、ここで究極的な課題が残された。それは、芸をするにあたり、為手はどのように見手の「思イ」の変容を察知し、「時」を得ればよいかということだ。「時ノ人ノ好ミ」を捉えるにせよ、見手の「思イノ外」を突くにせよ、「メヅラシキ」を生むには、見手の心をとらえることが最大の課題である。しかし世阿弥は第七篇の中で、このことを解決していないように思う。同篇で語られているのは、

せいぜい、人の好みにより芸ができるよう稽古を積み、「一年中ノ花ノ種ヲ持」て、ということぐらいである。すなわち、第七篇執筆時点の世阿弥は、為手が見手の心を捉えるところの論理として、こうした稽古論以上の結論を持つていなかったと考えられる。

五 「花情」をどう読むか

しかし、世阿弥は見手の心を捉えることを放棄したわけではなかった。そこへ関係すると思われるのが、第三篇第九問答末尾に付された「古人云」の偈だ。この古人とは、達磨から数えること六代目の禅僧慧能(六三八―七一三)である。この箇所は、先にも述べたとおり、表が後年増補と指摘している⁵⁵。では、世阿弥がここへ偈を増補したのは、どういう意図からか。本節では、これまでの議論を踏まえ、偈の解釈に入りたい。再掲しよう⁵⁶。

古人云、

心地含諸種

普雨悉皆萌

頓悟花情已

菩提果自成

表はここを難読箇所とし、「しんちにもろもろのたねをふくみ あまねきあめにことごとくみなぎさす とみにはなのこころをさとっておはれば ぼだいのくわおのづからな

る」と振り仮名を付けている。ここで検討すべきは、伝本諸本間の振り仮名や訓読点の校異であろう。ところが、『対観』を参照する限りでは、金春本系、吉田本系、観世本系、四卷本系、各々で振り仮名や訓読点がまったく異なっている⁵⁵のである。このことから、現存しない世阿弥自筆本において、そもそもここに振り仮名や訓読点の施されていないかつた可能性も大いにありうるだろう。いずれにしても、諸本間の校異から世阿弥の意図を探るのは、現状きわめて困難と言わざるをえない。こうした手立てのとれない以上、文脈を手掛かりとして意を得るのは、考えうるなかでは最も妥当な手段だろう。そこで続いて、表の現代語訳を示す⁵⁶。

人の心には仏性という種が含まれている。

それがあまねく降る雨にも比すべき仏法の恵みを受け
て芽を出し、

やがて花を開く。そうした道理を理解しさえすれば、
悟りという果実が自然に生じるだろう。

表の訳は、偈そのものの解釈であり、必ずしも世阿弥の文脈は理解できない。世阿弥の意図を知るためには、世阿弥の文脈から改めてこの偈を解釈する必要があるろう。

まず、「心地含諸種」。「種」という語は、為手が「物数」を極めようとする心、およびそれによって体得された

「態」の意を含んでいた。表はここを「(あらかじめ)人の心に仏性という種が含まれている」と解しているが、世阿弥の文脈を踏まえると「為手の心に、物数を極めようとする心(態)の体得への意志を含み」ほどの意味に解される。

続いて「普雨悉皆萌」。ここには、世阿弥の文脈に登場していない「雨」という語がある。表は禪の文脈で「仏法の恵み」と解しているが、これを世阿弥の論に当てはめると何になるだろうか。「皆萌」とは種が芽吹くことである。では種を芽吹かせるものは何かと考える。それは、師の教え、或いは、師の教えに基づき稽古を積むことであろう。ところが、第九問答に、師の教えということは直接的に書かれてない。しかし、そもそも『花伝』自体が世阿弥の教えの書であると考えれば、「雨」を『花伝』の教えと捉えるのは自然だろう。そこで、二文目は「雨に比すべき仏法の恵みを受けて芽が出る」という表の解釈に対し、世阿弥の文脈では『花伝』にあるすべての教えに基づき稽古を積むことで芽が出る」と解ける。

次に、「頓悟」花情「已」。ここが偈全体の解釈の鍵となる。この句は、続く「菩提果自成」と繋がっているため、一連で解釈したい。まず、世阿弥の重要語「花」がある。この「花情」をどう理解すべきであろうか。一般には、「花」の「情」と読み、「花の本質」(つまり、「まことの花」の道理)と

いった意味に解されている。実際、表の訳出も、この解釈の線になっている。しかし、この偈の直前の一文が「花は心、種は態なるべし」であったことを思い起こそう。偈がこの一文の延長で出現することを勘案すると、世阿弥の文脈は「花の情」ではなく、「花は情」と理解するべきではないか。こう解釈した場合、「花は情(心)と頓悟し終えらる」と、そのとき菩提果(世阿弥の文脈では「まことの花」)が「のずから生じる」となり、これ以前の文脈との齟齬がないように思える。このように世阿弥の文脈から偈を解釈すると、「花情」と「花は心」とが響き合い、そこに彼の意図が見えてくる。つまり、頓悟すべきは、見手が「メヅラシキ」と感じる心を、為手はどうすれば捉えられるのか、という課題なのだ。

さて、これまでの議論をまとめておこう。まず私は、第三篇及び第七篇の「花は心」の文脈から「心」の内実を分析し、世阿弥の思想的課題をはつきりさせた。その課題とは、為手から見手へと通じていく「心」の論理の問題であった。第七篇執筆時点の世阿弥は、まだ物数を極めて稽古を積み「一年中ノ花ノ種ヲ持」つこと以上の論理を示していない。しかし、増補された慧能の偈を世阿弥の文脈から読み込むと、この課題が、禪語のヴェールに包まれて密かに表明されていたことに気付く。「花は情」と頓悟する

こと、これが為手の心を見手の心へとつなげる手立てなのであった。しかし、ここでもまだ「頓悟」へ至る論理は依然としてみえていない。否、むしろ、「頓悟」へ至るための思索が、後年の世阿弥の課題となっていくとみるべきであろう。

六 おわりに

世阿弥の文脈を丁寧に踏まえて慧能の偈を読み込むことで、本来の世阿弥の意図を掘り出すことができた。この偈は、単に世阿弥の「禪的教養」の表れではなく、世阿弥なりの思索の表れでもある。おそらく偈の増補は、世阿弥が禪と接点を持ち始めたころに行われたと考えられる。後年、より濃厚に禪の影響を受けることで、見手の心を捉える論理はどう深められたのだろうか。これは、また機会を改めて論じたい。

さて、最後に本論で残された課題を簡単にまとめておきたい。まず慧能の偈の典故について。この点は、天野文雄による検討が進められ、『六祖壇経』⁶⁸徳異本、乃至は宗宝本であろうという見通しが示されている。そこで今後は、この偈と世阿弥との接点をできる限り突きとめた上で、『六祖壇経』の文脈と世阿弥の文脈との質差に目を向ける

必要であろう。その際、本論で検討した増補説を勘案すると、岐陽方秀との接点は特に注目される。

いずれにせよ、世阿弥の「禪的教養」を問題とする場合に単純に《禪に傾倒した世阿弥》像ですべてを片付けるのは安易である。肝心なのは、禪語に埋まって見えにくくなっている世阿弥自身の思想の内実を検討することだ。こうした観点からの研究が、世阿弥の「禪的教養」の、「的」の意味を重んじた思想研究となるであろう。

注

- (1) 香西精『世阿彌新考』（わんや書房、一九六二）。
- (2) 岩波講座『能・狂言Ⅱ 能楽の伝書と芸論』（表章・竹本幹夫、岩波書店、一九八八）。以下、同書は『能・狂言Ⅱ』と表記。
- (3) 「奥義」篇については、本文に第五という巻序がないため、本来は第五と付すべきではないが、本論では便宜上こう表現したい。
- (4) これは、日本思想大系『世阿弥・禅竹』（表章校注、岩波書店、一九七四）の補注二十において、表が示した説である。同書は以下『大系』と表記。
- (5) 第七篇は、二度相伝されている。一度目は世阿弥の弟四郎へ、二度目は元次（おそらく世阿弥の息子元雅の幼

名)へ、である。四郎本は世阿弥自筆だが焼損が激しい。なお『大系』所収の第七篇本文は、元次本の原形復元に努めたものである。

(6) 『能・狂言Ⅱ』二八一—三〇頁。

(7) たとえば、重田みち「花伝」成立の初期の経緯と世阿弥の「花」(『能研究と評論』二二、月曜会、一九九六)、尾本頼彦『世阿弥の能芸論——「花の論」の展開』(和泉書院、二〇一〇)など。

(8) つまり、第一篇—第三篇までで、「花伝」は一応完結していたと考えられている。表章「花伝」から【風姿花伝】への増補・改訂(『語文』三八、大阪大学国語国文学会、一九八一)。

(9) その根拠は、主に二点ある。一つ目は、正長元年(一四二八)成立の『拾玉得花』第四条に「当道も、花伝、年来稽古より物覚・問答・別紙……」とあり、世阿弥が第一篇—第三篇と「別紙」を「花伝」本体と認識していたと思えること。二つ目は、第一篇—第三篇と「別紙」とが、内容的に連続していること。詳しくは、前掲『能・狂言Ⅱ』三二頁参照。

(10) 表前掲論文参照。なお、増補箇所を検討については、前掲『能・狂言Ⅱ』も参照のこと。

(11) 表前掲論文、および注(53)参照。

(12) 『大系』補注十一参照。「又云」という世阿弥の語法が、

追加記事の頭にある事が多いという指摘である。

(13) 伊藤正義編『花傳諸本対観』(和泉書院、二〇〇八、二六頁など)。以下、同書は『対観』と表記。

(14) 「公案」が仮名書きであることや、「公案して」などサ変動詞化した例も見られることから、表は、世阿弥が「公案」の語を「耳で聞いて知っていたものの漢字を知らず誤解していたのではないかとしている。表前掲論文参照。

(15) 表前掲論文参照。

(16) 『花鏡』奥書には「此花鏡一卷、世、私に、四十有余より老後至まで、時々、浮うき所ところ、芸得、題目六ヶ条、事書十二ヶ条、連続為書、芸跡残所也」とある(『大系』、一〇九頁)。ここから、世阿弥が四十歳以後の所説をまとめたものであることが分かる。ただし、表は世阿弥の誕生年について貞治三年(一三六四)説を採用しているため、世阿弥四十歳の年は応永十年(一四〇三)となる。したがって『能・狂言Ⅱ』において表は「応永十年頃(世阿弥四十歳頃)以後の約二十年間の世阿弥の所説の集積が『花鏡』である」と書いている(『能・狂言Ⅱ』、七八頁)。

(17) 『能・狂言Ⅱ』、五九頁。

(18) 同、六〇頁。

(19) 「ふかん寺二代——竹窓智嚴のこと」(香西前掲書、所収)。

(20) こうした一連の研究に対し、大友泰司は、観阿弥の没

した至徳元年（世阿弥二十二歳）に世阿弥が出家したという説を提唱している（『世阿弥と禅』、翰林書房、二〇〇七）。この説は、必ずしも多くの賛同を得ているとは言えないが、吉田道興は、大友説も「非常に説得力がある」と評価し、世阿弥の著作には「少なくとも観阿弥没後に補巖寺において「参禅」を始め、やがて「受戒（大乘菩薩戒）」し、「参学」して思索を深め、次第にそれを能の稽古に反映させていった経過」が示されているとする。また、「還暦までは、剃髪僧形ではなかったが、子息元雅が後継者に決定し、表面的な隠退と同時に剃髪僧形を伴う「入道」となったのではなからうか」とも推測している（『日本文化と禅僧たち——「禅文化」の成立と展開』、『アジア遊学』一四二、勉誠出版、二〇一一）。

(21) 森末義彰「桃源瑞仙の『史記抄』にみえる世阿弥」（『中世芸能史論考』所収、東京堂出版、一九七一、三二一—三二二頁）。

(22) 落合博志「禅的環境——東福寺その他」（『国文学解釈と教材の研究』三五、学灯社、一九九〇）。

(23) 天野文雄「『一切の事（コト）』と『一切の事（ジ）』——世阿弥と禅の出会い、『問答条々』、『花修』、『別紙口伝』の改訂など」（『神戸女子大学古典芸能研究センター紀要』四、神戸女子大学古典芸能研究センター、二〇一一）

(24) 『大系』、三六一—三七頁。なお、本論中の引用に際して

は読み易さを考慮し、振り仮名などを適宜改めた。また、引用中の下線は、すべて上野による。

(25) 同、五六頁

(26) 注(5)に触れたように、『大系』中の『風姿花伝』第七篇の本文は元次本である。四郎本では「物かすを・きわめ・くふうを・つくして・のち・花の・うせぬところをハ・しるべし」となっている（『対観』、一一五頁）。このことから、おそらく応永十年代後半に書かれた本文は、「能を」ではなく「物数を」であったことが分かる。この点について、表は「恐らくは別紙口伝の形が原形で、奥義の形を経て五巻本の形に改訂されたものであろう」と指摘している（表前掲論文参照）。第五篇「奥義」にも、「然ば、花伝の花の段に、「物数を尽くし、工夫を極めて後、花の失せぬ所をば知るべし」と言へり」とある（『大系』、四四頁）。

(27) このことは『花伝』に出現するすべての「能」の語が「物数」に置き換える（またはその逆）ということでは当然でない。『花伝』全体で「能」の用例数は一三六例、「物数」の用例数は二〇例であった。その内訳を巻序順に能／物数で示すと、第一篇十八／三、第二篇七／〇、第三篇三八／四、第四篇〇／〇、第五篇七／五、第六篇五十／〇、第七篇十六／八であった。世阿弥が「能」という語を使う場合、芸道、演劇、作品などを指すことが多い。一見して

第六篇に「能」の用例が集中している原因の一つは、同篇の内容の主眼のひとつが能作についてで、演劇や作品を指す用例が集中するからである。それに対して「物数」は、『大系』頭注でしばしば示されるように、「物まねの数々」(『大系』、一五頁)や「物まねのレパートリー」(同、四二頁)といった物まねの技術を指す意味合いが強い。これが派生すると、「勝負ノ物数久シケレバ……」(同、六三頁)のように「演じる曲数」を指す用例につながる。基本的な語義としては、物まねの技術を中心に理解されるべきであろう。

(28) 四郎本では「たゝ・はなハ・見る・人の・こゝろの・めつらしきが・はななり・」となつてゐる(『対観』、一一四頁)。

(29) これを世阿弥は「……メツラシキ感ヲ心得ルガ花ナリ」と表現している(『大系』、五六頁)。

(30) ここには、後年の「安位」や「有主風」といった発想の萌芽が見られないか。

(31) 吉村均「世阿弥能芸論における「心」と「態」」(『倫理学年報』三八、日本倫理学会編、一九八九)。

(32) たとえば、「返々、此比天下の許されを得ずば、能を極めたりとは思ふべからず」(『大系』、一八頁)や「能は下がらねども、力なく、やうやう年闌けゆけば、身の花もよそ目の花も失するなり」(同)という場合の能を技術的

側面だけに限定して解釈するのは難しいように思う。

(33) 『花伝』の中に、「態」の用例は十一例ある。表は『大系』頭注で「態」を「はたらき・音曲・舞などの技術」としている(『大系』、一六頁)。この頭注は的確で、「態」は姿、しぐさ、物まねといった身体的な所作や技術に関する事柄に用いられており、これには物まねの技術も含まれる。たとえば、第二篇の「卑しげなる態」や「風情にも成りつべき態」のように、「物数」に近い用例も見られる。「物数」と「態」の意味の差を指摘すると、「物数」が物まねの技術について用いられる(注(27)参照)のに対し、「態」はより広く身体的技術一般に用いられる。

(34) 四郎本でも、「ものかずをつくして・くふうをえて・めつらしき・ところを・心うるが・花なり・花ハこゝろ・たねハ・わざと・かけるも・これなり」とあるから、応永十年代後半(一四〇八年以降)には、既に「花は心、種は態」が意識されていたことが分かる。元次本との大きな差はない。ただ、四郎本で「めつらしき・ところを」となっている部分が、元次本では「メツラシキカンヲ」になつている点は注目される。これは、先に吉村が述べた「めづらしき感」という語に対する世阿弥の思い入れの証左とも考えられる。これについては、別の機会に論じたい。

(35) 『大系』、五六頁再掲。

(36) この点は、註(34)に掲げた四郎本の文脈が、見手に

とって「めづらしき・ところを」という意味であることからもはつきりする。

(37) 管見の限り、第三篇の「花は心、種は態なるべし」には増補説が指摘されていない。では、新たにここを増補と指摘しうるか、ということが問題になる。しかし、現時点では私にこれを論じる準備がない。今後の課題とし、今は増補と考えずに論じたい。

(38) 先に註三四でも触れたが、応永十年代後半（一四〇八年以降）の成立と考えうる四郎本にも「めづらしき・ところ」と表現されており、「メヅラシキ」という語が、第一次相伝の時点において、既に意識的に使われていたことが分かる。

(39) 『大系』、五五頁。

(40) 「たとひ、人も褒め、名人などに勝つとも、これは一旦めづらしき花なりと思ひ悟りて……稽古をいや増しにすべし」（同、一七頁）。

(41) 「古き為手ははや花失せて古様なる時分に、めづらしき花にて勝つ事あり。真実の目利きは見分くべし」（同、三一頁）。

(42) 同、三〇頁

(43) 同補注二四。確かに、「めづらしき」の用例分析の観点からも、「めづらしき」が肯定的な意味で用いられるのは第七篇成立以後と考えるから、表の増補・改訂説を補

強する形になる。

(44) 『大系』、五五頁。

(45) 同前。

(46) 「イヅレカ四季折節ノ時ノ花ノ外ニメヅラシキ花ノアルベキ」（同前）。

(47) 『大系』、五六頁。同様のことは、たとえば「申楽モ、人ノ心ニメヅラシキト知ル所、スナハチ面白キ心ナリ」（同、五五頁）、「コレハ、見聞ク人ノタメ、メヅラシキ心ニアラズヤ」（同、五七頁）など、三四例中六例ある。つまり、「メヅラシキ」が見手の心を意識したものだということが、第七篇を通して繰り返し強調されている。

(48) ここで、「別紙」が、「初期花伝」の秘伝という位置にあるという表の指摘を思い出そう。見手に「メヅラシキ」を起こすところが、芸を成就させるための秘訣なのである。

(49) 『大系』、五九頁。

(50) 第二篇「鬼ノ段」の最後に「たゞ、鬼の面白からむたしなみ、巖に花の咲かんがごとし」とある（『大系』、二二六頁）。

(51) 同、六二頁。

(52) こうした芸の停滞は「住」と表現され、「能モ、住スル所ナキヲ、マヅ花ト知ルベシ」と世阿弥はいう（同、五五頁）。

(53) 「同条末尾に「古人云」と題して引用されている慧名の偈は、勿論、禪に親しむようになった後年の増補と思われる。古歌や古典の文言を論の末尾に引用する形は、『花鏡』には見られるものの、『華伝』時代にはまだ採用していなかったであろう」(表前掲論文参照)。表がふれている「禪に親しむようになった後年」とは、「応永十年代中頃」より後であることをもう一度確認しておきたい。

(54) 『大系』、三七頁再掲。

(55) 『対観』、八〇頁参照。

(56) 日本古典文学全集『連歌論集・能楽論集・俳論集』(校注表章他、小学館、一九七三、二五二頁)。

(57) 「菩提果」の「果」の解釈として、『花伝』第七篇第七条における「初心ヨリノ芸能ノ数々ハ因ナリ。能ヲ極メ、名ヲ得ルコトハ果ナリ」という箇所により、世の名声を得ることと捉える解釈がある。しかし、「菩提果」の「果」は、種↓芽↓花↓果という文脈だから第一義的には果実の意味を含んでいるはずだ。これに対し、「名ヲ得ルコトハ果」の「果」は、因果の意味である。したがって、同じ「果」だからといって直ちに「菩提果」を「名声」と解釈することには賛同しかねる。

(58) 天野文雄「世阿弥と禪——『六祖壇経』をめぐる」、『国文学』六五、至文堂、二〇〇〇。